

# Das ‚Beyond‘ politischer Kulturforschung: Zwischen Heterogenisierung und Kohäsion

Maja Bächler\*

**Schlüsselwörter:** Jacob Burckhardt, Homi K. Bhabha, Hybridität, Identität, Gemeinschaft

**Abstract** Die politische Kulturforschung erlebt zwar eine Renaissance, doch spiegelt sich in vielen Handbucheinträgen oder neueren Aufsätzen noch das Vokabular des aus den 1960ern stammenden klassischen politischen Kulturansatzes wider beziehungsweise wird mit Konzepten wie ‚Nation‘, ‚Volk‘ oder ‚Kultur‘ gearbeitet, die es zu hinterfragen gilt. Basierend auf der Gegenüberstellung von Staat und Kultur bei Jacob Burckhardt wird die Bedingtheit (als erstes *Beyond*) der beiden sich in der politischen Kulturforschung verbundenen Begriffe durch ihre Trennung herausgearbeitet, um sich dann auf drei weitere *Beyonds* (als dazwischen und darüber hinaus) zu konzentrieren: die Variabilität, die Hybridität und die Kollektivierung. Die Variabilität verweist hierbei auf die Instabilität der Kultur als Potenz im Burckhardt’schen Sinne, während die Hybridität als *Beyond* die Berücksichtigung heterogener Subjektpositionen einfordert. Die Kollektivierung als viertes *Beyond* eruiert die Möglichkeiten, Gemeinschaftsbildung angesichts ihrer Variabilität und Hybridität überhaupt zu denken.

**Abstract** Research on political cultures may be undergoing a renaissance, but in many reference books, or even recent articles, the vocabulary of the classical approach to political or civic culture dating from the 1960s can be found. Concepts such as ‚nation‘, ‚people‘, or ‚culture‘ should be questioned in modern context. Based on the confrontation of state and culture by Jacob Burckhardt, the conditionality of the two terms that combine the concept of political culture are being carved out by separating them. The conditionality (as a first *Beyond*) forms the predisposition to concentrate in a second step on the three other *Beyonds* (as inbetweens and aboves): variability, hybridity, and collectivization. Variability hereby refers to the instability of culture as a major force in a Burckhardtian sense, whereas hybridity as a *Beyond* claims to consider heterogeneous positions of the subject. Collectivization as a fourth *Beyond* investigates the possibility that enables to consider the forming of societies in light of its variability and hybridity.

## 1. Abwege

„Es ist eine gängige Vorstellung unserer Zeit, die Frage der Kultur im Bereich des *darüber Hinausgehenden* (*beyond*) zu verorten. [...] im ‚darüber hinausgehenden‘ Bereich herrscht ein Gefühl von Desorientierung, [...] eine erkundende, rastlose Bewegung, die im französischen Verständnis der Wörter *au-delà* so gut zum Ausdruck kommt [...]“ (Bhabha 1997a: 123, Hervorhebung im Original). So ist auch das Konzept der politischen

---

\* Dr. Maja Bächler, Humboldt-Universität zu Berlin  
Kontakt: maja.baechler@hu-berlin.de

Kulturforschung weit entfernt von einer klaren Definition seines Inhalts, seiner Grenzen und seiner Möglichkeiten.<sup>1</sup> Zwar haben die inzwischen klassisch gewordenen Studien von Gabriel Almond und Sidney Verba in den 1960er Jahren viel zu dessen Konzeptionalisierung und Begrenzung beigetragen, was aber das Konzept genau umfasst und was es methodisch und/oder theoretisch leisten kann, bleibt noch recht unklar. Politische Kultur ist in Abgrenzung zu so mancherlei laxem Umgang mit der Begrifflichkeit weder ein handelndes Subjekt noch ein konkreter, objektiv zu fassender Forschungsgegenstand. Sie lief und läuft Gefahr, alles zu umschließen und damit nichts aussagen zu können. Statt sich als Methode der empirischen Sozialforschung zu verstehen, muss eine Besinnung auf theoretische Grundüberlegungen erfolgen, um von dem bereits vielbesprochenen Pudding, den es an die Wand zu nageln gilt,<sup>2</sup> die verkrustete Haut zu entfernen und sich über die Zutaten zu verständigen. Dazu erfolgt zunächst eine Betrachtung kulturtheoretischer Überlegungen aus der Zeit vor Almond und Verba, in deren Zentrum die Vorstellung der Bedingtheit von Kultur und Politik bei Jacob Burckhardt steht. Trotz des prinzipiellen Bewusstseins, dass Kultur und Politik nicht voneinander zu trennende Beschreibungskategorien sind, kann ihre vorübergehende Gegenüberstellung und Abgrenzung womöglich dazu beitragen, dem zusammengedachten Konzept Schärfe und Kontur zu verleihen, indem es auf seine Bedingtheit im Sinne Burckhardts untersucht wird. Diese Gegenüberstellung kann nur eine temporäre und theoretische sein, weil sie an der Komplexität moderner Gesellschaften vorbeidenkt, doch sie ermöglicht den Zugang zu den ersten beiden *Beyonds*: der Bedingtheit und der Variabilität. Dieses eröffnet Perspektivierungen auf die folgenden zwei Punkte: die Hybridität handelnder Subjekte sowie die Kollektivierung von Subjekten als *Beyonds*. Das *Beyond* umfasst dabei beide von Homi K. Bhabha<sup>3</sup> aufgeworfenen Konzepte: das *Beyond* als *darüber hinaus* und in Bezug auf entstehende Räume als *dazwischen*, denn das Darüberhinaus kann nur im Dazwischen entstehen. Während die Bedingtheit sich stark auf Burckhardts Ausführungen zu den drei Potenzen stützt, werden die Variabilität und die Hybridität seine Vorschläge an Eckpunkten hinterfragen, an der Macht der Potenzen rütteln. Die Kollektivierung als *Beyond* hingegen stellt einen Versuch dar, trotz oder vielleicht wegen der in den vorangegangenen Kapiteln formulierten Einwände, Konzepte politischer Kulturforschung anders zu konturieren.

Es ist das *Beyond* der politischen Kulturforschung zu öffnen, um neue Perspektiven auf die theoretischen Fundamente zuzulassen. Damit soll an ausgewählten Punkten eingehakt werden – ohne dabei den Anspruch zu erheben, ein eigenständiges Konzept zur politischen Kultur entwickeln zu wollen oder zu können – um die weitere Forschung zu diesen Themenbereichen zu sensibilisieren, mit Fragen und der ein oder anderen Antwort zu versehen.

---

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich Vincent Rzepka.

2 Der Pudding-Vergleich wurde von Max Kaase (1983) auf das Konzept der politischen Kultur angewendet.

3 Homi K. Bhabha ist ein postkolonialer Theoretiker, der ursprünglich aus Indien stammt und derzeit in Harvard lehrt. Seine Beschäftigung mit hybriden Identitäten ist vermutlich *auch* auf seine eigene Mehrfachverortung zurückzuführen.

## 2. Burckhardts Potenzial

Einer derjenigen, der Politik und Kultur zunächst als getrennte Entitäten dachte, ihre grundsätzliche „Bedingtheit“<sup>4</sup> aber trotz der vorgestellten Abgrenzbarkeit nicht bestritt, war der Kunst- und Kulturhistoriker Jacob Burckhardt.<sup>5</sup> Dabei sind *Kulturgeschichte* und politische Kulturforschung zwei nicht zu verwechselnde Konzepte, wie Wolfgang Hardtwig bereits in der Einleitung zu seinem Werk mit dem – in diesem Zusammenhang missverständlichen<sup>6</sup> – Titel *Politische Kultur der Moderne* (Hardtwig 2011: 9) betont. Dennoch könnten sich Anleihen aus der Kulturgeschichte als hilfreich für das Konzept der politischen Kulturforschung erweisen und sei es nur deshalb, weil frühe KulturhistorikerInnen sich ihrer Postsouveränität sowie derselben ihres Gegenstands nicht in dem Maße bewusst waren, wie TheoretikerInnen nach dem ‚Tod des Subjekts‘.

Bei der „Rekonstruktion geschichtlicher Wirklichkeit“ (Sammer 1994: 22) geht Burckhardt von drei Potenzen aus, die für ihn die mächtigsten Eckpfeiler von Vergemeinschaftung darstellen: Staat, Religion und Kultur, deren Bedingtheiten er in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*<sup>7</sup> vordergründig untersuchen will. Hier ergibt sich ein erstes Übersetzungsproblem, denn wir reden von politischer und nicht von staatlicher Kulturforschung. Für Burckhardt stellen aber Staat und Religion den „Ausdruck des politischen und metaphysischen Bedürfnisses“ dar, insofern bilden Staat und Politik zwar keine Synonyme; Staat kann aber hier mit dem Politikbegriff übersetzt werden. Dabei ist vollkommen unklar, wie der Prozess der Potenzbildung bei der wohlwollenden Annahme, dass es so etwas wie ein Bedürfnis nach Vergemeinschaftung und Spiritualität gibt, eigentlich vonstattengeht, insofern Burckhardt Annahmen vom Gesellschaftsvertrag im Sinne beispielsweise Rousseaus rigoros ablehnt (Burckhardt 1978: 30).<sup>8</sup>

*Per definitionem* hält Burckhardt Staat und Religion für die stabilen Potenzen, wobei mit Stabilität hier der Anspruch auf „universale Geltung“ gemeint ist (ebd.: 29). Er unterstellt also ein anthropologisches Verlangen nach Staat und Religion, die wiederum Ausdruck der verschiedenen Bedürfnisse sind. Das Verhältnis zwischen den Bedürfnissen, Potenzen und deren Erscheinungsformen, also der konkreten Staatsform beziehungsweise spezifischen Religion, bleibt dabei dynamisch und unbestimmt, weswegen die „Drei-Potenzen-Lehre“ als universelles Modell zur Betrachtung verschiedener Epochen gedacht wird. Marianne Sammer verweist zu Recht darauf, dass es Burckhardt dabei nicht um die Beschreibbarkeit einer ‚historischen Realität‘ geht, sondern um ein Modell, mit dessen Hilfe sich Geschichtlichkeit von verschiedenen Perspektiven her betrachten lässt. Dabei besteht sowohl die Möglichkeit, vom geschichtlichen Ereignis auszugehen, um auf das „kollektive Selbstverständnis“ zu schließen; es kann aber auch andersherum, vom kol-

4 Burckhardt nennt das dritte Kapitel seiner *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* „Die Betrachtung der sechs Bedingtheiten“.

5 Zur Einordnung von Jacob Burckhardt in sein Forschungsfeld vergleiche unter anderem Noll (1997).

6 Missverständlich deswegen, weil der Titel auf Politische Kultur verweist, Hardtwig aber Kulturgeschichte betreibt.

7 Bei den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* handelt es sich um Vorlesungen, die *posthum* aus Burckhardts Papieren rekonstruiert und zusammengesetzt wurden und 1905 erschienen. Einige Teile datieren zurück bis 1851 (vgl. Schulin 1983: 12).

8 Ins 21. Jahrhundert übersetzt, könnten die Potenzen Staat und Religion vielleicht als Bedürfnisse zur „Vergemeinschaftung“ und „Spiritualität“ ersetzt werden, die sich dann in den Potenzen Staat beziehungsweise Religion darstellen.

lektiven Selbstverständnis her, das historische Ereignis interpretiert werden (vgl. Sammer 1994: 23 f.).

Die Kultur als Potenz stellt entgegen Staat und Religion „die Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes [dar], welche spontan geschehen und keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen“ (Burckhardt 1978: 57). Diese erste Definition von Kultur ist auf den ersten Blick recht weit gefasst, denn es lässt sich jede geistige Tätigkeit darunter fassen, also auch handwerkliche, technische oder landwirtschaftliche Tätigkeiten, die unter anderem der ‚Kultivierung‘ des Bodens dienen.<sup>9</sup> Dabei warnt Burckhardt vor der Annahme, dass je mehr sich an der Kulturschaffung beteiligen würden, desto besser werde sie sich entfalten (ebd.: 66). Seiner Auffassung nach entsteht durch den Anstieg an Kulturschaffenden Mittelmaß – Genialität werde verhindert (ebd.: 64). Burckhardts Vorstellung von den Wegen, wie Genialität entstehen kann, wirft ein Licht darauf, in welchem Verhältnis das (geniale) Individuum zur Kulturschaffung steht. Einerseits sieht er in den herausragenden Geistern, die sich seiner Ansicht nach beispielsweise in der griechischen *polis* entwickeln konnten, beschleunigende Faktoren, andererseits verweist er auf die Ebene des unbewussten Kulturschaffens, das „höheren, unergründlichen Lebensgesetzen“ (ebd.: 58) folgt. Hier geht er von nichtintentionalen, an handelnde Subjekte gebundenen Mächten aus, durch ‚die Kultur‘ gleichsam fließt, während sie sie schaffen.

Es ist hier nach dem Verhältnis des Geistes zur Kultur als Potenz zu fragen, denn an anderer Stelle wird der Geist als „Wühler“ bezeichnet (ebd.: 8), der stets an Neuem baut, dessen äußeres Gehäuse dem Wandel der Zeiten, der Veränderung, dem Untergang geweiht ist. Als Summe der Entwicklungen vermag der Geist jedoch nicht zu wühlen, denn er manifestiert sich selbst zur – wenn auch veränderlichen – Potenz. Ist die Kultur also das äußere Gehäuse in seinem Ausdruck als Potenz? Und, wenn Staat und Religion Ausdrücke von Bedürfnissen sind, welches Bedürfnis steckt hinter der Kultur, lässt diese zur Potenz, zur Macht, werden? Bei Burckhardt basiert Kultur zwar auf Freiheit, doch scheint sie nicht aus einem Bedürfnis heraus zu resultieren, sondern lediglich ein Erzeugnis zu sein.

Burckhardt belegt den Begriff des wühlenden Geistes mit zwei Funktionen: Zum einen ist er es, der Kulturwandel vorantreiben kann, zum anderen fungiert der Geist als kulturelle Tradition, in die sich die kulturschaffenden Geister einschreiben. Als kulturwandelnder Geist arbeitet er, indem er sich selbst in seinem materiellen Ausdruck als Kulturgut weiterentwickelt. Er kann aber auch als Geist unter den stabilen Säulen der Politik und der Religion wühlen, um deren Erscheinungsformen zu beeinflussen. Für die griechische *polis* konstatiert Burckhardt, „daß der Durchbruch der Demokratie als Überwältigung des Staates durch die Kultur zu betrachten sei, welche hier soviel als Raisonement ist“ (ebd.: 121 f.). Hier können Individuen am wühlenden Werke sein, die – vom „Gesamtgeist“<sup>10</sup> beseelt – Umbrüche beschleunigen und somit zum „Handlungssubjekt“ (Jäger 1994: 90) erhoben werden. Bedingung für das Wirken des wühlenden Geistes, sind „freie geistige Tauschplätze“ (ebd.: 124) sowie ein bereits verfallendes „politisches Vermögen“ (ebd.: 128). Andererseits fasst Burckhardt aber auch hier den Geist wieder als Abstraktum, indem er ihn mit der Reflexion gleichsetzt, die „als politische Theorie“ kommt und

9 In seiner weiteren Definition geht er allerdings nur auf die Sprache und die Künste als Ausdrucksformen von Kultur ein. Die Aufzählung der Kulturgüter basiert auf Ernst von Lasaulx, auf dessen Ausführungen sich Burckhardt vielfach stützt.

10 Der Gesamtgeist ist nicht zu verwechseln mit der Idee eines Hegel'schen Weltgeistes, gegen dessen Geschichtsphilosophie sich Burckhardt entschieden abgrenzt (Burckhardt 1978: 4).

„den Staat in die Schule“ nimmt (ebd.: 128). Zur Konkretisierung des wühlenden Geistes schlägt Sigurdson vor, ihn als Burckhardts Idealisierung von Individualität und Freiheit anzusehen (vgl. Sigurdson 2004: 164 ff.). Burckhardt sehe hier die Möglichkeit, Wandel voranzutreiben, denn der „Geist ist idealer Art, die Dinge in ihrer äußeren Gestalt sind es nicht“ (Burckhardt 1978: 10). Die Basis für den freien Willen von Individuen sieht Burckhardt in der Bildung, hier gedacht im Sinne eines Bildungsideals (vgl. Hinde 2000: 302), das gleichsam die Möglichkeit einschließt, die Kultur als „Rationalisierungsdynamik“ (Jäger 1994: 92), die auf vernunftbasierender Bildung beruht, zu denken. Aber Burckhardt erkennt auch – so Jäger – die Gefahr, dass wenn die Kultur zum „dominierenden Orientierungsfaktor und Verhaltensregulativ“ (ebd.: 94) wird, sie sich zum diskursiven Aushandlungsprozess umdeutet, der die Konturen der Kultur selbst verschwimmen lässt. Damit aber verliert sie ihre Geschichtlichkeit, die in der Definition des Geistes immanenter Bestandteil des Gewordenseins war. Hier schafft Burckhardt möglicherweise unbewusst den Raum, um Kultur mit von ihm gedachten Elementen umzudeuten, denn der Geist, der zwar jede Potenz ins Wanken bringen kann, befindet sich gedanklich bei Burckhardt auf der Kultursäule.

Zeitdiagnostisch<sup>11</sup> stellt Burckhardt fest, dass eben die Reflexion als politische Theorie, die aber gleichsam in der Form der kulturellen Potenz als dynamische und zersetzende Kraft fungiert, die Staatsform, also die Erscheinung der ‚Staats-Potenz‘, zunehmend in Frage stellt. Sukzessive qua andauernder Diskussion wird aber auch die von Burckhardt zu Beginn seines Textes postulierte Stabilität des Staates (und nebenbei auch der Religion) porös, denn je mehr das „heilige Recht des Staates (seine frühere Willkür über Leben und Eigentum) erlischt, desto weiter breitet man ihm sein profanes Recht aus“ (Burckhardt 1978: 134). In Anwendung seines eigenen Modells lässt sich durch diese angenommene Bewegung also unterstellen, dass das Bedürfnis der Menschen nach Staatlichkeit im Sinne absoluter Herrschaft im 19. Jahrhundert kaum mehr vorhanden ist. Das ist aus heutiger Sicht wohl kaum eine überraschende Feststellung. Interessanter scheint der Aspekt, dass sich der Staat seine Macht im profanen Bereich sucht; wird hier der Idee einer netzwerkartigen Machtstruktur im Sinne Foucaults vorgegriffen, deren Auswirkungen bis ins Alltägliche hineingreift?

Festzuhalten gilt, dass der Geist als Ideal in der Lage ist, die Potenzen zu verändern. In seiner Ausprägung als Kulturgut stabilisiert der Geist die Kultur zu einer quasistabilen Potenz, aber sie bleibt frei und nichtuniversal, weil der Geist weiterwühlt und dies tendenziell eher unter den stabilen Potenzen als unter der Kultur, die für sich genommen bereits in ihrer Spontaneität in der Nähe des Geistes rangiert. Der Geist oder das Denken, das ja durchaus auch von der Politik in Form einer politischen Theorie kommen könnte, wird der Kultur wesentlich mehr zugerechnet als den anderen beiden Potenzen. Mithilfe des wühlenden Geistes, durch ihn und als er, wird die Kultur „zum Prinzip der Freiheit und alles Spontanen“ (Günther 1997: 62) gegenüber den stabilen Potenzen Staat und Religion sowie den sich verfestigenden Ausdrucksformen ihrer Macht. Die Kultur wird – so Jäger – zum „Befreiungsversuch eines in die Wirklichkeit der Gegenwart verstrickten Menschen zu der in ihm selbst liegenden Möglichkeit der Zukunft. [...] Die Kultur wird daher zum Pendelschlag des menschlichen Lebens zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, durch den der Mensch ein geschichtliches und damit ein freies, das heißt,

11 Die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* sind 1905 *posthum* erschienen. Burckhardt bezieht sich hier auf die Zeit seit der Aufklärung.

seiner eigenen Wandlungsfähigkeit bewußtes und mächtiges Wesen wird“ (Jäger 1994: 88).

Kulturgeschichte im Sinne Burckhardts zu betreiben heißt, in der Betrachtung des Aufeinanderwirkens der Potenzen Erkenntnisse über die Herkunft des Gewordenseins zu gewinnen, um die Möglichkeit des Wandels zu erfassen, die ihm im bloßen Dasein der Gegenwart verstellt bleibt (vgl. Schulin 1983: 23). Was aber könnte politische Kulturforschung im Anschluss an Burckhardt bedeuten?

### 3. Beyond

Das Aufeinanderwirken der Potenzen im Burckhardt'schen Sinne spielt sich nicht innerhalb der einen oder anderen Potenz ab, sondern bezieht sich auf den nicht örtlich zu denkenden Raum dazwischen. Dieses Dazwischen ist in verschiedenerlei Hinsicht bedeutsam und kann Unterschiedliches bezeichnen. Aber das *Beyond* ‚ist‘ nicht einfach, es hat kein Sein oder Seinsollen, sondern verbindet und trennt mindestens zwei, oft aber mehrere Bereiche, Felder oder Themen. Es hat etwas Diffuses, das vielleicht zunächst verwirrt, aber es verweist auch auf die Aspekte des Diffusen, die nicht einfach bezeichnet werden können oder die bezeichnet werden müssen, um Klarheit zu bringen in das, was Kultur betrifft.

#### 3.1. Bedingtheit als erstes Beyond

Einige der Aspekte, die Almond und Verba in ihrem 1963 publizierten Konzept zur *Political Culture* beziehungsweise *Civic Culture* (Almond/Verba 1963) aufgreifen, finden sich bereits bei Burckhardt, wenn auch in einem völlig anderen Zusammenhang. Burckhardts und Almond/Verbas Ansätze und Erkenntnisziele scheinen auf den ersten Blick grundverschieden: Hier wird versucht, das Werden von Geschichtlichem anhand von Erklärungskategorien, den Potenzen, erkenntlich zu machen, dort wird versucht, mit der Untersuchung politischer Einstellungen Aussagen über Kulturformen treffen zu können.<sup>12</sup> Die Bedingtheit von Politik und Kultur versteht Burckhardt als Machtspiel, das zeitweilig der einen Potenz mehr Wirkmacht zugesteht, zeitweilig der anderen. Zur Beschreibung von der Verfasstheit von Gemeinschaften gilt die Annahme, dass alle drei Potenzen wirkmächtig sind, jedoch, je nach Kontext, eine das Übergewicht über die andere erhalten kann. Mit seiner klaren Trennung von Politik und Kultur gelingt es Burckhardt nichtsdestoweniger, für bestimmte Zeiten Bedingtheiten herauszuarbeiten: Bedingtheit bei Burckhardt heißt vor allem die Dominanz der einen Potenz über die andere, in der Renaissance bedingt die Kultur die Politik, unter Louis XIV die Politik die Kultur. Was vereinfachend und zu holzschnittartig zu sein scheint, verhilft zu einer vorübergehenden Klarheit. Der Begriff der politischen Kultur verschleiert dagegen zunächst einmal mehr, als er Erkenntnis bringt, weil er keine klare Aussage darüber zu treffen vermag, was sich bedingt: Bedingt die Politik die Kultur oder die Kultur die Politik? Kommen die Einstellungen aufgrund eines historischen Gewordenseins zu Stande und bilden daher ein Kulturgut, das

12 Ich beziehe mich hier auf die Unterscheidung in *parochial culture*, *subject culture* und *participant culture*, die Almond/Verba als Ergebnis ihrer Untersuchung idealtypisch treffen.

sich bereits institutionalisiert und damit stabilisiert hat, oder handelt es sich um den wühlenden Geist, der Stabilitäten untergräbt? Gehen wir davon aus, dass Einstellungen als *patterns* bereits den Prozess des Gewordenseins durchlaufen und sich stabilisiert haben, bleibt trotzdem die Frage offen, zu welcher Potenz sie nun zuzuordnen wären.

Während Burckhardt die drei Potenzen sinnbildlich nebeneinander anordnet, sprechen die VorreiterInnen des Konzepts der politischen Kultur von einem „particular pattern of orientation to political action in which each political system is imbedded“ (Elazar 1966: 78, zitiert nach Formisano 2001: 397). Politik wäre demnach also eingebettet in Kultur und hier spezifisch in die politische Orientierung von Kultur. Verändert wird zum einen die Vorstellung von Kultur und Politik als Begrifflichkeiten, die Konzepte beschreiben; zum anderen findet eine Umdeutung des Verhältnisses von Kultur und Politik statt. Die politische Kultur wird demnach als eine „*internalisierte Instanz*“ (Schwelling 2001: 606, Hervorhebung im Original) gedeutet, die sich in Abgrenzung zu anderen kulturellen Ausprägungen auf die Einstellung von Subjekten zur Politik bezieht (vgl. Almond/Verba 1963: 14 f.). Dies würde in Anlehnung an Burckhardt bedeuten, dass Politik, bedingt durch Kultur, zu politischer Kultur wird. Für eine Einzelfallstudie erscheint mir die Herausstellung dieser Bedingtheit legitim zu sein, sie kann jedoch keinen Anspruch darauf erheben, zu einer Bedingung für universelle Konzepte politischer Kulturforschung zu werden. Formisano konstatiert, dass kaum eine wissenschaftliche Arbeit zur politischen Kultur gegeben habe, die das Konzept nicht auf den jeweiligen Einzelfall der Analyse zugeschnitten hätte.<sup>13</sup> In der Forderung, sich auf Einzelfälle zu konzentrieren, stimmt Burckhardt übrigens mit der neueren politischen Kulturforschung (vgl. Pickel/Pickel 2006: 130 f.) überein, denn das, was bei Burckhardt zunächst als philosophische oder weltgeschichtliche Betrachtungen erscheint, sind eher auf der Basis exemplarischer Fälle deduzierte Allgemeinheiten, die letztlich kaum abstrakte Geltungen entfalten können (vgl. Burckhardt 1978: 95).

Aber vielleicht ist gerade die Dynamik der Bedingtheiten eine sinnvolle Grundlage für Konzepte politischer Kulturforschung. Ein Konzept der politischen Kulturforschung muss sich entsprechend erstens über die Bedingtheiten seiner im Begriff sich vereinigenden Potenzen klar werden: Was wird wodurch bedingt? Es muss zweitens klar sein, dass sich eine politische Kultur nicht allein im Hinblick auf Politik und in Abtrennung von einer ‚allgemeinen‘ Kultur konstruieren lässt. Politische Kultur kann nicht gesondert von anderem kulturell zu Bestimmenden betrachtet werden.<sup>14</sup> Es ist gerade die Bedingtheit von Politik durch die allgemeine Kultur, durch Kunst, Geschichte, Essen und Trinken, präferierte Sportarten oder Vorabendserien, die die Einstellungen zu politischen Themen verknüpfen und in die sich alltägliche Politik hineinwebt, indem die Frage nach der Revision von Kinderbüchern zur Entfernung rassistischer Inhalte zu einem Politikum wird.<sup>15</sup> Politische

13 Einen gelungen, historisch orientierten Überblick über die Entwicklung des politischen Kulturkonzepts seit Almond und Verba gibt Formisano (2001).

14 Paul Lichterman verweist auf eine Unterscheidung zwischen dem Konzept der *Civic Culture*, das die allgemeine kulturelle Bedingtheit beinhaltet und *Political Culture*, das vor allem dann greife, wenn es um politische Forderungen gehe (Lichterman 2012: 208). So sinnvoll die grundsätzliche Unterscheidung sein mag, so wenig weiterführend erscheint die viel zu kurz greifende definitorische Zuschreibung.

15 Ich beziehe mich hier auf die Initiative, das ‚N-Wort‘ und andere diskriminierende Fremdbezeichnungen aus Kinderbüchern zu entfernen und die damit verbundene Debatte, die in den letzten Jahren losgetreten wurde (vgl. zum Beispiel Oetinger-Verlag zu Astrid Lindgren, 2009: <http://www.oetinger.de/verlag/haeufige-fragen/neger-und-zigeuner.html>)

Kultur bildet keine Potenz an sich, sondern sie entsteht in der Bedingtheit von Politik und Kultur: in einem Dazwischen oder einem Darüberhinaus (*Beyond*). Um das Dazwischen fassen zu können, ist es nützlich, Überlegungen darüber anzustellen, wie die beiden Potenzen zueinander stehen, sie trotz ihrer faktischen Unabgrenzbarkeit abzugrenzen. Nicht immer gestalten sich die Dinge, wie sie scheinen, und deshalb ist nicht immer klar, was sich wie bedingt. So wie Macht im Sinne beispielsweise Foucaults nichts ist, was jemand *hat*, sondern was im Dazwischen wirkmächtiger Diskurse fließend entsteht, ist politische Kultur drittens nie vordiskursiv, sondern die sie betreffende Forschung muss sich der Konstruiertheit der Kultur als Bedingtheit bewusst werden. Einstellungen zu oder Vorstellungen von bestimmten politischen Phänomenen sind an sich nicht natürlich, sondern bedingen sich durch ihre jeweiligen Kontexte. So hat man nicht einfach eine Einstellung, sondern in die Einstellung selbst fließt die Vorstellung *von der* Einstellung mit ein.

Die Weigerung der politischen Kulturforschung zur Universalisierbarkeit wird dann zur Stärke, wenn die Bedingtheiten des Dazwischen, des Verhältnisses zu einer allgemeinen Kultur als auch der diskursiven Konstruiertheit der Bedingtheiten für den Einzelfall variabel bleiben.<sup>16</sup> Damit plädiere ich am Rande für ein weiteres *Beyond*, das hier darüber hinaus meint – eine neuere politische Kulturforschung sollte sich längerfristig von ihren zu stark auf Quantität setzenden und systematisierenden Wurzeln im Sinne Almonds und Verbas lösen, um sich in stärker qualitativ argumentierenden Einzelfallstudien<sup>17</sup> interessanten Bedingtheiten zu widmen, wie dies beispielsweise Andreas Dörner oder Paula Diehl getan haben.

### 3.2. Variabilität als zweites Beyond

Die Übersetzung, die ich zu Anfang vorgenommen habe, dass Staat bei Burckhardt wie Politik im Konzept der politischen Kulturforschung gelesen werden kann, bedingt die Möglichkeit, Politik im Sinne einer relativ stabilen ontologischen Ebene zu lesen und das Kulturelle in Anlehnung an Burckhardt aber im Sinne von Chantal Mouffe als ontische Ebene, was in hegemonialer Weise, aber nicht immer agonistisch ausgehandelt wird.<sup>18</sup> Während Mouffe die Politik und das Politische in ähnlicher Weise miteinander kontrastiert (vgl. Mouffe 2007: 16), hat sie zusammen mit Ernesto Laclau das Politische und das Soziale so voneinander abgegrenzt (vgl. Laclau/Mouffe 1991), dass das die Politik betreffende Konzept sich als relativ stabile Instanz erweist, die zwar immer verhandelbar ist, aber als fleischgewordener Aushandlungsprozess sich beispielsweise in Institutionen widerspiegelt. Das Variable bleibt bei Laclau/Mouffe das Soziale, das ich hier um das Kulturelle erweitern möchte, nicht im Gegensatz zum Sozialen, sondern sowohl als dessen Präliminarie als auch als dessen Unterkategorie. Bedingung für die Dynamik des Sozialen

16 Mit dieser Einschätzung richte ich mich explizit gegen einzelne Kriterien des von Stephen Chilton aufgestellten Neun-Punkte-Katalogs für Politische Kulturforschung. Er hat unter anderem als Kriterium für eine sinnvolle Theoriebildung in Bezug auf Politische Kulturforschung ihre „unrestricted applicability“, also ‚uneingeschränkte Anwendbarkeit‘, auf alle Studien der politischen Kulturforschung hervorgehoben (Chilton 1988: 423).

17 Dabei können auch Einzelfallstudien quantitativ argumentieren; es geht hier weniger um eine vollständige Ablehnung dieser wissenschaftlichen Stoßrichtung als vielmehr um eine Fokussierung kleinerer Bereiche, die dafür aber die Kontexte weitreichend berücksichtigen können.

18 Der Begriff ‚Agonismus‘ geht auf Chantal Mouffe zurück, die ihn in Abgrenzung zu Antagonismus als produktive Gegnerschaft entwirft.

ist bei Mouffe das agonistische Modell der Gegnerschaft von miteinander konkurrierenden Gruppen, die sich temporär zu einer bestimmten Thematik als Einheit mit einer gemeinsamen Forderung zusammenfinden. So wie das Soziale verhandelbar ist, wie es verschiedene Forderungen aus verschiedenen politischen Lagern gibt, so steht auch die Kultur nicht als gegebene oder vermeintlich gewachsene Größe im Raum, sondern ist ebenso Aushandlungsprozessen, also dem Diskursiven – zwischen dem Politischen und dem Kulturellen – unterworfen. Der Geist ist ein Wühler, der sich an der Kultur als Potenz besonders wohlfühlt – ihre Variabilität und Dynamik bedingt. Es sind nicht die kulturellen Kontinuitäten, sondern gerade die Diskontinuitäten, die für Burckhardt seine Zeit charakterisieren (vgl. Rüsen 1985: 239). Dies scheint jedoch nicht nur für das 19. Jahrhundert vorherrschendes Beschreibungsmerkmal zu sein, denn 2010 zeigt Jörg Rogge, dass die wissenschaftliche Terminologie in den verschiedenen Bereichen der Kulturforschung (Kulturwissenschaften, historische Kulturforschung, *Cultural Studies*) sich von „Kohärenzbegriffe[n]“ verabschiedet habe und stattdessen „Ausdrücke für Diskontinuität wie Differenz, Bruch, Schwelle, Übergang, Grenze“ verwende (Rogge 2010: 355). Burckhardt macht die Bedeutung der Diskontinuitäten am Konzept der geschichtlichen Krise fest, der er – neben vielen negativen Eigenschaften – einräumt, als neuer „Entwicklungsknoten“ zu fungieren (Burckhardt 1978: 188). Wenn das Kulturelle in der politischen Kulturforschung als das Variable zu bezeichnen ist und aufgrund der Schnelllebigkeit der (Post-)Moderne kaum mehr Zeit bleibt, aus dem Geist Kulturgut zu etablieren, dann könnte sich die Forschung, die auf einer Vorstellung von Kultur basiert, die Rituale, Bräuche und Sitten als Grundlage betrachtet, in einer Krise befinden. Diese Krise legt jedoch frei, was der Begriff der Kultur als gedachte Einheit einer abgrenzbaren und womöglich räumlich definierten Gemeinschaft bislang überdeckt hat.

### 3.3. Hybridität als drittes Beyond

Ein weiterer Zwischenraum, auf den bereits Burckhardt verwies und der im Kontext der politischen Kulturforschung aufgeworfen wurde, scheint das Verhältnis des „self“ as political actor“ (Almond/Verba 1963: 15) zu seiner Umwelt zu sein, das einerseits die Handlungsfähigkeit des Individuums betont und andererseits seine Prägung durch den kulturellen Kontext anspricht. So spielt auch in neueren Konzepten zur politischen Kulturforschung das Verhältnis vom Individuum zu seiner Kultur beziehungsweise seinem politischen System eine herausragende Rolle. Dem würde Burckhardt mitnichten widersprechen, denn auch für ihn fließt der Geist in Form von Kulturgut durch die Denkweisen des jeweils gegenwärtigen, dynamischen Geistes. Was sich bei Burckhardt in der Genialität einzelner Kulturschaffender ausdrückt, versuchen die empirischen Studien im Sinne Almonds und Verbas anhand von Einstellungen zu beziehungsweise ‚Vorstellungen‘ von (vgl. Rohe, zitiert nach Greiffenhagen 2009: 17–20) bestimmten Themenkomplexen oder politischen Konzepten zu messen.

Es geht dabei nicht um die Einstellung von Einzelnen, sondern um das Vorhandensein von etwas, dass Aussagen Einzelner derart kollektiviert, dass sie als politische Kultur gedeutet werden können. Die Analyse kollektivierter Einstellungen setzt ihre Abgrenzbarkeit, wenn auch nicht notwendigerweise Abgeschlossenheit, zunächst einmal voraus. Ebenso wie Demokratie sich auf den *demos* bezieht, bezieht sich Kultur auf spezifische *Kulturräume*, die, wenn auch nicht territorialräumlich, so doch als ‚irgendwie als Einheit

erkennbare Entitäten‘ ersichtlich sein müssen, zumindest dann, wenn man sie wissenschaftlich untersuchen will. Die Schaffung von Kulturräumen funktioniert nur unter der Bedingung eines konstitutiven Außens, das das Innere als temporäre Einheit definiert. Nur in der Differenz zu anderen Identitäten können imaginierte Identitäten Gemeinschaften belastbar vereinen, wenn auch nur temporär. Das Subjekt ordnet sich in der Regel verschiedenen Identitäten zu oder wird diesen durch hegemonialen Ausschluss zugeordnet. Als Beispiele für mögliche Kategorisierungen von Identität führt Bhabha „Rasse, Geschlecht, Generation, institutionelle Verortung, geopolitischer Raum, sexuelle Orientierung“ (Bhabha 1997a: 124) an. Diese Mehrfachverortung der Subjekte führt zur Entstehung von „Zwischenräumen“ oder dritten Räumen (*third spaces*), in denen Repräsentation und Machtaneignung ausgehandelt werden müssen (vgl. Bhabha 2011: 327). In diesen Zwischenräumen gibt es „diesseits der Psychose des patriotischen Enthusiasmus überwältigende Belege für das transnationalere und ‚übersetzbarere‘ Phänomen der Hybridität imaginärer Gemeinschaften“ (Bhabha 1997a: 129). Die Hybridität oder Heterogenität von Subjekten bedingt die Heterogenität von Gemeinschaften, die hegemoniale Deutungsmacht ermittelt, aber Subkulturen in einigermaßen pluralistisch-demokratischen Gemeinwesen zulässt oder zulassen kann. Dabei kommt es Bhabha in der *Verortung der Kultur* wesentlich auf das exilierte Subjekt an, das sich in der Hybridität zwischen einem Innen und einem Außen befindet, das weder als Eigenes noch als Anderes, weder zur Differenz noch zur Identität verortet werden kann. Der Zwischenraum, der hier entsteht, vermittelt den Eindruck des *Beyond*, das sich zwischen dem Individuum und seiner kulturellen und/oder politischen Struktur konstituiert. Die Struktur kann internalisiert sein, aber ebenso gut als fremd und äußerlich empfunden werden. Entsprechend können „essentialistische Vorstellungen [...] von Kulturen als weitgehend geschlossenen Systemen“ (Vasilache 2003/2004: 92) beziehungsweise Potenzen im Sinne Burckhardts nicht aufrechterhalten werden, sondern müssen analog zu den von Benedict Anderson (1983) erkannten *imagined communities* als imaginiert und brüchig dechiffriert werden. „Die Ambivalenz des ‚Dritten‘ eröffnet bei Bhabha einen metaphorischen Zwischenraum, der als Raum der kulturellen Aussage und Identifikation binäre Kategorisierungen unterläuft. Als kulturtheoretisches Modell lenkt der ‚Dritte Raum‘ auf metaphorische Weise das Augenmerk auf die ‚Verortung‘ kultureller Identitäten“ (Rath 2010: 140), die von Bhabha – so Rath – weniger räumlich als vielmehr zeitlich zu verstehen sind (vgl. ebd.), worauf ich noch zurückkommen werde. Die Identifikationsgefüge der Menschen werden als im steten Wandel begriffen. Bei der Frage der Vermittlung zwischen der Struktur und dem Individuum gilt es daher immer auch zu fragen, welche Struktur beschrieben wird und welche Zugehörigkeitsmerkmale das jeweilige Individuum eigentlich markieren. Rath weist aber auch auf die Studien hin, die der Metaphorik Bhabhas gesellschaftliche und politische Realitätsferne vorgeworfen haben (vgl. ebd.: 142). Ob hybriden Identitäten tatsächlich von einem *third space* ausgehend das Sprechen<sup>19</sup> ermöglicht wird, spielt für die Frage der Selbstermächtigung von Subjekten eine entscheidende Rolle, die bei der Betrachtung politischer Kulturen insofern Relevanz entwickelt, als dass Subjekte, die in ihrer Hybridität verkannt werden, ein weiteres Mal implizit zum Schweigen gebracht werden. Es ist also sowohl bedeutsam, *ob* gesprochen werden kann, als auch, dass das, *was* gesagt wird, nicht von der Hybridität der Identität gelöst werden kann. Sprechen können hat viel mit Gehört- und Ernst-genommen-Werden zu tun, daher wird die Einbeziehung der Hybridität von Subjek-

---

19 Vergleiche Spivak (2011).

ten zu einer dringlichen Forderung an die politische Kulturforschung, die sich von Vorstellungen homogener Gemeinschaften in einer Postnationale trennt.

Trotz der oben herausgestellten Spontaneität und der Nähe der Potenz Kultur zum dynamisierenden Geist blieb bei Burckhardt die tendenzielle Homogenität und Abgrenzbarkeit beispielsweise zu anderen Kulturen oder innerhalb einer Kultur von Hochkultur zur Alltagskultur erhalten. Er bleibt hier als Historist des 19. Jahrhunderts der Vorstellung von eingrenzenden Kulturräumen verhaftet, verweist aber schon auf ihre Transkulturalität und Verschiedenheit innerhalb eines Kulturraums.<sup>20</sup> Insofern aber nicht nur horizontale und vertikale Unterschiede von Kulturalität bestehen, also Verquickungen und Abgrenzungen zwischen sogenannter Hoch-, Pop- und Alltagskultur (horizontal) beziehungsweise zwischen Kulturaspekten an unterschiedlichen Orten der Welt (vertikal), kommt es zu einem Kreuz und Quer kultureller Einschreibungen von Subjekten, die wesentlich mehr Zwischenräume öffnen, als sie schließen. Das war schon zu Burckhardts Zeiten der Fall und ist es – angesichts sich vereinfachender Mobilitäten – im 21. Jahrhundert umso mehr.

Für die politische Kulturforschung bedeutet die konstatierte Mehrfachverortung von Subjekten, dass Subjekte immer relational und kontextuell<sup>21</sup> zu bestimmen sind. Relational sowohl innerhalb konstruierter Kulturräume zu den Überlappungen mit anderen kulturellen Identitäten des gleichen Subjekts als auch in Abgrenzung oder Übereinkunft des Subjekts zu anderen Subjekten des gleichen oder eines anderen Kulturraums. Kontextuell heißt: unter Berücksichtigung historischer und jeweils gegenwärtiger Rahmenbedingungen. Im Rahmen intersektionaler und interdependenter Studien ist bereits auf den inneren Zusammenhang der Mehrfachwirkung von verschiedenen identitären Zuschreibungen hingewiesen worden, der möglicherweise entstehende Einstellungen zu Politik oder Anschauungen über dieselbe nicht durch einfache Kausalketten erklären lässt. Die Überlappung von Identitäten oder zugewiesenen Identitäten in ihrer Relationalität und Kontextualität kann verschiedenerlei Auswirkungen haben. Sie kann zu interdependenten Hegemonialzuschreibungen ebenso führen wie zu interdependenten Unterdrückungszuschreibungen, oder sie kann Subjekte in sich spalten, weil ihnen jeweils kontextuell eine hegemoniale oder eine unterdrückte Identität zugesprochen wird.<sup>22</sup> Das, was wühlender Geist war und zum Kulturgut geworden ist, mag aufgrund althergebrachter Vorstellungen noch die Ideologie<sup>23</sup> einer ‚Leitkultur‘ beinhalten, die Annahme einer stabilen Potenz, doch der spontane und dynamisierende Geist hat diese Stabilität bereits unterhöhlt und kann fort-schreiten nur mit der Porösität und Offenheit hybrider Identitäten: Aus einem Geist wer-

20 Zwar sieht Burckhardt diese Weltkultur nicht als ein einvernehmlich gewachsenes und unveränderliches Phänomen an, sondern verweist vielmehr auf ihre Entstehungsgeschichte im – durch Handel bedingten – Kulturkontakt, der sowohl „Nacheiferung“ als auch „bloßen Austausch“ ermöglichte. Diesen Austausch sieht er nicht nur horizontal zwischen Staaten und Kulturkreisen, sondern auch vertikal, innerhalb von Gesellschaften in wechselseitiger Beeinflussung zwischen oben und unten, Hochkultur, Technik und Populärkultur. Den Begriff der Populärkultur verwendet er zwar nicht, spricht aber von der Berührung durch Geselligkeit bei „Aufrechterhaltung der Stände“. Aus seinem Weltbild heraus ist die Beschreibung von Staaten und Kulturräumen als mehr oder weniger abgeschlossene Systeme unproblematisch.

21 Auch Barbara Schwelling verweist auf „Beziehungen“ und „Zusammenhänge“, allerdings in Bezug auf „kulturelle Phänomene“. Sie leitet dieses auch nicht aus Agonismen ab, sondern basiert ihre Ideen auf der „*pattern*-Idee“ von Ruth Benedict (Schwelling 2001: 614 f.).

22 Um diesen Zuschreibungskategorien gerecht zu werden, könnte sich ein Blick in Theorien des Kritischen Okzidentalismus, der Critical Whiteness Studies, Feministische oder Queer Theorien anbieten.

23 Ideologie wird in diesem Aufsatz im Marx’schen Sinne verstanden, ohne an dieser Stelle jedoch eine weiterführende Ideologiediskussion führen zu wollen.

den Geister. Die Pluralität der Geister hat entgegen ihrer Mehrdeutigkeit aber durchaus nichts Erschreckendes, sondern eröffnet ein dynamisches Feld von kulturellem Agonismus. Sicherlich gibt es hegemoniale Stabilitäten, sie gehören für viele Menschen zu ihrem Alltag in Unterdrückung, die Frage ist jedoch, welcher Raum diesen Stabilitäten eingeräumt wird und wie stabil und vor allem dauerhaft sie angesichts ihrer Hybridität eigentlich sind.

Für eine politische Kulturforschung legt die Heterogenität des Subjekts innerhalb einer ebenso heterogenen Vorstellung von Kultur den Einzug zusätzlicher Komplexitätsebenen nahe, die die Beschreibbarkeit von möglicherweise auftretenden Phänomenen nicht eben erleichtern. Andererseits führt die Nichtberücksichtigung der Heterogenität von Subjekten zu unsachgemäßen Verkürzungen, die zwar mögliche Trends innerhalb von Kulturräumen aufzeigen können, deren Aussagefähigkeit sich jedoch – durch die verkürzte Wahrnehmung auf ausgesuchte Identitäten – beschränkt. Der Einwand Bettina Westles<sup>24</sup>, es komme auf das jeweilige Untersuchungsinteresse an, ob Teil- und/oder Subkulturen berücksichtigt werden, hebeln den Vorwurf der Homogenisierungstendenzen nicht aus. Sie verweist dabei auf einen späteren Aufsatz Almonds von 1968, in dem dieser von „typischen, dominanten Orientierungsmustern“ gesprochen habe, was ja beinhaltet, dass es auch „weniger dominante, untypischere Orientierungsmuster“ gebe (Westle 2009: 28, Hervorhebung im Original). Allein die Frage, was typisch sein soll, wirft uns auf die Leitkulturdiskussion zurück, während die Dominanz von Orientierungsmustern ja gerade abhängig von bestimmten Gruppenzugehörigkeiten empfunden wird, was nicht in Abrede stellt, dass es dominante Orientierungsmuster geben kann, aber diese bilden keine stabile Potenz. Was hier missverstanden wird, ist die Rolle des *frame* oder Rahmens. Es ist nicht nur die Frage, wie *frames* entstehen, sondern auch wie sie aussehen. Die Annahme, der *frame* sei durch typische, dominante Orientierungsmuster zu bestimmen, schlägt fehl, denn die Hybridität selbst bestimmt das Erscheinungsbild des Rahmens. Er ist an sich brüchig und offen, umschließt, aber öffnet und lässt entweichen. Der Geist als Kulturgut ist immer schon wieder verbunden mit dem Geist, der verändert, insofern verändert der Rahmen schon seine Form, bevor er sich stabilisiert hat. Dies bedingt seine Kontingenz (vgl. Bhabha 2011: 327). Hybridität bleibt für Bhabha unrepräsentierbar, und zwar in der von Spivak aufgezeigten Doppelbedeutung: in Darstellung beziehungsweise Vorstellung und als Sprechen für Jemanden (vgl. Spivak 2011: 29). Hybridität ist weder politisch repräsentierbar noch darstellbar und als solche auch nicht theoretisch fassbar.

### 3.4. Kollektivierung als viertes Beyond

Die vorangegangenen Ausführungen werfen die Frage auf, ob angesichts nicht eindeutig identifizierbarer Räume überhaupt politische Kulturforschung betrieben werden kann, die diese Räume beispielsweise zum Zweck der Vergleichbarkeit als gegeben voraussetzt. Durch die soeben dargelegte Heterogenität von Subjekten ergibt sich aber die Problematik, Gemeinschaft als Untersuchungsfeld einer politischen Kulturforschung überhaupt zu denken, denn sie beinhaltet eine „radikale Revision des Begriffs der menschlichen Gemeinschaft selbst“ (Bhabha 1997a: 130).

24 Bettina Westle hat gemeinsam mit Oscar Gabriel ein Einführungswerk zur Politischen Kultur verfasst (vgl. Westle/Gabriel 2009).

Hier kann Burckhardt zunächst nicht weiterhelfen, denn sein Weltbild ist von der Vorstellung einer „Weltkultur im 19. Jahrhundert“ (Burckhardt 1978: 68) geprägt, die sich sowohl durch seinen Eurozentrismus auszeichnet als auch vom Gedanken des ‚Volkstums‘ als Ursprung staatlicher und kultureller Zusammenschlüsse. Die Zeit der großen Erzählungen, in denen sich der Geist als Kulturgut einfrisst, ist – so scheint es – in der Postmoderne vorbei (vgl. Lyotard 1986: 13 ff.). Lyotard hinterfragte insbesondere die Fortschritts- und Vernunftsgläubigkeit aus der großen Erzählung der Aufklärung sowie den Hegel’schen Idealismus. Anderson hat zusätzlich das Konzept der Nation als Konstrukt entlarvt, dem das Konstrukt ‚Kultur‘ nebenzuordnen ist. Ein ‚Kampf der Kulturen‘ ist ein Kampf um Ideologien und also von außen an Gemeinschaften herangetragene Konzepte, der von einer Vorstellung von Kultur als historisch gewachsener Gesamtheit nur wenig überlässt. Insofern muten Systematisierungen (vgl. Fußnote 10), Zuschreibungen und Vergleiche merkwürdig anachronistisch an. So schreiben Greiffenhagen/Greiffenhagen noch 2002 in ihrer Definition zur politischen Kultur: „*Politische Kulturforschung lebt vom Vergleich*. [...] Man vergleicht verschiedene politikgeschichtliche Phasen eines Volkes, gleichzeitig vergleicht man verschiedene nationale Kulturen“ (Greiffenhagen/Greiffenhagen 2002: 389, Hervorhebung im Original). In dieser Beschreibung werden gleich drei Zuschreibungen oder *frames* unhinterfragt verwendet: ‚Volk‘, ‚Nation‘ und ‚Kultur‘. Aber die erste Frage, die sich stellen sollte, lautet „Where do frames or collective identities come from?“ (Lichterman 2012: 222).

Statt also nationale und/oder kulturelle Konstrukte heranzuziehen, um Analysebedingungen für Gemeinschaften denkbar zu machen, möchte ich auf Bhabhas Begriff der Temporalität zurückkommen. „Privates und Öffentliches, Vergangenheit und Gegenwart, Psyche und Gesellschaft entwickeln eine Zwischenintimität. [...] Diese Lebensbereiche werden durch ‚Zwischen‘-Zeitlichkeit verbunden“ (Bhabha 1997a: 141). Kollektives Gedächtnis, kollektive Identität oder auch kollektiver Ethos sind Konzepte, die seit den Arbeiten von Maurice Halbwachs (1939) und Jan Assmann (1992) in der Forschung präsent sind, doch Kollektivität an sich oder *per se* gibt es nicht (vgl. Jameson 1993: 34).<sup>25</sup> Susan Sontag führt aus: „Strictly speaking, there is no such thing as collective memory – part of the same family of spurious notions as collective guilt. But there is collective instruction. All memory is individual, unreproducible – it dies with each person. [...] Ideologies create substantiating archives of images which encapsulate common ideas of significance and trigger predictable thoughts, feelings“ (Sontag 2003: 85 f.). Mit der Betonung von Ideologien für die Herausbildung gemeinsamer und signifikanter Ideen verweist Sontag auf den bereits diskutierten Aspekt der Konstruiertheit von Einstellungen, die nicht als natürliche einheitsstiftende Voraussetzungen gedeutet werden können. Ideologien aber können Gemeinschaften auf Zeit begründen. Ideologiekritisch führt Judith Butler in ihren Ausführungen zum kollektiven Ethos und unter Rückgriff auf Adornos Moralphilosophie an: „[T]he collective ethos instrumentalizes violence to maintain the appearance of its collectivity“ (Butler 2005: 4 f.). Sie geht also noch einen Schritt weiter und sieht in der Auflösung vormals als natürlich empfundener Gemeinschaften wie ‚Nation‘, ‚Kultur‘ oder ‚Klasse‘ immer schon den Akt der gewaltsamen Kollektivierung. Wenn aber die Kollektivierung an sich bereits als von außen oktroyiert empfunden wird, macht es dann Sinn,

25 Bhabha grenzt sich in seinem Text *Wie das Neue in die Welt kommt* stark von Fredric Jamesons Fokussierung auf die Differenzkategorie ‚Klasse‘ ab. Auf diese interessante Auseinandersetzung kann hier nicht weiter eingegangen werden (Bhabha 2011: bes. 331 f.).

nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu anderen ebenso gewaltsam zustande gekommenen Gemeinschaften zu fragen?

Gewalt muss hier differenziert werden, es geht nicht um die gewaltsame Gemeinschaft zusammengepferchter Gallionsklaven, sondern um den Aspekt der ‚Nicht-Natürlichkeit‘ von Gemeinschaften: Dies kann ein Kinopublikum ebenso sein wie ein Wahlvolk oder wie Teilnehmende an einem Symposium. Es kann sich um eine Eintagsfliege handeln, wie sie sich in der Bild-Überschrift „Wir sind Papst“ vom 20. April 2005 zeigt, sich über ein paar Wochen hinziehen wie im ‚Sommermärchen‘ während der Fußball-WM in Deutschland oder über ein paar Jahre beispielsweise in Kriegszeiten. Es wird eine Form von Gemeinschaft erzeugt, die hybride Subjekte temporär kollektiviert oder in der sich hybride Subjekte temporär kollektivieren. An dieser Stelle verlasse ich Bhabhas Definitionen von Zeitlichkeit, der Minoritäten und Majoritäten auf ungleichzeitigen Ebenen einordnet (vgl. Bonz/Struve 2011: 133). Temporäre Kollektivierungen sind trotz der Hybridität der Subjekte denkbar, auch wenn die Motivationen, Interessen und Ziele der Mitglieder dieser zeitlich begrenzten Gemeinschaften weit voneinander abweichen können, je nachdem, ob sie Minoritäten oder Majoritäten angehören oder sich sonst differenzieren. Lichterman schlägt vor, sich weniger auf Institutionen als vielmehr auf Aktionen als Lösung des Kollektivierungsproblems zu fokussieren (vgl. Lichterman 2012: 212). Eine Aktion wie beispielsweise eine Demonstration kann politische AkteurInnen kollektivieren, nicht vollständig kontextunabhängig, aber doch über Länder-, Klassen- und ‚Rasse‘-Grenzen hinaus, wie die *Occupy*-Bewegung zeigt. Interessanter als die Frage einer Systematisierung wäre in diesem Beispiel, die Motivation der hybriden Subjekte zu hinterfragen, die sich weder unter einem politischen Überbau vereinen, noch klare gemeinsame Ziele haben.

Für Burckhardt gibt es zwar den eindeutigen Rahmen einer ‚Volkskultur‘, doch würde er die Entstehung von Kulturellem mit dem Begriff der ‚Geselligkeit‘ (Burckhardt 1978: 126) beschreiben, die im Umfeld „freier, geistiger Tauschplätze“ gegeben ist (ebd.: 123 ff.). Diese definiert er gerade nicht als der Politik entgegenstehende Bewegung, die nur der Unterhaltung diene, sondern gerade in der Geselligkeit stellt sich „klarer als sonst irgendwo die Wechselwirkung zwischen dem Allgemeinen und den Individuen dar“ (ebd.: 126). In der aus freien Stücken gewählten Geselligkeit, die also nicht auf Ideologie beruht wie Konzepte von Nation oder Kultur, denn diese sind nicht frei gewählt, in dieser Geselligkeit befindet sich die Kollektivierung als *Beyond*, als Zusammenspiel zwischen handelnden Subjekten und der sie umgebenden Struktur. Die Geselligkeit weist wiederum zurück auf die verschiedenen Identitätskonstitutionen der einzelnen Subjekte, die sich verschiedenen Gemeinschaften zugehörig fühlen können, woraus sich durchaus individuelle „Wirklichkeitskonstruktionen“ ergeben und die sich aufgrund „handlungsmotivierender“ Faktoren zu eben dieser Form von Geselligkeit entschieden haben und nicht zu einer anderen (vgl. Pesch 2000: 169 ff.). Hier könnte sich ein möglicher Zugang für die politische Kulturforschung eröffnen, der danach fragt, wie es zu dieser oder jener Kollektivierung beziehungsweise Geselligkeit überhaupt gekommen ist, um die Bedeutung der Zusammenkunft aus der handlungsorientierten Motivation heraus zu erschließen.

#### 4. Auswege über Umwege

Die vier *Beyonds* der Bedingtheit, der Variabilität, der Hybridität und der Kollektivierung zu beschreiben, soll vor allem eines bewirken: Eine Sensibilisierung der politischen Kulturforschung für theoretische Belange jenseits einer empirischen Sozialforschung, die auf Operationalisierung von Theoremen eher bedacht zu sein scheint als auf die Belastbarkeit ihrer theoretischen Voraussetzungen. Komplexität zu reduzieren, indem Systematiken versucht werden, scheint mir die *Beyonds*, als Dazwischen und als Darüberhinaus, auszublenzen. Einzelfallanalysen zu politischen Kulturen sind jedoch möglich, wenn – neben sicherlich noch weiteren, jeweils zu bestimmenden Aspekten – dieses Dazwischen Beachtung findet: wenn also zunächst die Bedingtheit von Politik und Kultur bestimmt wird, indem das untrennbar scheinende Konzept der politischen Kultur getrennt wird, um die Potenzen oder Wirkmächtfelder in ihrem Verhältnis zu betrachten. Aus „Waddehadeduddeda“<sup>26</sup> muss Klarheit und Differenzierung werden. Für eine moderne politische Kulturforschung gilt es, die Potenz der Kultur um ihre Variabilität zu erweitern, um sie so als Potenz im eigentlichen Wortsinn, als Mächtige, zu begreifen, die sich ihrer Instabilität bewusst ist. Wenn die Variabilität der Kultur als instabile Potenz (Burckhardt) oder Instanz (Laclau/Mouffe) zur Voraussetzung der weiteren Überlegungen wird, dann muss die Hybridität der handelnden Subjekte Anerkennung und Berücksichtigung in den Fallstudien finden, um sich dann viertens von konstruierten Großprojekten wie Nationalkulturen zu befreien und die Temporalität von Kollektivierung ins Zentrum zu stellen. Es sind die Geister, die im Dazwischen wühlen, die die politische Kulturforschung vorantreiben können. Dann muss man gar nicht einen ganzen Pudding zweckentfremden, sondern kann an kleinen theoretischen Portionen die Zusammensetzung der Zutaten und ihre Zubereitung in Augenschein nehmen.

#### Literatur

- Almond, Gabriel A. / Verba, Sidney, 1963: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London
- Bhabha, Homi K., 1997a, Verortungen der Kultur. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Stauffenberg Discussion, Band 4*, Tübingen, 123–148.
- Bhabha, Homi K., 1997b, DissemiNation, Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation. In: Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius / Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Stauffenberg Discussion, Band 4*, Tübingen, 149–194.
- Bhabha, Homi K., 2011: Wie das Neue in die Welt kommt. In: Ders., *Die Verortung der Kultur. Stauffenberg Discussion, Band 5*, 317–352.
- Bonz, Jochen / Struve, Karen, 2011: Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In: Stephan Moebius / Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage, Wiesbaden, 132–145.
- Burckhardt, Jacob, 1978 [1905]: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart.
- Butler, Judith, 2005: *Giving an Account of Oneself*, New York.

26 Bei „Waddehadeduddeda“ handelt es sich um ein Lied, das Stefan Raab für den *Eurovision Song Contest* 2000 geschrieben hat.

- Chilton, Stephen, 1988: Defining Political Culture. In: *The Western Political Quarterly* 41, 419–445.
- Drichel, Simone, 2008: The Time of Hybridity. In: *Philosophy Social Criticism* 34, 587–615.
- Formisano, Ronald P., 2001: The Concept of Political Culture. In: *Journal of Interdisciplinary History* 31, 393–426.
- Greiffenhagen, Sylvia, 2009: Theorie(n) der Politischen Kultur. In: Samuel Salzborn (Hg.), *Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Frankfurt (Main) / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 11–30.
- Greiffenhagen, Martin / Greiffenhagen, Sylvia, 2002: *Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*, 2., völlig überarbeitete und aktualisierte Auflage, Opladen.
- Günther, Horst, 1997: *Der Geist ist ein Wähler. Über Jacob Burckhardt*, Frankfurt (Main).
- Hardtwig, Wolfgang, 2011: *Politische Kultur der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen.
- Hinde, John R., 2000: *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal / Kingston / London / Ithaka.
- Jameson, Fredric, 1993: On Cultural Studies. In: *Social Text* 34, 17–52.
- Kaase, Max, 1983: Sinn oder Unsinn des Konzepts Politische Kultur für die Vergleichende Politikforschung, oder auch: Der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln. In: Ders. / Hans Dieter Klingemann (Hg.), *Wahlen und politisches System. Analysen aus Anlaß der Bundestagswahl*, Opladen, 144–171.
- Laclau, Ernesto, 2007: Ideologie und Postmarxismus. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld, 25–40.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1991: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lane, Ruth, 1992: Political Culture: „Residual Category or General Theory?“ In: *Comparative Political Studies* 25, 362–386.
- Lichterman, Paul, 2012: Reinventing the Concept of Civic Culture. In: *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, Oxford, 207–231.
- Lyotard, Jean-François, 1986: *Das postmoderne Wissen*, Graz / Wien.
- Mouffe, Chantal, 2007a: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2007b: Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld, 41–55.
- Newman, Saul, 2002: Constructing Political Culture Theory. *The Political Science of Ronald Inglehart*. In: *Politics & Policy* 30, 597–622.
- Noll, Thomas, 1997: *Vom Glück der Gelehrten. Versuch über Jacob Burckhardt*, Göttingen Oetinger-Verlag zu Astrid Lindgren, 2009: <http://www.oetinger.de/verlag/haeufige-fragen/neger-und-zigeuner.html>, 27.02.2013.
- Opielka, Michael, 2006: Politische Kultur – Zur Aktualität eines Theorieprogramms. In: *Sozial* 11, 45–50.
- Papathanassiou, Vassilios, 1982: *Kulturwissenschaftliche Ansätze in den Werken von Jacob Burckhardt*, Saarbrücken.
- Pesch, Volker, 2000: *Handlungstheorie und Politische Kultur*, Wiesbaden.
- Pettenkofer, Andreas, 2002: Mythischer Diskurs / Symbolische Form. Zur Unvollständigkeit des ‚cultural turn‘ in der Politischen Soziologie. In: *Zeitschrift für Soziologie* 31, 451–471.
- Pickel, Susanne / Pickel, Gert, 2006: *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden*, Wiesbaden.
- Rath, Gudrun, 2010: ‚Hybridität‘ und ‚Dritter Raum‘. *Displacements* postkolonialer Modelle. In: Eva Eßlinger / Tobias Schlechtriemen / Doris Schweitzer / Alexander Zons (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt (Main), 137–149.
- Reisinger, William M., 1995: The Renaissance of a Rubric: Political Culture as Concept and Theory. In: *International Journal of Public Opinion* 7, 328–352.
- Rogge, Jörg, 2010: Historische Kulturwissenschaften. Eine Zusammenfassung der Beiträge und konzeptionellen Überlegungen. In: Jan Kusber (Hg.), *Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven*, Bielefeld, 351–379.
- Rohe, Karl, 1994: Politische Kultur – Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts. In: Oskar Niedermayer / Klaus von Beyme (Hg.), *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, 1–21

- Salzborn, Samuel, 2009: Der Vergleich politischer Kulturen. Theorien, Konzepte und Methoden. In: Ders. (Hg.), Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Frankfurt (Main) / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 45–60.
- Sammer, Marianne, 1994: Intuitive Kulturgeschichtsschreibung. Ein Versuch zum Verhältnis von Geschichtsdanken und kulturhistorischer Methode bei Jacob Burckhardt, Kulturgeschichtliche Forschungen Band 19, München.
- Schulin, Ernst, 1983: Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre. Zu seiner Vorlesung über das Studium der Geschichte (den Weltgeschichtlichen Betrachtungen). In: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophischhistorische Klasse Bericht 2, Heidelberg, 5–30.
- Schwelling, Birgit, 2001: Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der politischen Kulturforschung nach dem „cultural turn“. In: Zeitschrift für Politikwissenschaft 11, 601–630.
- Scott, David, 2003: Culture in Political Theory. In: Political Theory 31, 92–115.
- Siebert, Irmgard, 1991: Jacob Burckhardt. Studien zur Kunst- und Kulturgeschichtsschreibung, Basel.
- Sigurdson, Richard, 2004: Jacob Burckhardt's Social and Political Thought, Toronto / Buffalo / London.
- Sontag, Susan, 2003: Regarding the Pain of Others, New York.
- Spivak, Gayatri C., 2011: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien / Berlin.
- Vasilache, Andreas, 2003/2004: Ethischer Universalismus und die Vielfalt von Kulturen. Zur Geltungsmöglichkeit und Legitimierung von universellen Werten jenseits der Relativität kultureller Begründungsversuche. In: WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien 41, 91–106.
- Westle, Bettina, 2009: Rezeptionsgeschichte des Konzepts der politischen Kultur. In: Dies. / Oscar W. Gabriel (Hg.), Politische Kultur, Baden-Baden, 24–39.