

13. Schluss: Repräsentation und die Kulturalisierung von Gesellschaft

„Die moderne Weltgesellschaft nimmt an sich selbst wahr, dass es kein Außen mehr gibt, dass aber die Innenverhältnisse komplizierter geworden sind. Man trifft nicht nur auf authentische, sondern auch auf selbstbewusste ‚Kulturen‘ [...]. In der globalisierten Weltgesellschaft, in der sich Beobachter und Sprecher wechselseitig wahrnehmen und aufeinander reagieren, kommt man am Beobachtungsschema Kultur gar nicht vorbei. [...] Die Welt wird multizentrisch, sie etabliert Sprecher überall – und macht sie damit zu ‚Kulturen‘, die verglichen werden wollen“ (Nassehi 2011: 306).

Maßgeblich für die in den Sozial- und Kulturwissenschaften bearbeitete Krise der Repräsentation war und ist das, was als Multiplikation von Sprechenden bezeichnet werden kann. Westlich-akademische Wissensproduktion wurde in der Folge als eine kontingente Möglichkeit unter anderen entdeckt. Die dabei wohl herausforderndste Alternative heißt: Selbstrepräsentation. So ist davon auszugehen und zunehmend zu beobachten, dass (wissenschaftliche) Selbstrepräsentationen anders ausfallen als (wissenschaftliche) Fremdrepräsentationen (Corona Berkin/Kaltmeier 2012: 7). Wie in diesem Buch dargelegt, reagieren Sozial- und Kulturwissenschaften auf diese und weitere ‚Entdeckungen‘ insbesondere mit „reflexiver Selbstbezüglichkeit“ (Mecheril 2014: 76). Die eigene Forschungspraxis gerät als Repräsentationspraxis in den Blick und wird mit ihren spezifischen Eigenlogiken, Konventionen und Autoritätsansprüchen selbst zur *Kultur*, sprich zu einer unter anderen, vergleichbaren und immer häufiger auch verglichenen Möglichkeiten.²⁶⁷ Offen ist, wie konsequent eine ‚Selbstkulturalisierung‘ betrieben wird und inwieweit Reflexion und Kritik über eine selbst-

267 Hierzu ein erstes Mal: Kap. 6.3. Zugrunde liegt ein an Luhmann angelehntes Kulturverständnis: Der Kulturbegriff „beobachtet sich selbst und alles, was unter ihn fällt, als kontingent. [...] Kultur entsteht, wenn wir diesem Wink folgen, immer dann, wenn der Blick zu anderen Formen und anderen Möglichkeiten abschweift, und eben das belastet die Kultur mit dem Geburtsfehler der Kontingenz“ (Luhmann 1999: 48).

bezügliche und selbstvergewissernde „Stabilisierung des Selbst“ (Brunner 2017: 196) hinausgehen.

Nicht nur wissenschaftliche Repräsentationspraxis ist seit mehreren Jahrzehnten Gegenstand von Praxen der Problematisierung. Ausgehend von meinen Beobachtungen zur *imagery debate* möchte ich behaupten, dass international tätige NGOs des Globalen Nordens – und vielleicht sogar Praktiker_innen humanitärer Zeugenschaft generell – ihre eigene Krise der Repräsentation erleben und bearbeiten. Auch ihre Repräsentationskrise wurzelt in Prozessen der Dekolonialisierung und Globalisierung, im Zuge derer, nicht immer absichtsvoll, die zuvor oft gewaltvoll errichteten Zugangsschranken zu beispielsweise medienöffentlichen und politischen Foren geöffnet wurden und werden. So sorgen diverse medien- und reisetchnologische, politische, wirtschaftliche wie auch allgemeiner kulturell-epistemische Veränderungen in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten dafür, dass sich Teilhabe- und Zugangschancen verschieben. Aus entsprechenden Transformationen lassen sich aus meiner Sicht keine übertriebenen Hoffnungen für eine Egalisierung oder Demokratisierung globaler bzw. translokaler Beziehungen ableiten, wie auch eine Multiplikation von Sprechenden nicht notgedrungen zu einer „Diversifizierung von Stimmen und Diskursen“ (Holzscheiter/Krause 2013: 133) führt. Festzustellen ist jedoch, dass sich die Autorität und Legitimität von Praxen hegemonialer Fremdrepräsentation, verstanden als Darstellung und Vertretung, heute immer weiter herausgefordert sehen – und dies eben nicht nur in wissenschaftlicher Forschungspraxis, sondern auch im Rahmen von NGO-Praxis: „[T]he increasing visibility, publicity and transnationalisation of grassroots movements of those on whose behalf activism is undertaken presents a challenge to many international advocacy NGOs’ authority and legitimacy“ (Hahn/Holzscheiter 2013: 519).

Seit dem „Einzug der Marginalisierten in die Repräsentation“ (Hall 2012b: 58) können (vormals) marginalisierte Personen/-Gruppen kaum noch einzig wie konsumierbare Anschauungsobjekte oder anzapfbare Informationsquellen behandelt werden. Nichtsdestotrotz bleiben ihre Mitsprache- und Entscheidungsrechte oftmals Verhandlungsmasse – im Rahmen wissenschaftlicher und humanitärer Wissensproduktion, in damit verknüpften, sich als ethisch verstehenden Verfahren und weit darüber hinaus. Ryann Manning (2014: 225) zitiert Blogger_in J.: „How and on what bases do we decide when to privilege the voice of aid recipients over the experiences of aid providers, and vice versa?“ Diese und ähnliche Fragen werden praktisch vielfach dadurch umgangen, dass diejenigen, die nach wie vor als ‚Andere‘ besprochen werden, erst gar nicht nach ihrer Meinung

gefragt werden, wenn es etwa um die Klärung der in der *imagery debate* aufgeworfenen Fragen geht (van der Gaag 2007: 194). Ethisch und repräsentationspolitisch brisante Aspekte von NGO-Repräsentationspraxis werden noch dann, wenn sie medien- oder web-öffentlich zum Thema werden, bevorzugt Community-intern oder im Kreise einer „sophisticated global elite“ (Manning 2014: 230) diskutiert: „The performance of moral labour, it seems, is therefore not free from the mechanisms of exclusion of the affected“ (Fechter 2016: 240). Diejenigen, die auf Empfänger_innen-Seite von humanitärer Praxis profitieren sollen, wie allgemeiner diejenigen, die (vorgeblich) repräsentiert oder unfreiwillig ‚mitrepräsentiert‘ werden, sind in den Debatten hingegen kaum präsent.

Gut möglich, dass auch dies eine Vorgehensweise ist, die zukünftig immer schwerer legitim vollzogen werden kann. So nehmen nicht nur wissenschaftlich und/oder aktivistisch vorgebrachte Kritiken gegenüber Repräsentationspraxen von NGOs zu. Auch in der Hilfscommunity selbst gibt es erste Bemühungen, die Meinungen jener einzufangen und in Prozessen der Repräsentation stärker zu berücksichtigen, die foto- oder film-dokumentarisch dargestellt und noch darüber hinaus repräsentiert werden. Einen Schritt in diese Richtung ist etwa die NGO Save the Children mit dem Report „The People in the Pictures“ (2017) gegangen.²⁶⁸ Jess Crombie, *director of creative content*, schreibt im Vorwort des genannten Reports folgende durchaus bemerkenswerte Sätze:

„On every trip I met person after person who asked what story I was there to tell, and then proceeded to tell me what story I should be telling, often different from the one I was there to gather. People who demonstrated, rather unsurprisingly, that they have views, opinions and ideas on their own situation, who were aware of the reach and influence of media and communications. Views that ultimately challenged the existing and entrenched perception that those portrayed in our images are innocent others unaware of the wider world and their role within it“ (Save the Children 2017: V).

Vielleicht deutet sich hiermit einmal mehr ein „radikaler Kurswechsel im Verständnis von den Menschen“ (Brot für die Welt 2008: 166) an, die schon lange nicht mehr als „die da draußen“ oder als die ‚schwarzen Eingeborenen‘ bezeichnet“ (Brot für die Welt 2008: 166) werden? Auszugehen

268 Ergänzen lässt sich der Hinweis auf die Ende 2018 veröffentlichte Studie von SAIH (2018): „Which Image do You Prefer? Radi-Aid Research. A Study of Visual Communication in Six African Countries“.

ist – wenig überraschend, aber offenbar doch noch nicht selbstverständlich – von Menschen, die nicht nur eigene Geschichten, sondern auch konkrete Vorstellungen davon haben, wie diese in die medial-vernetzte globale Welt gesetzt werden sollen. Anlässe und auch Wege, um über die Angemessenheit und Legitimität von NGO-Repräsentationspraxis nachzudenken, stellen sich heute damit – nach mindestens vier Jahrzehnten *imagery debate* – etwas vielfältiger dar als noch vor wenigen Jahren.

Bezeichnet Repräsentation ‚klassisch‘ einen Modus, welcher der *Verknappung* von legitim Sprechenden und der Legitimierung *verknappter* (sprich: ausgesuchter, delegierter) Sprechender dient,²⁶⁹ gerät Repräsentation im Zuge der angedeuteten global-historischen Transformationen – und gegebenenfalls verknüpft mit der Verbreitung von mancherlei konstruktivistischen und machtkritischen Theorien – zu einem (Problematisierungs-)Modus, in dessen Namen sich eine andauernde Suche nach legitimen Repräsentant_innen und nach angemessenen Repräsentationsmodi vollzieht. Diese Suche wird in den von mir untersuchten Zusammenhängen vor allem anhand ethischer und repräsentationspolitischer Erwägungen und Forderungen im Rahmen (selbst-)reflexiver und kritischer Praxen prozessiert und ist als Verfahrensmodus mal mehr, mal weniger auf Dauer gestellt.²⁷⁰ Für viele Wissenschaftler_innen wie auch Protagonist_innen der *imagery debate* stellen dabei soziale Ungleichheiten und Machtasymmetrien die zentralen Herausforderungen dar, die sie je spezifisch im Rahmen ihrer jeweiligen Krise der Repräsentation bearbeiten. Auseinandersetzungen um Repräsentation entfalten sich im einen wie anderen Fall häufig vor

269 Ein Beispiel, anhand dessen sich illustrieren lässt, wie Repräsentation als Modus der Verknappung von Sprechenden gedacht wird (hier mit Blick auf Repräsentation als Verfahrensmodus in Demokratien): „Wenn jeder alles sagen darf und wenn ein jedes Wort das Gleiche wert ist, droht die Wahrheit der Demokratie in einem heillosen Stimmengewirr unterzugehen. Wie lässt sich Wahrheit von Lüge, Gemeinwohl von Verblendung unterscheiden, wo ein jedes Wort und ein jeder Sprecher das Gleiche gelten? Eine politische Gesellschaft gibt darauf Antworten und teilt Sprecherpositionen zu. Figurationen der Repräsentation bestimmen, durch welche Verfahren das Volk zum Sprechen kommt und wer verfahrensmäßig legitimiert für das Volk spricht. Sie legen fest, wer aufgrund welcher Qualifikation die Wahrheit sagen kann, wer Experte ist und wie man ein Experte wird“ (Schlee 2015: 9).

270 Zukünftige Forschung kann sich weiter mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Praxen der Reflexion, Kritik und Ethik befassen – ausgehend von empirischen Beispielen, in denen sich diese entfalten. Auch der von mir an der einen oder anderen Stelle aufgeworfenen Frage nach Überschneidungen und Differenzen von Ethik und Repräsentationspolitik wäre weiter im Detail nachzugehen.

dem Hintergrund eines (demokratischen) Postulats gebotener Gleichheit über die Infragestellung von Dominanzverhältnissen und/oder anhand von ethischen „Symmetrisierungsprozessen, die mit all dem Ernst machen, was der Begriff der Demokratie versprochen hatte“ (Saake/Nassehi 2004: 102). Formen der Anerkennung und verfahrenstechnischen Gewährleistung von Praxen der Selbstrepräsentation können als wichtige Beispiele hierfür gelten.

Richtet man den Fokus auf die empirischen Verwendungsweisen von Repräsentation im Rahmen reflexiver Problematisierungspraxen, dann zeigt sich, dass Repräsentation selbst oftmals als ein kulturalisierendes Beobachtungsschema fungiert. Dabei generieren Repräsentationen – der Plural ist an dieser Stelle konstitutiv – nicht nur partikulare Sprechende, Selbst- wie auch Fürsprechende. Die verschiedenen Sprechendenpositionen werden zugleich dynamisch-hierarchisch verortet, nicht zuletzt via Rekurs auf die Unterscheidung von Fremd- und Selbstrepräsentation. Repräsentierende und die von ihnen verantworteten Repräsentationen werden mit der Frage nach ihrer jeweiligen Güte und Gültigkeit sowie mit spezifischen Legitimitäts- und Autoritätsanforderungen konfrontiert. Zu beobachten ist dabei, dass zahlreiche ‚neue‘ Selbstrepräsentationen mit einer besonderen ‚Würde‘ ausgestattet werden, wobei sie sehr viel häufiger mit den fragwürdigen Gütesiegeln der Authentizität oder Subjektivität versehen werden als mit jenen der Autorität, Expertise oder Objektivität, die nach nicht zuletzt westlichen Standards nach wie vor als höherwertig gelten (Kilomba 2019: Kap. 2).

Diese Beobachtung lässt sich in den Rahmen der von Irmhild Saake und Armin Nassehi (2004) formulierten Zeitdiagnose einer Kulturalisierung der Gesellschaft stellen. Gesellschaftliche Kulturalisierung kann sich in einer verstärkten Orientierung an Lebensstil-Fragen oder einer zunehmenden Ausrichtung an „moralische[n] Identitätsgemeinschaften“ (Reckwitz 2017: o. S.) niederschlagen und steht folglich mit kulturalisierenden Praxen eines Othering anhand natio-ethno-religiöser Differenzen potentiell im Zusammenhang. Saake und Nassehi (2004: 115) bestimmen zunächst jedoch allgemeiner die „Beobachtbarkeit von Kontingenz und die Erfahrung authentischer Selbstbeschreibungen“ als „Kennzeichen der modernen Gesellschaft“. Zu beobachten ist die „Gleichzeitigkeit von Kontingenz und Eindeutigkeit“ (Saake/Nassehi 2004: 113) und damit auch, dass sich trotz einer Multiplikation von Sprechenden nicht etwa Beliebigkeit durchsetzt, sondern vielmehr unterschiedliche – namentlich authentische – kulturelle Sprechende installiert werden, die in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten legitimerweise beanspruchen können gehört zu werden.

Wie Dieter Haller (2003: 119) beobachtet: „Anstelle des erwarteten *anything goes* tritt in der Postmoderne das Authentische in verändertem Gewande und in pluralisierter Form wieder auf“ (Hervorh. im Orig.).

Im Rahmen einer Kulturalisierung von Gesellschaft gewinnen Praxen des Ausweises von Kontingenz und damit oftmals von Partikularität, Gemachtheit und Vergänglichkeit an Bedeutung – aber eben auch multiple Sprechende, denen abverlangt wird, ‚authentisch‘ als Kulturen aufzutreten und zu agieren. Mitunter in medienöffentlichen Kontexten werden dergestalt vielerlei Kulturen erzeugt, die nicht in jedem Fall – wie etwa nation-ethno-religiöse ‚Kulturen‘ oder spezifische Subkulturen – als kollektivierte Kulturen bzw. kulturalisierte Kollektive ohnehin bekannt und gesellschaftlich relevant sind. Mit Elke Wagner (2011 b: 251) ist davon auszugehen, dass sich die „verbreitungsmedial aber auch verfahrensmäßig erzeugte Multiplikation von Sprechern“ der letzten Jahrzehnte in einer Verbreitung *symmetrisierter* „Kulturen des Kritischen“ (Wagner 2011 a: 177) niederschlägt.

„Legitimation von Kritik im Verweis auf den authentischen Ort des Sprechens, den die Cultural Studies noch den Benachteiligten und Unterdrückten vorbehalten hatten, erfolgt nun allenthalben: stets reicht es aus, auf seinen Ort, seine individuelle Position als betroffener Sprecher zu verweisen, um als legitimer Kritiker öffentlich auftreten zu können“ (Wagner 2011 a: 176–177).

Auszumachen ist eine Vervielfältigung von Ausdrucksformen und Kommunikationsstilen, anhand derer sich öffentlich Sprechende legitim positionieren können (Wagner 2013; Wiestler/Barth 2017). Nicht mehr allein Sachargumente von einigen wenigen Expert_innen können sich heute Gehör verschaffen, sondern auch ‚Laien‘ mit ihren ‚authentischen‘ Erfahrungen, Gefühlen und Betroffenheiten. „Argumentation und Wissensfragen werden über die Demokratisierung der Autorenschaft zu einer möglichen Ausdrucksform unter anderen verwandelt“ (Wagner 2013: 47).

Die im öffentlichen Meinungsstreit vergleichsweise junge legitime Ausdrucksform authentischer Rede steht durchaus auch jenen zur Verfügung, die aufgrund ihrer privilegierten Positionierung zugleich andere Mittel und Wege autoritativer Stellungnahme wie auch Entscheidungsbefugnisse in Anspruch nehmen können. Das wird etwa daran deutlich, dass sich in web-öffentlichen ‚Poverty Porn‘-Kritiken die in humanitärer Praxis allgemein als zentral geltende Expertise, die sich über eine ‚vor Ort‘-Präsenz und die dort gemachten Erfahrungen plausibilisiert, nicht nur fachkundig, sondern mitunter recht ‚persönlich‘ darstellen und begründen lässt. Dem-

gegenüber lassen sich begründete Zweifel anmelden, dass ‚vor Ort‘-Erfahrungen von ‚Locals‘ ihrerseits in jedem Fall dazu verhelfen, Expertise erfolgreich anzumelden (Hopgood 2006: 99). Ohnehin werden vielerlei autoritativ Sprechende immer wieder als solche verkannt, sobald sie darauf reduziert werden, authentische Repräsentant_innen einer Gruppe bzw. kollektivierten Kultur zu sein: Das, was von einer Expert_innen-Rede bei einem Publikum ankommt, ist oft nicht mehr als ‚Betroffenheitsrhetorik‘ – dies nicht zuletzt dann, wenn die ‚Daseinsberechtigung‘ von Sprechenden einzig darauf zurückgeführt wird, dass politisch-korrekten Idealen zu entsprechen gesucht werde (Stichwort: Quote). Kurz: Ich gehe davon aus, dass ‚Authentizität‘ für manche zusätzliche Möglichkeiten der Selbstbehauptung bereithält, sie für andere hingegen Chance und Falle zugleich ist, ohne dass sie selbst unbedingt in der Hand haben, was der Fall ist.

„Wer authentisch *als Kultur* spricht, muss nur sprechen, um sich zu legitimieren – er ist dann kein ethnographisches Beispiel mehr, das man als Kuriosum auf dem Jahrmarkt fremdartiger Merkwürdigkeiten vorzeigen kann, sondern Sprecher. *Man kann ihn verachten. Aber man muss ihn anhören*“ (Nassehi 2011: 305; Hervorh. im Orig.).

Was mit der Formulierung „Man kann ihn verachten. Aber man muss ihn anhören“ nur angedeutet wird, ist die Problematik, dass eine Zuschreibung von Authentizität durchaus und sehr konkret mit Praxen der Abwertung und De-Autorisierung von bestimmten Sprechenden, des von ihnen Gesprochenen und ihres Standpunktes einhergehen kann. Die Krisen(!) der Repräsentation setzen zwar voraus, dass den ‚neuen‘ Sprechenden nicht ohne weiteres abgesprochen werden kann, dass sie legitimer Weise den Anspruch erheben (für sich selbst) zu sprechen. Das heißt jedoch nicht, dass der Einzug marginalisierter Personen/-Gruppen in die Repräsentation von allen Seiten oder in jedem Fall begrüßt wird. Martin Fuchs und Eberhardt Berg formulieren angelehnt an Edward Said (1989: 222–223) folgende Fragen:

„Ist aber nicht, gibt Edward Said zu bedenken, die Krise der Moderne unter anderem auch durch das immer insistierendere Auftreten der Anderen ausgelöst worden, die, zunächst vom Kolonialismus überrollt, sich mittlerweile in den kolonialen Mutterländern Gehör verschaffen und Europa und den Westen vor den Zwang stellen, sie ernst zu nehmen? Und ist nicht kennzeichnend für diese Situation [...] eine paralyisierte Reaktion, die Legitimität der Ansprüche der Anderen anerkennen zu müssen und doch den Willen zur Kontrolle und Eindäm-

mung der alternativen Lebens- und Denkformen nicht aufgeben zu wollen?“ (Fuchs/Berg 1993: 76–77)

Ein solcher Wille zur Kontrolle und Eindämmung – dieser muss sich nicht in jedem Fall wissentlich oder bewusst vollziehen, er kann sich situativ wie auch institutionell entfalten – ist unfraglich zu beobachten. Zu berücksichtigen bleiben zudem diverse bestehende Zugangshürden und Dominanzverhältnisse formeller und informeller Art. So werden nicht nur in Fällen, in denen (vormals) Marginalisierte und Ausgeschlossene potentiell mit-sprechen können oder deren Interessen und Bedürfnisse auf der Agenda stehen, vielfach Entscheidungen getroffen, die bewährte Machtasymmetrien aufrufen, auf diesen aufbauen, sie re-aktualisieren. Darüber hinaus stehen sich noch dann, wenn die eine oder andere Hürde weiter abgebaut oder gar überwunden werden kann, selten gleichberechtigte Sprechende gegenüber, sondern vielmehr sozial ungleich positionierte Sprechende – und das zunächst unabhängig davon, ob sie sich auf zwischenmenschlicher Ebene auf der vielbeschworenen Augenhöhe begegnen mögen oder nicht. Für vielerlei Praxen stellen soziale Ungleichheiten und Asymmetrien eine konstitutive Startbedingung dar, die als solche auch nicht weggeredet werden sollte oder überhaupt schöngeredet werden braucht. Wie etwa Christian Klesse (2007: 45) für empirische Forschung zu bedenken gibt: „Wenn wir Forschungsbeziehungen [...] betrachten, können diese nicht wirklich als egalitär beschrieben werden. Vor diesem Hintergrund erscheint es angebracht, die Tendenz zur Idealisierung [sic] zu hinterfragen, die allzu oft mit dem Forschungsziel des ‚Empowerment‘ einhergeht“ (Hervorh. im Orig.).

Mit Blick auf die untersuchten Krisen der Repräsentation geht es nicht um eine schlicht zahlenmäßige Multiplikation von Sprechenden oder gar von Individualperspektiven und -erzählungen. Stattdessen sind die Stimmen, Geschichten und Forderungen eben jener zunehmend zu vernehmen, die ‚uns‘ längst, mithin seit Generationen, als Andere und Fremde vertraut erscheinen: einem westlichen Publikum etwa ausgehend von diversen massenmedialen, populärkulturellen, humanitären oder wissenschaftlichen Erzählungen und Bildern; Ethnograph_innen, humanitären Zeug_innen und Tourist_innen darüber hinaus aufgrund ihrer Aufenthalte ‚vor Ort‘. Selbstrepräsentationen erscheinen vor einem solchen Hintergrund oftmals als alternative Repräsentationen, die bereits etablierten Fremdrepräsentationen und gegebenenfalls einer bis heute dominanten *single story* (Adichie 2009) gegenüberstehen. Selbstrepräsentation und Fremdrepräsentation werden dabei jedoch kaum mit gleichem Maß gemessen. Das bereits deshalb nicht, weil Selbstrepräsentationen in aller Re-

gel mit einer partikularen, ‚authentischen‘ Gruppe an Sprechenden assoziiert werden, während sich vielerlei ‚altbekannte‘ Fremdrepräsentationen nach wie vor ins Kleid der Allgemeingültigkeit hüllen können, ganz so, als ob sie keinen spezifisch positionierten Ort des Sprechens kennen würden. Selbst- und Fremdrepräsentationen sehen sich damit je unterschiedlich mit jener historisch-tradierten, nach wie vor weit verbreiteten Annahme konfrontiert, welche die Möglichkeit eines allgemeinen Standorts und damit von Sprechenden einräumt, die gleichsam objektive bzw. universale Aussagen treffen könnten. Insofern haben auch nicht alle Repräsentierenden und Wissensproduzierenden gleichermaßen mit einem ‚Kulturalisierungsverdikt‘ zu kämpfen, wird doch hauptsächlich bis ausschließlich das Wissen von ohnehin schon kulturalisierten Sprechenden als partikular und dabei ‚authentisch‘, subjektiv und parteiisch gehandelt. Festzustellen ist interessanterweise zugleich, dass vor allem Personen, die aus (oder inspiriert von) marginalisierten Positionen sprechen, dafür argumentieren, die Partikularität der eigenen Perspektive und die Situiertheit des eigenen Wissens selbst-bewusst einzuräumen.

Die im Rahmen einer zeitdiagnostisch motivierten Momentaufnahme ausgemachte Kulturalisierung von Gesellschaft kann nicht (als) universal und ahistorisch gelten, und sie betrifft nicht nur – etwas zugespitzt formuliert – (Welt-)Gesellschaft als Ganze, sondern die mit ihr hervorgebrachten oder re-aktualisierten Kulturen durchaus unterschiedlich. Eine gesellschaftliche (etwa wissenschaftliche oder humanitäre) Wissenspraxis, die wiederum nur Andere und nicht sich selbst mit letzter Konsequenz als Kultur in den Blick kriegt, wird die eigene Perspektive weiterhin als universal-autoritative und lediglich diejenige anderer als partikular-‚authentische‘ Sichtweise begreifen und behandeln können. Stattdessen wäre mindestens oder gerade von wissenschaftlicher Seite noch die Gegenüberstellung von zum Beispiel Autorität und Authentizität als kontingente, dabei etablierte empirische Unterscheidungspraxis zu fassen und sozio-historisch zu verorten, wie es auch den ‚Mythos der Objektivität‘ (Kilomba 2019: 27) weiter aufzukündigen gilt.

„I therefore call for an epistemology that includes the personal and the subjective as part of academic discourse, for we all speak from a specific time and place, from a specific history and reality – there are no neutral discourses. When *white* scholars claim to have a neutral or objective discourse, they are not acknowledging the fact that they too write from a specific place, which, of course, is neither neutral nor objective or universal, but dominant. It is a place of power. So, [...] it is worth

remembering that theory is always placed somewhere and always written by someone“ (Kilomba 2019: 30; Hervorh. im Orig.).

Das Eingeständnis, dass jedwede, auch wissenschaftliche, Perspektive aus einer bestimmten Position auf die Welt blickt und damit auch jede forschende Person spezifisch verortet beobachtet und spricht, ist eine Erkenntnis, die wissenschaftliche Praxis allgemein informieren kann und sollte. Zugleich begreife ich die Diagnose, die in dem Zitat von Grada Kilomba ebenfalls zum Ausdruck kommt, als Auftrag an künftige empirische Forschung Beschreibungen und Erklärungen dazu anzubieten, wie sich die beobachtete Diskrepanz oder auch ‚Schiefelage‘ je gegenwärtig entfaltet bzw. re-aktualisiert und welche sozialen Effekte darüber gezeitigt werden. Eine solche Forschung hätte nach meinem Dafürhalten machtkritische Theorieangebote ebenso zu berücksichtigen wie praxeologisch orientierte kulturanalytische Forschungsperspektiven, die von der Möglichkeit und Notwendigkeit eigener Nicht-Involviertheit und Distanznahme ausgehen. Etwa folgende Fragen können basierend auf qualitativ-empirischen Fallanalysen weiter verfolgt werden: (Wie) gelingt es, dass Sprechpositionen mit Autorität ausgestattet werden, wenn diese auf partikulare Identitäten oder ‚authentische‘ Erfahrungen rekurrieren? Wie lässt sich erklären, dass (Selbst- oder Fremd-)Zuschreibungen von Zugehörigkeit, Betroffenheit, Erfahrung usw. in einem Fall legitim und autoritativ Sprechende zu installieren helfen, in einem anderen Fall jedoch geradezu Einfallstor für Praxen der Delegitimierung und De-Autorisierung sind? Welchen Unterschied macht es, wer für wen spricht, ob also partikulare Belange selbst vertreten oder stellvertretend vorgebracht werden? Welche Bedeutung kommen Zugehörigkeitsunterstellungen anhand (intersektionaler) Schemata der Differenzkonstruktion (wie zum Beispiel Geschlecht, Religion, Hautfarbe, Ethnie, Nationalität und/oder Klasse) jeweils *in praxi* zu und wann spielen diese keine oder nur eine nachgeordnete Rolle (Stichwort: *un-/doing difference*)? Und inwiefern kommen dabei Spezifika des jeweiligen gesellschaftlichen Kontextes und mit ihm assoziierte Normen, Erwartungshaltungen und Materialitäten zum Tragen – und wie kontextübergreifende gesellschaftliche Strukturen und Wissensordnungen?

Repräsentation gewinnt ihre Legitimität immer häufiger durch das Prozessieren reflexiver Krisen der Repräsentation. Letztere werden als Daueraufgabe begriffen und bearbeitet und nicht zuletzt dadurch am Laufen gehalten, dass stets mit der Möglichkeit alternativer Geschichten, mit ‚unbequemen‘ Gegenpositionen und Formen des Widerspruchs gerechnet wird und auch gerechnet werden muss. Dabei sind es die verschiedenen Repräsentierenden, welche die Kriterien maßgeblich ausbuchstabieren, anhand

derer Repräsentation im Krisen- wie Routinemodus (Budde 2013: 74) weitestgehend „unaufgeregt prozessiert“ (Langenohl 2009: Abs. 24) werden kann. Nicht zuletzt mit Blick auf die Sozial- und Kulturwissenschaften scheint mir wichtig, die in der reflexiven Auseinandersetzung mit Repräsentation angelegte, aller berechtigten Vorbehalte zum Trotz produktive Selbstirritation konsequent weiterzuführen, damit die Krise der Repräsentation am Ende mehr als „viel Lärm um nichts seitens der [zum Beispiel; MZ] Anthropologen ist, die sich bei ihrem Versuch, die Privilegien der Repräsentierenden zu retten, neu gruppieren“ (Fabian 1993: 346). Ein zentraler Start- bzw. Anknüpfungspunkt kann in der von postkolonial-feministischer Seite formulierten, Gayatri Chakravorty Spivak zuzuschreibenden Aufforderung (Landry/MacLean 1996: 4) gesehen werden, *die eigenen Privilegien zu verlernen und als Verlust zu begreifen*: Erforderlich ist hierfür nicht zuletzt die „selbstkritische Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien. Das kann sein die Situiertheit im Globalen Norden, die ökonomische Sicherheit, die Möglichkeit, Bildung zu erwerben, staatsbürgerliche Rechte, Cis-Geschlechtlichkeit ... und selbstredend ist die Auflistung nie erschöpfend“ (Castro Varela 2017: o. S.). Am Ende geht es darum, sich auf einen Prozess einzulassen, den Nora Sternfeld (2014: 20) eindrücklich versinnbildlicht hat:

„Stellen wir uns also vor, dass wir Tanzschritte gelernt haben, die von Macht- und Gewaltverhältnissen durchzogen sind. Wie können wir diese problematisieren und dennoch tanzen wollen? Und wie können wir tanzen und zugleich das Tanzen verlernen, um anders zu tanzen? Diese Fragen stellen sich übrigens beim Tanzen genauso wie beim Denken [...]. Vielleicht ist theoretische Arbeit, sofern sie eine Praxis ist, nichts anderes als die Arbeit am ‚Unlearning‘ der eigenen toten Winkel und machtvollen Vorannahmen“.

Problematisierungen kritikwürdiger Facetten von Repräsentationspraxis führen in den seltensten Fällen zu ultimativen Lösungen und im besten Fall nicht zum Stillstand eines kritischen Denkens. Insofern scheint es nur konsequent, dass sich heute manche (Forschende) darin üben, einen fortwährenden Prozess des Zweifelns, des Hinterfragens, des Neu-Sehens und Verlernens zu vollziehen und zu gestalten – ohne ‚das Tanzen‘ einzustellen. Dabei bleibt auch mit Blick auf einen solchen Prozess kontinuierlich zu prüfen – von einem selbst wie von Seiten Dritter –, ob bzw. wann dieser allzu selbstgenügsam, selbstgerecht oder gar dogmatisch zu werden droht.

