

2. Kulturanalytische Forschung zwischen Poststrukturalismus, Praxeologie und Systemtheorie

Meine Forschung bewegt sich im Feld neuer Kulturtheorien bzw. im Rahmen eines kulturanalytischen Forschungsprogramms (Reckwitz 2000, 2004 a; Moebius 2009: Teil V; Bonacker/Reckwitz 2007). Diese Verortung scheint mir nicht allein deshalb attraktiv und auch naheliegend, weil das Gros meiner Referenztheorien (Poststrukturalismus³⁹, verschiedene Studies⁴⁰, praxeologische Ansätze, soziologische Systemtheorie) einem entsprechenden Programm zugerechnet werden kann. Genauso wichtig ist, dass sie es ermöglicht, sich nicht einer Theorieschule, ja nicht einmal einer Disziplin zu verpflichten, quasi mit Haut und Haaren zu verschreiben. Denn handelt es sich bei aktueller kulturanalytischer Forschung – der Lesart von Andreas Reckwitz (2010: 183) folgend – um „ein ganzes Feld heuristischer Strategien und kulturwissenschaftlicher Analytiken“, wobei die Kultursoziologie „eine Klammer zwischen der Soziologie und den Kulturwissenschaften insgesamt bietet“, die sich „nicht an einen einzigen Autor oder eine einzelne, abgezielte Theorieschule heften“ kann. Ausgestellt ist damit selbstredend kein Freifahrtschein zum Eklektizismus, bleibt doch mindestens die Idee einer konsistenten Verknüpfung von (Erkenntnis-)Theorie, Methodologie und Methode zentral.⁴¹ Es geht vielmehr darum zu betonen, dass mit einem kulturanalytischen Forschungsprogramm trotz aller unleugbar bestehenden Differenzen im Detail bereits

39 Ich gehe mit Wrana et al. (2014: 225, Fn. 4) davon aus, dass Poststrukturalismus ein Konstrukt ist, „das weniger über die Summe der kanonisch genannten AutorInnen verständlich wird als vielmehr durch die Rezeptionsprozesse einer Disziplin“. Formuliert wird dies von den Autor_innen in Anlehnung an Johannes Angermüller.

40 Im Zuge meiner Forschung habe ich mich vor allem mit Cultural und Media Studies, (feministischen) Gender und Queer Studies, Postcolonial und Critical Whiteness Studies sowie Forschung zu Visual Culture auseinandergesetzt.

41 Diaz-Bone (2006: Abs. 4–6) folgend, wäre ein „methodologischer Holismus“ anzustreben: „[D]ie Trias von Theorie, Methodologie und Methode bildet einen ästhetischen Zusammenhang, weil letztere in ihren Formen und Prinzipien die Formen und Prinzipien der Theorie in sich wiederholen“ (Diaz-Bone 2006: Abs. 6). Wichtige Inspirationen hierzu bietet auch der von Kalthoff (2008) herausgegebene Sammelband „Theoretische Empirie. Die Relevanz qualitativer Forschung“.

eine Art überspannendes Dach existiert – „eine bestimmte Perspektive des Fragens und der Analyse“ (Reckwitz 2004 a: 1). Als gemeinsamer Nenner lässt sich dabei eine Perspektive oder auch Haltung ausmachen, die Nina Degele (2003: 23) mit dem etwas sperrigen und dennoch treffenden Begriff „Entselbstverständlichung“ benennt. Einige neuere kulturtheoretische Forschungsperspektiven können anschließend an Reckwitz (2004 a) zudem als Varianten einer *Kontingenzzperspektive* gefasst werden. Eine solche verfolgt die Aufgabe, die „Nicht-Notwendigkeit und Historizität“ menschlicher Praxis herauszustellen, indem sie die „impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen“ (Reckwitz 2004 a: 2) expliziert, die sich in Praxis ausdrücken und diese zuallererst ermöglichen.

In diesem Kapitel möchte ich mich an den drei zentralen Begriffen Differenz (Kap. 2.1), Kontingenz (Kap. 2.2) und Praxis (Kap. 2.3) orientiert dem Feld neuerer Kulturtheorien weiter nähern. Die somit eröffneten Begriffsfelder können aus meiner Sicht dabei helfen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Schnittmengen verschiedener kulturtheoretischer Angebote zu vergegenwärtigen. Darüber hinaus dient mir der Rekurs auf sie dazu, weiter herauszuarbeiten, wie meine eigene Perspektive verortet ist. Ich starte dabei bewusst mit Differenz und nicht Kontingenz. Denn sieht man genauer hin, teilen viele der in einem kulturanalytischen Programm (potentiell) zusammengefassten Forschungsperspektiven weniger ein einheitliches Verständnis dessen, wie und an welchen Stellen ihrer Forschung Kontingenz genau hineinspielt; vielmehr steht die konstruktivistisch informierte Einsicht in die Relevanz von Differenz- bzw. Unterscheidungspraxen am Anfang. Dies trifft zumindest auf die von mir berücksichtigten Theorieangebote und Forschungsperspektiven zu.

Als Referenztheorien in der Auseinandersetzung mit Differenz, Kontingenz und Praxis dienen mir neben (sozial-)konstruktivistischen und ethnographischen Ansätzen in der (Kultur-)Soziologie insbesondere folgende drei idealtypisch unterschiedenen Positionen: eine poststrukturalistische, eine praxeologische sowie eine systemtheoretische Forschungsperspektive und -haltung. Im Gegensatz zu dem vergleichsweise lebhaften Austausch zwischen poststrukturalistischen und praxistheoretischen Ansätzen findet im Rahmen eines kulturtheoretischen Paradigmas kaum eine Auseinandersetzung mit der soziologischen Systemtheorie statt – mit einem systemtheoretischen Konstruktivismus wie auch deren Annahme einer funktional differenzierten Gesellschaft.⁴² Nicht, dass zuletzt genannte Ideen nicht im-

42 Systemtheorie und mit ihr insbesondere das Theorem funktionaler Differenzierung werden oftmals als modernisierungstheoretische und „klassisch struktur-

mer wieder, vereinzelt, in eine Art Dialog mit anderen differenztheoretischen oder auch praxistheoretischen Perspektiven gebracht würden (Heintz/Tyrell 2014; Grizelj/Kirschstein 2014). Als kulturtheoretische Option oder als ein weiteres kulturanalytisches „Sensibilisierungsinstrument“ (Reckwitz 2010: 183) wird eine systemtheoretische Perspektive dies- und vor allem jenseits der Reihen systemtheoretisch Forschender jedoch nur sehr verhalten rezipiert (Burkardt/Runkel 2004). Vor diesem Hintergrund geht es mir im Folgenden nicht zuletzt auch darum, einige der ansonsten oftmals ausgesparten systemtheoretischen Angebote für eine Kulturanalyse sichtbar zu machen, die für meine Bewegung im kulturanalytischen Feld jedenfalls wichtig waren und sind.

2.1 Differenztheorien und empirische Differenzforschung

Unterscheidungen und Differenzen spielen eine elementare Rolle für viele kulturanalytische (Theorie-)Perspektiven. So bestimmt beispielsweise Stefan Hirschauer (2010: 208) den Gegenstand kulturwissenschaftlicher und mithin sogar soziologischer Forschung allgemein als vom „Menschen gemachte Unterscheidungen“. Damit geht es „nicht bloß um tatsächliche Unterschiede, so wie sie nun mal *sind*, sondern um Unterscheidungen, die man in bestimmten historischen und geografischen Kontexten so oder an-

theoretische Beschreibung“ (Bonacker/Reckwitz 2007 a: 15) gelesen und als solche kulturtheoretischen Perspektiven und Theorieangeboten gegenübergestellt. Reckwitz (2004 b: 237) fragt dann auch, ob das Irritationspotential einer systemtheoretischen Perspektive für Kulturtheorie nicht vornehmlich bis ausschließlich in ihren Überlegungen zu einem operativen Konstruktivismus liegt. Meines Erachtens bleiben daneben das Konzept funktionaler Differenzierung wie auch die in der Trias von Interaktion, Organisation und Funktionssystemen angelegten Potentiale wichtig – auch wenn diese Theoreme einen neuen Anstrich zu vertragen scheinen (Heintz/Tyrell 2014). Wie sich im Weiteren immer wieder andeutet, lassen sich aus meiner Sicht vor allem ‚dynamisierte‘ und dekonstruktive Lesarten von Systemtheorie, die zugleich an empirischer Forschung interessiert sind, sehr wohl als ein kulturtheoretisches Angebot fassen. Zu konkretisieren ist damit, dass es mir über weite Strecken meiner Argumentation um spezifische Lesarten soziologischer Systemtheorie geht: Ich habe vor allem eine Auswahl neuerer Wi(e)derlektüren der soziologischen Systemtheorie im Anschluss an Luhmann im Sinn, die auf je unterschiedliche Weise zu einer poststrukturalistischen, praxistheoretischen und/oder empirischen Zuspitzung eines systemtheoretischen Forschungsprogramms beigetragen haben (Stäheli 2000 b, 2007, 2010; Nassehi 2003; Nassehi/Saake 2002 a, 2002 b; Saake/Nassehi 2007; Wagner 2011 a, 2014; John/Henkel/Rückert-John 2010).

ders *zieht*“ (Hirschauer 2010: 209; Hervorh. im Orig.). Diese sozialen Unterscheidungen tragen Hirschauer (2010: 210) zufolge, „immer schon einen Sinn, den es herauszufinden gilt“, indem wissenschaftliche Beobachter_innen das Ziehen von Differenzlinien und Treffen von Unterscheidungen beobachten, also als Beobachtende zweiter Ordnung „den Menschen beim Unterscheiden über die Schulter“ blicken. Es stellt sich damit die empirische Frage: „*Welche* Differenz ist *wann* (ir)relevant?“ (Hirschauer 2014: 173; Hervorh. im Orig.). Durchaus vergleichbar formuliert Paul Mecheril (2009: 184) für eine praxistheoretische Perspektive auf Kultur:

„Im Fokus der praxistheoretischen Kulturanalyse steht somit die Frage, *wie Menschen in bestimmten sozialen Zusammenhängen was unterscheiden*. Auf das *Wie* und das *Was* des ‚Unterschiede-Machens‘, anders formuliert: auf Modus und Gegenstand der Produktion von Differenzen, insbesondere der Herstellung sozialer und symbolischer Differenzen, ist das zentrale Interesse des an dieser Stelle bedeutsamen Blicks gerichtet“ (Hervorh. im Orig.).

Mecheril und Claus Melter (2012: 265) unterscheiden instruktiv zwei Differenzdimensionen, „die in komplexer Weise empirisch ineinander verschränkt sind und sich im Aufeinanderbezug auch wechselseitig hervorbringen“. Die erste Dimension dreht sich um Differenzen zwischen „legitimen, erwünschten, tauglichen (etc.) und illegitimen, unerwünschten, untauglichen (etc.) Handlungsformen und Selbstverständnissen“ (Mecheril/Melter 2012: 265). Mit dieser Dimension sind vor allem jene Unterscheidungen angesprochen, die ein asymmetrisches, in der Regel wertendes, hierarchisierendes oder oppositionelles Moment in die Beobachtungs- bzw. Unterscheidungspraxis einführen. Die zweite Dimension ist hingegen jene, die in einer empirisch verfahrenen Differenzforschung in der Regel im Vordergrund steht: Es geht um „Ordnungen der Unterscheidung von Menschen“ (Mecheril/Melter 2012: 265) – also nicht um Formen bzw. Praxen des Unterscheidens allgemein, sondern spezifischer um jene *sozialdimensionalen*⁴³ Unterscheidungs- und Differenzpraxen, anhand derer sich

43 Die der Luhmannschen Systemtheorie entlehnte Formulierung verweist darauf, dass es neben Unterscheidungen anhand der Leitdifferenz Ego/Alter auch andere Sinndimensionen bzw. Dimensionen des Unterscheidens gibt. Systemtheorie berücksichtigt neben der Sozialdimension insbesondere die Sach- und Zeitdimension. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass auch systemtheoretische Forschung sozialdimensionale Beobachtungen näher in den Blick nimmt: etwa über

Menschen unterscheiden und/oder unterschieden werden. Hirschauer (2014: 170) spricht von *Humandifferenzierungen*, um „die soziologisch wichtigsten [...] Differenzierungen“ zu bezeichnen – und damit jene Praxis der Klassifikation, mit der „sich die Unterscheider selbst voneinander unterscheiden [...], die ihre sozialen Zugehörigkeiten markiert, die Zusammensetzung von Gruppen definiert, Individuen Mitgliedschaften zuschreibt und sie in spezifischen kulturellen Kategorien subjektiviert“.

Wie Norbert Ricken und Nicole Balzer (2007: 57) herausgearbeitet haben, fand Differenz innerhalb weniger Jahrzehnte zunehmend und Disziplinengrenzen überschreitend als inspirierender „Denk- und Theoriebegriff“ Verbreitung, „so dass ‚Differenz‘ sowohl erkenntnistheoretisch als auch handlungs- und sozialtheoretisch als einer der zentralen Grundbegriffe gelten kann, der Themen wie jeweilige (methodologische) Zugänge justiert“. Dabei sind in aktueller sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung vielfältige Bezugnahmen auf Differenz festzustellen. Diese Vielfalt in Grundzügen vorstellend, unterscheide ich behelfsweise eine empirische Differenzforschung, deren Schwerpunkt vornehmlich bis ausschließlich auf Praxen sozialdimensionaler Differenzkonstruktion und Grenzziehung liegt, von Differenztheorien im engeren Sinne. Denn auch wenn mutmaßlich jedwede empirische Differenzforschung auf gewissen differenztheoretischen Prämissen aufbaut, so mündet doch nicht jede Differenztheorie in empirischer Forschungsarbeit.

Unter *empirische Differenzforschung* lassen sich vor allem zwei Forschungsansätze subsumieren, die soziale Differenzen bzw. Differenzpraxen als empirischen Gegenstand haben: Zum einen eine dem (Sozial-)Konstruktivismus zugeordnete, insbesondere mit ethnographischer Forschungspraxis assoziierte Forschung zu Differenz. Zunehmend von Bedeutung ist hier das ethnomethodologische Theorem „doing difference“ (West/Fenstermaker 1995; Fritzsche/Tervooren 2012; Diehm/Kuhn/Manchold 2013) und gegebenenfalls „un/doing difference“ (Hirschauer 2014). Zum anderen lassen sich an dekonstruktivistische, diskursanalytische bzw. allgemein an poststrukturalistische Perspektiven anknüpfende Zugänge in empirischer Differenzforschung ausmachen, die auf die Performanz von Differenz- und Grenzziehungspraxen abstellen (Plößer 2010; Manchold 2015: Kap. 3). Diese zwei Zugänge wurden bereits für die kulturwissenschaftliche und soziologische Feminismus- und Geschlechterfor-

„semantic intrusions“ (Borch 2005) verwirklichte Zuschreibungen von Handlungen oder Konstitutionen kollektiver Identitäten und Subjektpositionen (Opitz 2013; Zöhrer/Weller 2013).

schung idealtypisch unterschieden (Villa 2011). Sie werden im deutschsprachigen Raum darüber hinaus in vor allem erziehungswissenschaftlichen und bildungssoziologischen Kontexten als zwei Angebote der Differenzforschung allgemein (Mecheril/Plößer 2009) oder mit Bezug auf spezifische Differenzkategorien wie Ethnie oder ‚Rasse‘ (Kuhn 2013: Kap. 3) gegenüberstellend diskutiert.

Beide einer Erforschung von Differenzkonstruktionen verschriebenen Forschungsperspektiven, eine sozialkonstruktivistische und eine (im weiten Sinne) dekonstruktivistische, argumentieren letztlich insofern konstruktivistisch, als sie nicht Differenzen, sondern Praxen des Unterscheidens als Gegenstand ihrer Forschungsarbeit bestimmen:⁴⁴

„Die Zurückweisung der ‚Natürlichkeit der Differenz‘ ist ein zentraler Punkt, der sozialkonstruktivistische und dekonstruktive Ansätze eint. Ihnen gemein ist das Interesse an der Analyse der als kontingent, und dadurch auch als prinzipiell wandelbar begriffenen Bedingungen von Differenz, etwa des binären Geschlechterschemas“ (Mecheril/Plößer 2009: 204).

Ausgegangen wird jedenfalls von der Prämisse, dass Differenzen nicht natürlich vorliegen, sondern als sozial bedeutsame je praktisch produziert bzw. (nicht-identisch) wiederholt werden müssen. Dabei gilt insbesondere deren sozialen Wirkmächtigkeit das Interesse: „Die neuen kulturwissenschaftlichen Debatten beschreiben nicht nur *die Konstruktion von Wirklichkeit*, sondern auch die *Wirklichkeit von Konstruktionen*, d. h. ihre ungeheure Wirkmächtigkeit und ihren quasinatürlicher [sic] Status“ (Nassehi 2003: 246; Hervorh. im Orig.). Geteilt wird von vielen Forscher_innen mit anderen Worten die Idee sozialer Realität und Wirkmächtigkeit von Differenzen, die auf institutionalisierten und/oder situativ re-aktualisierten Konstruktionsprozessen aufruhren bzw. Resultate derselben sind.

Von einer empirischen Differenzforschung (nicht trennscharf) unterschieden werden können *Differenztheorien*. Sie bezeichnen mit Urs Stäheli (2000 a: 8–9) jene epistemologischen und sozialtheoretischen Positionen, die betonen, dass sich Gesellschaft nicht aus Letztelementen zusammen-

44 Gegebenenfalls geht es spezieller um Praxen des „Differenzmachen[s]“ (Castro Varela/Dhawan 2015: 164). Auf das damit implizierte Otherring-Konzept gehe ich im zweiten Teil dieses Buches noch ausführlich ein. Deutlich wird dann auch, dass sich für eine empirische Differenzforschung wie auch für soziale Bewegungen und aktivistische Praxen verschiedene Probleme und Dilemmata neben oder gemeinsam mit einem Otherring stellen. Anzusprechen sind insbesondere Probleme der Essentialisierung und Reifikation von Differenz.

setzt, sondern Elemente sich immer erst *relational*, das heißt in ihrer Beziehung zueinander und zu dem, was sie jeweils nicht sind, konstituieren: „Wenn also kein Element aus sich heraus bestimmt werden kann, dann bekommt die Beziehung zu dem, was es nicht ist, eine zentrale Bedeutung“ (Stäheli 2000 a: 9). Wie Stephan Moebius (2012: 11) festhält, ist die „hauptsächliche methodologische Grundlage der unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung der Gegenwart ein Denken in differentiellen Relationen“, was er auf den Begriff des „methodologische[n] Relationismus“ (Moebius 2012: 10) bringt. Ein solch relationales Denken wird häufig, vor allem wenn es differenztheoretisch zugespitzt wird, auf den *linguistic turn* zurückgeführt und nimmt damit einen wichtigen Ausgangspunkt bei dem linguistischen Modell von Ferdinand de Saussure.⁴⁵ Für Strukturalismus und Poststrukturalismus, wobei letztgenannter mit Moebius (2013: 425) als „Durcharbeiten und eine Radikalisierung strukturalistischen Denkens“ gefasst werden kann, ist die These zentral,

„dass Sinnzusammenhänge nicht mehr als Abbildungen und Repräsentationen einer vorsprachlichen Wirklichkeit gedacht werden, sondern dass Sinn- und Sprachsysteme durch Differenzen und Relationen (von Zeichen, Elementen) konstituiert werden. Der sozial- und kulturwissenschaftliche Strukturalismus betrachtet demnach alle kulturellen und sozialen Phänomene in der Weise wie Saussure die Verbindung von Signifikat und Signifikant, also als einen Tatbestand, dessen Sinn man erst aus seiner differenziellen Beziehung zu anderen Phänomen [sic] erschließen kann. Deshalb erklärt sich eine Struktur nicht aus den einzelnen Elementen, sondern allein aus den Beziehungen zwischen den Elementen“ (Moebius 2013: 421).

Im Zuge einer ‚Poststrukturalisierung‘ eines Denkens mit Differenzen und Relationen gewinnt (etwa im Anschluss an Jacques Derrida) die Auffassung an Relevanz, dass sich Bedeutung stets verschiebt, sich Struktur letztlich einzig in Prozessen nicht-identischer Wiederholung aufbaut bzw. reaktualisiert⁴⁶, eine endgültige Sinnfixierung nicht möglich ist und nurmehr temporäre Schließungen von Sinnzusammenhängen zu beobachten

45 Zu einem Überblick über die Vielfalt an philosophischen und sozialtheoretischen Traditionen eines differenztheoretischen Denkens: Ricken/Balzer (2007).

46 Bei Formulierungen wie Re-Aktualisierung setze ich also deshalb einen Bindestrich, um die Idee auszudrücken, dass es sich um Prozesse nicht-identischer Wiederholung handelt. Dabei lehne ich mich an ein Verständnis von Wiederholung

sind (Moebius 2013: 427; Stäheli 2000 a: 24). Elemente konstituieren sich demzufolge nicht nur relational zu dem, was sie nicht sind, sondern *Differenz bleibt in Bewegung* (van Dyk 2012: 188–189).

Vor diesem Hintergrund lässt sich präzisieren, dass meine Forschungsperspektive insbesondere von kulturanalytischen Ansätzen informiert ist, die als eine Form der sozialwissenschaftlichen Aneignung und vielleicht spezieller als eine Form der Soziologisierung zentraler differenztheoretischer, zwischenzeitlich poststrukturalistisch zugespitzter Prämissen gelesen werden können:⁴⁷ Mit Stuart Hall (2000 a [1992]: 45) kann von der „linguistische[n] Metapher“ oder von der „Metapher der Sprache“ die Rede sein, um die Adaption von sprachwissenschaftlichen Modellen in den Sozialwissenschaften und der Kulturanalyse zu bezeichnen (hierzu auch Marchart 2008: 219). So nutzen nicht zuletzt poststrukturalistische Diskurstheorien „die Analogie von Sprache, um aufzuzeigen, dass Gesellschaft *wie* sprachliche Diskurse über *Differenzen* strukturiert ist“ (Stäheli 2000 a: 8; Hervorh. im Orig.). Und auch der Systemtheoretiker Armin Nassehi (2003: 49) beobachtet, „dass soziale Praxisformen, soziale Operationen selbst analog zu [...] zeichengenerierenden Prozessen beschrieben werden können“.

Eine *Soziologisierung* differenztheoretischer Prämissen wird dann vor allem darin erkannt, dass „nach der anderen Seite des dynamischen Wiederholungsprozesses“ gefragt wird, „nach der zumindest temporären Schließung von Struktur, nach Prozessen der Verfestigung, nach lokalen Fixierungen und Stabilisierungsmechanismen“ (Schäfer 2013: 50). Demzufolge stellt auch die im dritten Kapitel noch näher vorzustellende Ausdeutung von Repräsentation im Rahmen der Cultural Studies eine Form soziologischer Aneignung von differenztheoretischen Annahmen dar (Hall 2013 b;

bzw. Iterabilität nach Derrida an, mit dem „die Eigenschaft jedes Äußerungsaktes“ bezeichnet ist, „seine Bedeutung und seine performative Kraft von einer Kette vorheriger Akte ‚geborgt‘ zu haben, die in ihm wiederaufgegriffen und transformiert werden“ (Wrana/Krüger 2014: 439).

- 47 Keller (2010: 43) spricht von einer „notwendigen Soziologisierung poststrukturalistischer Theorieangebote“ und formuliert die Aufgabenstellung, „den Poststrukturalismus nicht länger der Soziologie pauschal gegenüber- oder entgegensustellen“ (Keller 2010: 50). Eben diese Aufgabe wird meines Erachtens seit einiger Zeit und von verschiedener Seite produktiv bearbeitet. Im Sinn habe ich dabei etwa neuere Auslegungen bzw. Aneignungen von poststrukturalistischen Prämissen und Konzepten im Rahmen sozialwissenschaftlicher Forschung (Stäheli 2000 a; Reuter/Wieser 2006; Moebius/Reckwitz 2008; Reckwitz 2008 b: 301–320; van Dyk 2012; Moebius 2013) sowie Vermittlungsbemühungen von poststrukturalistischen und praxistheoretischen Perspektiven (Reckwitz 2008 a, 2010; Schäfer 2013; Hillebrandt 2016).

Orgad 2012, 2014). Denn geraten mit Repräsentation eben die Momente in den Blick, in denen Bedeutungen über einen „kontingenten und arbiträren Halt“ (Hall 2012 c [1990]: 34) ermöglicht werden – und damit jene (machtvollen) Prozesse punktueller „Schließungen von eigentlich kontingenten und historisch variierbaren Sinnzusammenhängen, praxisanleitenden Diskursen und symbolischen Ordnungen, also die kulturellen Stabilisierungen scheinbar alternativenloser kulturelle[r] Ordnungen“ (Moebius 2013: 426).

Gilt das Interesse soziologischen Lesarten differenztheoretischer Prämissen und dabei vor allem Potentialen für empirische Forschung, fällt der Blick fast unweigerlich auf die verschiedenen Studies. Moebius (2012: 9–10) beobachtet, „daß die meisten Studies mehr oder weniger explizit an poststrukturalistischen Theorien“ anknüpfen und dass sie „eine Art (vielfach gegenüber dem Poststrukturalismus eingeklagte) Operationalisierung und empirische Fruchtbarmachung poststrukturalistischer Theoriekonzepte“ darstellen. Mit Blick auf die verschiedenen Studies hält er zudem fest, dass oftmals „poststrukturalistische, pragmatische, praxistheoretische und gesellschaftskritische Perspektiven Hand in Hand gehen“ (Moebius 2009: 164). Letzteres mag auch ein Grund dafür sein, dass die Cultural Studies gleichzeitig als Vorläuferinnen und Vertreterinnen praxistheoretischer Ansätze (Reckwitz 2003; Hillebrandt 2014) und als ‚textualistische‘ Antipode derselben gehandelt werden (so auch Kuhn 2013: 79, 85).

Mit Mario Grizelj und Daniela Kirschstein (2014 a: 9) kann nun angenommen werden, dass sowohl Differenztheorien (sie nennen Dekonstruktion, gendertheoretische Ansätze, postkoloniale Theorien und Systemtheorie) als auch das Gros der an diese anschließenden empirischen Forschungsprogramme „eingedenk markanter Unterschiede im Theoriegerüst“ davon ausgehen,

„dass Identitäten verschiedenster Ausprägung stets Effekte von Unterscheidungsleistungen sind. Identitäten entstehen im Zuge der unproblematischen Verwendung von Unterscheidungen: Ich/Du, Subjekt/Objekt, Präsenz/Absenz, Geist/Materie, Stimme/Schrift, Identität/Differenz, Mann/Frau, Hetero-/Homosexuell, Inklusion/Exklusion, System/Umwelt, Bewusstsein/Kommunikation, Medium/Form [...]. Entscheidend ist dabei, solche *Differenztheorien* als *Beobachtungstechniken* zu lesen, die es zuallererst erlauben, die Dispositionen von (binären und/oder ambivalent-hybriden) Unterscheidungen als solche überhaupt sichtbar zu machen“ (Hervorh. im Orig.).

Als eine wesentliche differenztheoretische Schnittmenge lässt sich das Interesse an der Beobachtung zweiter Ordnung bzw. an einer Dekonstruktion von Beobachtungs- und Zuschreibungspraxen bisweilen prekärer Identitäten benennen, mit dem Ziel, vermeintliche Selbstverständlichkeiten, Eindeutigkeiten oder Evidenzen aufzubrechen und als kontingente, das heißt weder notwendige noch beliebige Ereignisse und Effekte sichtbar zu machen. Identitäten werden dabei ent-substantialisiert und ent-essentialisiert; sie interessieren in ihrer sozialen, historisch-kontingenten Gemachtheit, mit Blick auf ihr Gemacht-werden und/oder Gemacht-worden-Sein (Landwehr 2012: 10).⁴⁸

Ich habe an anderer Stelle die Annahme näher ausformuliert, dass sich auch eine systemtheoretisch informierte empirische Analyse für konkreten Unterscheidungsgebrauch und Praxen der zum Beispiel (prekären) Stabilisierung und Vereindeutigung von Unterscheidungen interessieren kann und sollte (Zöhrer 2016). Zugrunde liegt die Auffassung, dass Systemtheorie und Cultural Studies eine „anti-essentialistische Grundhaltung“ sowie ihre „differenztheoretischen Forschungsdesigns“ (Stäheli 2000 c: 322) teilen. Trotz der auf einer basalen Ebene angesiedelten differenztheoretischen Schnittmenge gibt es selbstredend Unterschiede: Ein recht markanter Unterschied eines systemtheoretischen Zugangs zu anderen differenztheoretischen Forschungsperspektiven – insbesondere zu jenen, die sich offensiv als kritisch ausweisen – wird etwa in der Kontextualisierung und auch Bewertung der beobachteten Unterscheidungspraxen erkannt:

„Die Systemtheorie kann zwar auch oppositionelle Unterscheidungen als Antagonismen lesen, geht aber nicht davon aus, dass oppositionelle Unterscheidungen per definitionem antagonistisch sind und grundsätzlich im Hinblick auf Machtrelationen politisch gedeutet werden müssen. Es hängt vielmehr von der Form der Gesellschaftsdifferenzierung und den darin verwickelten Semantiken ab, wie eine Unterscheidung *beobachtet* wird“ (Grizelj/Kirschstein 2014 a: 13–14; Hervor. im Orig.).

Systemtheoretische Analysen scheinen damit nicht zuletzt im Zuge ihres Bemühens um eine (spezifische) gesellschaftstheoretische Einbettung zu

48 Hall (1999 a [1989]: 93) schreibt: „Heute müssen wir Identität in neuen Begriffen als einen *Prozeß der Identifikation* denken, und dies ist etwas anderes. Es ist etwas, das sich in der Zeit ereignet, das niemals völlig stabil ist, das dem Spiel der Geschichte und dem Spiel der Differenz unterliegt“ (Hervorh. im Orig.).

anderen Beschreibungen, Erklärungen und auch anderen Bewertungen der beobachteten Unterscheidungen zu gelangen.

Wichtig und auch naheliegend finde ich vor diesem Hintergrund weiter zu hinterfragen, welche Relevanz sozialdimensionalen Beobachtungen von Differenz zukommt bzw. zukommen soll: Vielen, keineswegs nur machtkritischen Differenz-Forscher_innen geht es aus nachvollziehbaren Gründen speziell um sozialdimensionale Differenzkonstruktionen. Im Fokus stehen oftmals jene Identitätskonstruktionen, die für moderne Gesellschaften als sozial relevant und wirkmächtig angenommen werden – insbesondere mit Blick auf soziale Lebenschancen, Formen interaktiver wie institutioneller Diskriminierung und/oder hinsichtlich deren Effekte im Zuge einer Fremd- und Selbstidentifikation. In den Fokus gerückt werden dann insbesondere (potentiell) hierarchisierende Differenzmarker wie ‚Rasse‘, Ethnie, Nation, Klasse, Geschlecht oder Alter – und deren *intersektionales* Zusammenwirken bzw. Ineinandergreifen.⁴⁹ Meines Erachtens kann nun, auf der einen Seite, (mitunter) eine systemtheoretisch informierte Perspektive dafür sensibilisieren, dass es nicht nur sozialdimensionale Differenzen und Formen der Differenzierung zu beobachten und analysieren gibt. Auf der anderen Seite ist wichtig, entsprechende Beobachtungsschemata auch aus systemtheoretischer Perspektive nicht als vormoderne Relikte einer stratifizierten Gesellschaftsformation anzusehen (so auch Stäheli/Stichweh 2002): Auch Forschung, die dem Theorem funktionaler Differenzierung (herausragende) Relevanz zuweist, muss in der Lage sein, empirische Realitäten beschreiben zu können, die mit Differenzbeobachtungen und -praxen im Kontext von beispielsweise *race*, *class*, *gender* einhergehen.⁵⁰ In den empirisch interessierten Fokus rücken dann sowohl Konstitutionspraxen von praktisch plausibilisierten (kollektiven) Identitäten im Horizont weiterer Differenz- und Unterscheidungspraxen, als auch deren Eingebettetsein in unterschiedliche, mitunter funktional ausdifferenzierte, gesellschaftliche Kontexte.

Ich gehe davon aus, dass eine systemtheoretische (empirische) Analyse zum Beispiel postkolonial und feministisch informierte Beobachtungen von Differenzpraxis wissentlich mitvollziehen kann, zumindest bis zu

49 Zum Konzept der Intersektionalität zum Beispiel: Walgenbach (2012).

50 Mit Blick auf Systemtheorie und Gender-Forschung: Pasero/Weinbach (2003); Kampmann/Karentzos/Küpper (2004); Becker-Schmidt (2009). Grizelj und Kirschstein (2014b) verweisen zudem auf aufschlussreiche Überschneidungen einer Beobachtung zweiter Ordnung (Luhmann) mit dekolonialen Ideen und Denkangeboten von Walter D. Mignolo.

einem gewissen Grad. Dass dies *wissentlich* geschehen muss, liegt meiner Auffassung nach daran, dass auch Beobachtende zweiter Ordnung – ob nun systemtheoretisch verortet oder nicht – vieles nicht sehen können, wenn sie beispielsweise nicht in postkolonialen (Differenz-)Perspektiven geschult bzw. für diese sensibilisiert sind. Wie ergebnisoffen auch immer man als Forscher_in den Blick auf bestimmte Praxen richtet: Mensch kann nur sehen, was Mensch zu sehen gelernt hat. Anders und etwas weniger lapidar formuliert: Wenn Forschende nicht gelernt haben, auch das zu sehen, was sie zu übersehen gelernt oder zu sehen verlernt haben (Stichwort: Selbstverständlichkeiten), dann ist der forschende Blick jedenfalls begrenzt. Um die Frage, wann der forschende Blick ansonsten allzu Selbstverständliches überhaupt zu sehen in der Lage ist und wie dieser hierzu gegebenenfalls gezielt in die Lage versetzt werden kann, geht es im nachfolgenden Kapitel.

2.2 Kontingenzzperspektiven – Perspektiven auf Kontingenz

Degele (2003: 9) hat Anfang der 2000er Jahre die Soziologie und Gender Theorien als „paradigmatische Verunsicherungswissenschaften“ bezeichnet, deren dekonstruktivistische oder funktionalistische Analysepraxen das Potential der „Entselbstverständlichung“ (Degele 2003: 23) bergen. Diese verfolgten gleichsam programmatisch das Ziel, Verunsicherungen zu erzeugen, „indem sie vermeintlich Selbstverständliches seiner Selbstverständlichkeit berauben und als sozial konstruiert ausweisen“ (Degele 2003: 9). Neben Soziologie⁵¹ und Gender Studies lassen sich aus gegenwärtiger Sicht eine Vielzahl weiterer sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschungsansätze in die Reihe der so definierten Verunsicherungswissenschaften stellen – nicht zuletzt solche, die eine Kontingenzzperspektive einnehmen. So wichtig der Hinweis auf diese gemeinsame Stoßrichtung ist: In diesem Kapitel möchte ich den Blick zuvorderst darauf lenken, dass ein

51 Wie Degele (2003: 11) überzeugend argumentiert, ist die Soziologie seit ihren Anfängen insofern eine Verunsicherungswissenschaft, als „die am meisten verunsichernde Entdeckung und auch Begründung der Soziologie darin [bestand; MZ], vermeintlich Individuelles, Natürliches oder auch Gottgegebenes *als Soziales* zu entlarven“ (meine Hervorh.). In welchem Maß Degeles Beobachtung der Soziologie als einer paradigmatischen Verunsicherungswissenschaft für alle unter dem Dach der soziologischen Disziplin praktizierte Forschung zutrifft und ob sich diese gar in den jeweiligen Selbstverständnissen niederschlägt, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Interesse an und die Bewertung von Kontingenz in aktueller kulturalistischer Forschungspraxis durchaus recht unterschiedliche Formen annehmen können.

Anzusprechen sind zunächst zwei wissenschaftliche Praxen einer Entselbstverständlichung, die im deutschsprachigen Kontext üblicherweise unter das Label Poststrukturalismus subsumiert werden und deren Bedeutung für aktuelle Kulturtheorien schwerlich überschätzt werden kann: (diskursanalytische) Genealogie⁵² und Dekonstruktion. Während genealogische Perspektiven vor allem der Frage nachspüren, wie und unter welchen Voraussetzungen sich Selbstverständlichkeiten (via Naturalisierung, Universalisierung, Rationalisierung usw.) etablieren konnten und (aktuell) erfolgreich behaupten können (Stäheli 2000 a: 10–11; van Dyk 2012: 189), bietet eine dekonstruktive Lektürestrategie insbesondere die Option, die Kontingenz solcher Selbstverständlichkeiten textimmanent vorzuführen (Feustel 2015: 80). Verbunden wird mit diesen beiden Herangehensweisen in aller Regel eine kritische Stoßrichtung, die dahin zielt, Selbstverständlichkeiten zu ‚demaskieren‘, indem hegemoniale Strategien der Invisibilisierung von Kontingenz re- und/oder dekonstruiert werden. In diesem Sinne geht es um den Ausweis, die „Demonstration von Kontingenz“ (Reckwitz 2004 b: 225). Letztere erfolgt über die Aufdeckung von und Kritik an dominierenden, in der Regel hegemonialen (Repräsentations-)Praxen, die (nicht zuletzt ihre eigene) Kontingenz zu ‚verschleiern‘ in der Lage sind. Lösungen des Problems der machtvollen, oftmals „rationalitätsverbürgenden Invisibilisierung von Kontingenz“ (Reckwitz 2008 a: 37) werden entsprechend in Akten deren Sichtbarmachung sowie der Subversion erkannt: Sie umfassen die Produktion und Verbreitung alternativer Repräsentationen (Hall 2013 b: 259–264) ebenso wie oppositionelle Lektürestrategien. Dazu zählen sowohl wissenschaftliche Dekonstruktion und Repräsentationskritiken, als auch extra-wissenschaftliche – intellektuelle, aktivistische, alltägliche – Praxen widerständiger Lesarten.

Eine weitere Bezugnahme auf Selbstverständlichkeiten und die Notwendigkeit, diese mit Kontingenz zu konfrontieren, wird für eine (Kultur-)So-

52 Mit Blick auf Kontingenzperspektiven wird vornehmlich auf das diskursanalytische Forschungsprogramm der Genealogie verwiesen. Aber auch Einsichten der Archäologie des ‚frühen‘ Foucault können in eine Kontingenzperspektive hineinspielen. Diese analysiert „die scheinbare Alternativlosigkeit einer Ordnung der Dinge als Produkt historisch spezifischer Diskurse“ (Reckwitz 2008 b: 292), während die Genealogie komplementär herausarbeitet, „aus welchen Konfliktkonstellationen und kulturellen Kämpfen eine bestimmte kulturelle Festlegung hervorging“ (Reckwitz 2008 b: 292).

ziologie „in ethnografischer Einstellung“ (Hirschauer 2010: 207) ausbuchstabiert. Hier geht es letztlich darum, die eigene Forscher_innen-Perspektive mit genügend Distanz auszustatten, damit sich ein soziologischer, alltagweltlich verstrickter Blick überhaupt von jenen Blicken, Logiken, (implizien) Wissensbeständen usw. abheben bzw. lösen kann, die letztlich den Gegenstand der Untersuchung ausmachen. Hirschauer (2010: 210) konstatiert, Ethnolog_innen und Historiker_innen verfügten über eine „unverzichtbare Optik für die *Kontingenz* kultureller Phänomene“ (Hervorh. im Orig.). Demgegenüber falle es soziologischer Forschung erst einmal schwer, sich mit genug Distanz auszustatten, um überhaupt „über das Selbstverständlichste zu staunen“ (Hirschauer 2010: 224), bewege sich eine solche doch im Hier und Jetzt: „Das Erkenntnisproblem der Soziologie ist dann, wie man das, was uns allen so vertraut und selbstverständlich ist, überhaupt klar zu Gesicht bekommen kann. Es herrscht ein *Mangel an Fremdheit* zwischen Beobachter und Gegenstand“ (Hirschauer 2010: 211; Hervorh. im Orig.). Daraus folgt das Postulat bzw. die Notwendigkeit einer methodisch-angeleiteten (Selbst-)Irritation des Blicks soziologisch-ethnographisch Forschender. Distanznahme und vor allem Befremdung sind hierbei wichtige Schlüsselbegriffe.

Hirschauer (2010: 220) verweist auf vier sogenannte Befremdungstechniken: das Krisenexperiment, den „Rückgriff auf ‚Fremde in der eigenen Kultur‘“, die „gewaltige Entschleunigung realzeitlicher Abläufe“ in der Konversationsanalyse sowie „begriffsstrategische Verfremdungsverfahren“, wobei ihm bei letztgenannten Fall mitunter die von Harvey Sacks eingeführte Maxime einer *doing*-Perspektive vor Augen steht: „Das ‚doing‘ ist also die *methodologische* Maxime der Praxisforschung der Ethnomethodologie: *Betrachte jedes Phänomen so, als würde es gerade erst gemacht*“ (Hirschauer 2010: 220; Hervorh. im Orig.). Die Gemeinsamkeit der vier Befremdungsstrategien liegt Hirschauer (2010: 221) zufolge „in einer Veränderung der Normaldistanz zu den Dingen“. Er ergänzt:

„Dass die Veränderung solcher Normalperspektiven neue Erkenntnisse verschafft, ist auch aus anderen Wissenschaften bekannt: Mikroskop und Teleskop, Luftbilder und chinesische Weltkarten, aber auch schon einfache Annäherungen, Erkundungsgänge und andere Verschiebungen des Blickwinkels verändern schnell unsere eingelebte Sicht der Dinge“ (Hirschauer 2010: 221).

Wichtig erscheint, die normale Perspektive so zu verändern, dass ansonsten allzu Vertrautes und Selbstverständliches neu – und eben als kontingent – in den Blick geraten kann.

Um die beiden bis hierhin ausgemachten Varianten einer Perspektivierung von Kontingenz kurz zusammenzufassen: Praxen der Unsichtbarmachung bzw. Invisibilisierung von Kontingenz erscheinen aus einer poststrukturalistischen, dabei häufig kritischen Perspektive als ein mächtiger Akt, der die Wahrnehmung von möglichen Alternativen potentiell blockiert und stattdessen Alternativlosigkeit, Normalität, Naturalität usw. suggeriert. Kontingenz wird als verschleiert oder invisibilisiert begriffen und als solche zum Thema bzw. Gegenstand von Forschung (wie auch von Kritik und/oder politischem Aktivismus). Anders spielt eine Kontingenzzperspektive im Kontext eines ethnographischen Befremdungspostulats hinein: Hier geht es darum, den eigenen forschenden Blick zu befremden, sprich diesen dafür zu sensibilisieren, dass sich die uns umgebende Alltagswelt meist (von) selbst versteht, weshalb es noch vieles für neugierige Forschende zu entdecken gibt – vorausgesetzt der beobachtende Blick wird methodisch mit einer Kontingenzzperspektive ausgestattet, die zu sehen hilft, dass es sich „um nicht-natürliche, nicht-notwendige Phänomene handelt“ (Hirschauer 2010: 210). Im Fokus steht damit nicht das forschungsprogrammatische und erkenntnispolitische Anliegen zu demonstrieren, dass Kontingenz empirisch invisibilisiert wird, sondern stattdessen die method(olog)ische Frage, wie die eigene Forschungsperspektive sich dafür öffnen und darauf richten kann, dass der ansonsten weitgehend unhinterfragte Alltag auf kontingenten Voraussetzungen aufruht.

Die von mir vollzogene Differenzierung zweier Ausprägungen einer Kontingenzzperspektive soll nicht der Behauptung dienen, dass diese zwei Varianten einer Bezugnahme auf Kontingenz in kulturalanalytischer Forschungspraxis nicht zusammenhängen oder zusammengingen. Es geht in beiden Fällen darum, auf die Kontingenz des Sozialen zu stoßen. Verfolgt wird das eine Mal (Ethnographie) ein vorrangig methodologischer Anspruch, das andere Mal (Poststrukturalismus) ein *auch* kritischer und erkenntnispolitischer. Kontingenz ist beide Male eine Art Maxime zur Befremdung der „Normalperspektive“ (Hirschauer 2010: 221) – im Falle vielerlei poststrukturalistisch-kritischer Forschung eine, die „auf die Dechiffrierung von Universalien und die Infragestellung vertrauter Denkschemata und [...] auf das Aufdecken des spezifischen Netzes von Kräfteverhältnissen [zielt], das jene Selbstverständlichkeiten hervorgebracht hat“ (van Dyk 2012: 189).

Es liegt die Auffassung nahe, dass bereits das Wissen um bestimmte Normalisierungspraxen und um die Kontingenz von Differenzen helfen kann, diese nicht (mehr) als selbstverständlich anzusehen. Wenn ich also beispielsweise über die Lektüre machtkritischer Beiträge aus den Reihen post-

kolonialer Theorien dafür sensibilisiert werde, wie bereits im Kolonialismus etablierte Differenzkonstruktionen heute fortbestehen, dann verschiebt sich potentiell auch mein Blickwinkel bzw. meine vormalige ‚Normaldistanz‘. Ich werde beispielsweise ein Spendenplakat nicht mehr mit denselben Augen sehen wie zuvor. Nunmehr betont Hirschauer (2010: 223), dass es aus seiner Sicht nicht genüge, ein „kritisches Verhältnis zur eigenen Gesellschaft“ auszubilden:

„Das ist nur ein Durchgangsstadium, mit dem man beginnt, sich die eigene Gesellschaft als etwas vorzustellen, von dem man selbst Distanz gewinnen möchte. Etwas weiter in der Entdeckung des Eigenen kommt man schon, wenn man sich auf die Weltsicht von Marginalisierten einlässt und sich von ihrer Devianz infizieren lässt. Wer sieht, was Marginalisierte sehen, sieht schon viel mehr, als ein durch seine ‚Normalität‘ verwöhnter Mensch zur Kenntnis nimmt. Aber auch das reicht noch nicht. Eine gute Soziologin muss mit erhöhter Devianzbereitschaft an ihrer eigenen Marginalität arbeiten. Sie muss sich mit empirischen und begrifflichen Mitteln eine Position erarbeiten, die es ihr ermöglicht, über das Selbstverständlichste zu staunen. Erst wenn sie hinreichend weltfremd ist, ist die Soziologie, so meine ich, keine überflüssige Wissenschaft“ (Hirschauer 2010: 223–224; Hervorh. im Orig.).

Hirschauer vertritt demnach die Auffassung, dass eine ‚rein‘ kritische Perspektive, die davon ausgeht bzw. darum weiß, dass es Alternativen gibt, nicht ausreicht. Das gilt ihm zufolge auch für Sichtweisen aus einer marginalisierten Position, auch wenn diese zu sehen verhelfen können, dass viel selbstverständlich Anmutendes eben so selbstverständlich nicht ist. Damit räumt Hirschauer durchaus ein, dass marginalisierte Personen im Stande sind, das für andere allzu Vertraute in ein neues Licht oder überhaupt erst ins Licht zu rücken.⁵³ Nichtsdestotrotz plädiert er vor allem für eine Art method(olog)isch ermöglichte, quasi künstliche Marginalisierung via der oben benannten Befremdungstechniken. Eine Frage, die sich mir stellt, ist

53 Angesprochen ist damit folgende Idee: „Die Kehrseite sozialer Unterprivilegierung ist das epistemische Privileg von Unterlegenen, die Realitäten des eigenen Lebens wie auch des sozialen Zusammenlebens so zu sehen, wie dies dominanten und privilegierten Gruppen meist nicht möglich ist“ (Kaloianov 2014: 16). Dabei handelt es sich offensichtlich um ein zweifelhaftes Privileg, da es „Folge von Machtverhältnissen ist“ (Engel 2017: 151). Inwiefern sich eine vergleichbare Idee eines privilegierten Blicks aufgrund einer sozial-distanzierten Positionierung bereits in Simmels „Exkurs über den Fremden“ wiederfindet, diskutiert Engel (2017).

die, ob eine ethnographische Forschungshaltung, die an der eigenen Marginalität arbeitet, vielleicht zu exklusiv auf die Zurichtung des forschenden Blicks gerichtet ist und der Zurichtungen des Beobachteten durch den forschenden Blick zu wenig Aufmerksamkeit schenkt.

Aufschlussreich hinsichtlich zuletzt genannten Aspekts wie auch allgemeiner mit Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Poststrukturalismus und Ethnographie sind die Ausführungen Mecherils (2009). Er sieht die Notwendigkeit über die im deutschsprachigen Raum verbreitete Variante ethnographischer Forschung deshalb hinauszugehen, weil diese lediglich eine akritische und dehistorisierende „Duplizierung sozialer Verhältnisse und der in ihr geltenden Machtverhältnisse“ anbietet, „die das ‚Soziale‘ auf das Format bloß situativer und situativ hervorgebrachter Praxis reduziert“ (Mecheril 2009: 187).⁵⁴ Mecheril greift die Idee der *Verfremdung* auf, die Bertolt Brecht mit Blick auf seine Theorie des epischen Theaters formuliert hat, um darzulegen, wie eine historisierende (und insofern kontextualisierende) und zugleich selbstreflexive und kritische Forschung aussehen kann. In zunächst recht großer Nähe zur ethnographischen Befremdungsidee und doch über diese an zentralen Stellen hinausweisend formuliert Mecheril (2009: 185): „Kulturen interpretieren meint somit: Alltägliche Handlungen des Selbstverständlichen zu berauben und das dadurch ermöglichte Staunen in (wissenschaftlich anschlussfähige) Worte zu fassen, die das Singuläre der Handlung in übergeordnete Kontexte stellen“. Denn nach Bert Brecht heißt Verfremden „Historisieren, heißt Vorgänge und Personen als vergänglich darzustellen“ (zitiert in Mecheril 2009: 185).

Der Vorschlag von Mecheril kann als ein Beispiel für eine kulturanalytische Forschungsperspektive gelten, die die beiden von mir heuristisch unterschiedenen kontingenzperspektivischen Forschungshaltungen über weite Strecken vereint. Ich möchte aber noch auf etwas anderes hinweisen: Mecheril macht deutlich, dass eine Praxis des Beobachtens nicht nur die ansonsten selbstverständliche Teilnahme der soziologisch Beobachtenden ‚stört‘ (die als Forschende je nach Theorievokabular Beobachtende *statt* Teilnehmende oder Beobachtende zweiter Ordnung *statt* Beobachtende erster Ordnung sind), sondern zugleich das Beobachtete verändert.

„Störungen sind in gewisser Weise ein Distanzierungs- und Befremdungsverfahren, und bis zu einem gewissen Grad besteht das Befremdungspotential des Beobachtens darin, dass das Beobachten die selbst-

54 Ähnlich: Winter (2001). Zu einem Überblick entsprechender Kritiken an ethnographischer Forschung: Kuhn (2013).

verständliche Teilnahme am sozialen Geschehen stört – zumindest wird die Ethnologin durch ihr Beobachten in der Teilnahme gestört, *oft aber stört und verändert sie auch das, was sie beobachtet*. Der wissenschaftlich selbstbezüglichen Befremdung des Bekannten folgt seine Verfremdung“ (Mecheril 2009: 186; meine Hervorh.).

Ich lese das als einen Hinweis auf den Umstand, dass wissenschaftliche Beobachtungen – und damit Theorien ebenso wie Methoden – ihren Gegenstand mit hervorbringen und in eben diesem Sinne zurichten. Sie können insofern als eine Form der Verfremdung verstanden werden. Die von Hirschauer aufgelisteten optischen Geräte und veränderten Blickwinkel verhelfen eben nicht nur dazu, anders zu sehen (produktiv zu ‚stören‘), sondern verändern zudem die betrachteten Gegenstände (Nassehi 2003: 30–31): Es sind die Verfahren und Optiken, die einen befremdenden Zugriff erlauben, die *zugleich* das Beobachtete konstituieren.

Grundlegend ist auch für eine empirisch forschende Systemtheorie die Annahme, dass Selbstverständlichkeiten erst dann sichtbar werden, „wenn Abweichungen vorliegen und Referenzrahmen sich verschieben“ (Nassehi/Saake 2002 b: 338). Auch systemtheoretische Forschung – und dabei nicht zuletzt eine funktionale Analyse – kennt und benötigt „Vergleichs- und Verfremdungsverfahren“, in denen eine „Distanz zur gegenwärtigen Gesellschaft aufgebaut werden kann, die Alltägliches und Selbstverständliches kontingent setzt und es auf diese Weise zum Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung macht“ (Nassehi/Saake/Siri 2015: 3). Eine soziologische Gesellschaftstheorie, die Aktuelles bzw. Aktualisiertes als Nicht-Selbstverständliches beobachten können möchte, hat sich demzufolge auf Vergleichshorizonte einzulassen, etwa jene historischer Gesellschaftsformationen. Daneben genügt bisweilen, sich in Gedankenexperimenten „auch andere Gesellschaftsformen vorstellen zu können“ (Nassehi/Saake/Siri 2015: 3). Damit muss es sich letztlich nicht notgedrungen um einen historischen oder auch synchronen Vergleich im strengen Sinne handeln: Wichtig ist stattdessen das Potential zur Selbstirritation der Beobachtung.

Armin Nassehi und Irmhild Saake (2002 a) haben an anderer Stelle einen über diesen kontingenzzperspektivischen Common Sense hinausgehenden Vorschlag unterbreitet, demzufolge es darum geht, Kontingenz „methodisch und methodologisch zum Fokus der Auswertung [zu] machen“ (Nassehi/Saake 2002 a: 69). Auch hier wird angenommen, dass das empirisch Beobachtete an sich kontingent ist, was es sichtbar zu machen gilt. Als je aktualisierte Möglichkeit hat das Beobachtete – so nun die weitergehende Prämisse – die *eigene* Kontingenz bereits bearbeitet bzw. eingeschränkt, also Mittel, Wege und Formen gefunden bzw. bedient, um sich

„über die nächste Gegenwart [zu] retten“ (Nassehi 2009: 328; Hervorh. im Orig.), sich mit einem ausreichenden Maß an beispielsweise Plausibilität und Eindeutigkeit auszustatten, vielleicht sogar mit einem Anstrich an Alternativlosigkeit und Natürlichkeit. Die analysierten sozialen Praxen sind damit als kontingente *und* als kontingenzbearbeitende Praxen von Interesse (wobei Kontingenz und deren Bearbeitung nichts per se Gutes oder Schlechtes sind, genauso wie Anschlusskommunikation nicht per se wünschenswert ist). Es geht darum, „einerseits die Kontingenz der sich selbst stabilisierenden Lösungen sichtbar zu machen, andererseits exakt diese Kontingenzeinschränkung und -bearbeitung zu rekonstruieren“ (Nassehi 2017: 27). Empirische Daten wären folglich – in differenztheoretischer Manier – „im Lichte anderer, ausgeschlossener Möglichkeiten“ (Nassehi/Saake 2002 a: 75) zu lesen, damit das Spezifische, zum Beispiel einer Äußerung, verstanden werden kann.

Einer systemtheoretischen Kontingenzperspektive, wie sie von Nassehi und Saake vorgestellt wird, geht es damit recht ähnlich zu poststrukturalistischen Forschungsperspektiven darum, zu beobachten, dass – vor allem aber *wie* – Kontingenz *in praxi* bearbeitet bzw. weggearbeitet wird. Dies jedoch nicht nur (wenn es nach mir geht aber jedenfalls auch) dann, wenn es sich um mächtige, gegebenenfalls hegemoniale Invisibilisierungspraxen von Kontingenz handelt. Stattdessen wäre sich grundlegender den verschiedenen aktualisierten (Praxis-)Formen sozialen Ordnungsaufbaus zuzuwenden, welcher der vorausgesetzten Sicht folgend darüber erfolgt, dass Kontingenz stets je praktisch bearbeitet bzw. eingeschränkt wird. Soziale Ordnung wird dabei nicht als gegeben oder abrufbar gefasst (nicht als etwas ‚Positives‘, nicht als ‚Totalität‘), sondern als je *in actu* re-aktualisiertes soziales Geschehen.⁵⁵ Sich für sozialen Ordnungsaufbau zu interessieren

55 Zugrunde liegt die Luhmann entlehnte Annahme, dass sich soziale Ordnung über die Einschränkung von Kontingenz und das heißt über (Sinn-)Selektionen, die andere Möglichkeiten ausschließen, realisiert. Dass sich soziale Ordnung realisiert, steht dabei außer Frage, ist diese doch ein empirisches Faktum, insofern mit Ordnung kein positiver oder normativ wünschenswerter Zustand beschrieben wird, dessen Gegenteil Unordnung oder Chaos wäre. Es zählt allein der Umstand des sich *in praxi* selbst re-produzierenden Struktur- und Kommunikation. Der Lesart und den Worten von Nassehi und Saake (2002 b: 340) folgend heißt das: „Mit Luhmann interessieren wir uns nicht für den Fall gelungener Herstellung von Ordnung, sondern dafür, dass Ordnungsaufbau unvermeidlich ist – wo immer wir uns bewegen, was immer wir sagen“. Die Prämisse *und* Conclusio lautet dann, „dass soziale Ordnung per se mit der Vernichtung von Kontingenzspielräumen zu tun hat und dass es sich deshalb lohnt, exakt diesen Mechanismus zu beobachten“ (Nassehi/Saake 2002 b: 342).

heißt dann sich konkreten Vollzugspraxen zuzuwenden, die via (Anschluss-)Selektionen situativ Sinn vollziehen.

Bevor ich letztere, im wesentlichen praxistheoretisch informierte Idee näher ausführe, eine kurze zusammenfassende Verortung: Ich erachte es, ähnlich wie Mecheril, sowohl für wichtig, die mitunter historische und sozio-kulturelle Kontingenz des Gegenstandes sichtbar zu machen, als auch für notwendig, hierfür den eigenen forschenden Blick zu befremden (und damit notgedrungen den Gegenstand zu verfremden, wird dieser doch erst über seine Beobachtung spezifisch konstituiert bzw. hervorgebracht). Dazu bedarf es gewisser Befremdungsstrategien (Theorien und/oder Methoden, Hilfsfragen, Metaphern usw.), die es einem erlauben, den Modus einer Beobachtung *as usual* (erster Ordnung) bzw. die ‚reine‘ Teilnehmendenperspektive zu verlassen bzw. zu stören. Einer systemtheoretischen Perspektive in Anlehnung an Nassehi und Saake entlehne ich darüber hinaus die Idee, sich über Selbstverständlichkeiten dergestalt (systematisch) zu wundern, als die Frage nach der je praktischen Kontingenzbearbeitung bzw. -einschränkung und damit jene nach dem darüber erfolgenden sozialen Ordnungsaufbau in Vollzugswirklichkeiten in den Fokus rückt. Die sich hier andeutende ‚dynamisierte‘ Blickverschiebung ist unfraglich konsequenzenreich. Sie ist aber keineswegs exceptionell in ihrer Denkungsart, wie im nachfolgenden Kapitel mit Blick auf eine Auswahl neuerer praxistheoretischer wie auch poststrukturalistischer Beiträge deutlich werden wird.

2.3 Praxistheorien und der Vollzug sozialer Ordnung

Hirschauer (2001: 430) hat zu Beginn des zweiten Millenniums noch festgestellt, dass sich in der Folge des *linguistic turn* in der Soziologie eine Fokussierung auf sprachliche Kommunikation als eine Art Konsens durchsetzen und verbreiten konnte. Auch wenn sich das Blatt seitdem keinesfalls um 180 Grad gewendet hat, so hat das ‚Fremdeln‘ der Soziologie „gegenüber allem [...], was sich als stummer Prozess vollzieht: wortlos, unartikulierte, ‚analphabetisch‘“ (Hirschauer 2001: 430), jedenfalls nachgelassen. Dieses Verdienst kommt wohl zuvorderst praxistheoretischen Forschungsperspektiven zu, die darauf insistieren, dass es neben rationalen, intellektualistischen, explizierenden und/oder reflexiven Praxen auch einen „funktionierenden nicht-auslegungsbedürftigen Alltag“ (Saake/Nassehi 2007: 243) gibt.

Reckwitz (2008 a: 191) verknüpft mit einer praxistheoretischen Perspektive ein „Materialitätsargument“ einerseits und ein „Argument der Implizitheit des Sinns“ andererseits: „Die Praxistheorie betont [...] die körperlich-leibliche Mobilisierbarkeit von Wissen, die häufig gar nicht mit einer Explizierungsfähigkeit oder Explizierungsbedürftigkeit dieses Wissens einhergeht“ (Reckwitz 2003: 290). Für viele Praxistheoretiker_innen spielen neben Artefakten entsprechend Körper sowie die Körperlichkeit von Praxis und eines impliziten Wissens eine zentrale Rolle. Im Fokus steht dann häufig der „physische Praxisvollzug“, der unbestritten „eine eigene Qualität hat, die sich mit den Mitteln bisheriger Sozialtheorien nicht angemessen erfassen lässt“ (Hillebrandt 2016: 72–73). Zu berücksichtigen sei nicht zuletzt jener Eigensinn, der sich aus der körperlichen Dimension sozialer Praxis ableitet (Villa 2010: 253).

Praxistheoretische Forschung geht weder notgedrungen in der Analyse von Körperpraktiken auf, noch muss soziale Praxis aus einer praxistheoretischen Perspektive situativ verengt werden. Berücksichtigung finden können zudem die Praxis ermöglichenden *und* erst in Praxis re-aktualisierten Strukturen, Wissensordnungen, Kontexte. Meines Erachtens ist es der im Folgenden angedeutete Aspekt, der den besonderen Reiz von praxistheoretischen Perspektiven ausmacht: „Praxistheorien erklären das Entstehen sozialer Ordnungen [...] über die verkörperten Vollzüge von Praktiken, in denen eine soziale Ordnung zur Aufführung gebracht und somit konstituiert wird“ (Alkemeyer/Buschmann/Michaeler 2015: 25). Verwiesen ist damit auf das praxistheoretische (Ur-)Anliegen, das in der Überwindung von guteingebürgerten soziologischen Dichotomien (wie Handlung versus Struktur) zugunsten einer Lokalisierung sozialer Ordnung im Vollzug von Praxis gesehen werden kann (Schäfer 2013: 18, 19; Alkemeyer/Buschmann/Michaeler 2015). Praxistheorien wie auch neuere poststrukturalistische, vor allem an Judith Butler anschließende Ansätze erachten die damit in Verbindung stehende Vorstellung der „Zeitlichkeit und Ereignishaftigkeit von Struktur“ (Schäfer 2013: 37) als wesentlich.⁵⁶ Es geht um ein „Ver-

56 In der deutschsprachigen Kultursociologie lassen sich sowohl integrierende Perspektiven als auch diverse Vermittlungsbemühungen zwischen praxistheoretischen Ansätzen und poststrukturalistischen Zugängen finden (vgl. Kap. 3.2). So werden etwa als poststrukturalistisch ausgewiesene theoretische und konzeptionelle Angebote wie Diskurs oder Dispositiv als attraktive Ergänzung für praxisanalytische und ethnographische Forschung erachtet, um einem „überzogene[n]

ständnis des Sozialen, das erst in praktischen Vollzügen performativ erzeugt wird“ (Freist 2015: 18).

Ein vergleichbares Verständnis wird in den letztlich systemtheoretischen Ausführungen zu einer „Gesellschaft der Gegenwart“ von Nassehi (2003, 2009) ausbuchstabiert: Ausgehend von dem pragmatistischen Grundgedanken, „dass soziale Ordnungen und Bedeutungen, Rollenkonzepte und Konventionen dem sozialen Handeln nicht prinzipiell vorgeordnet sind, sondern der Praxis selbst entstammen oder zumindest in der Praxis selbst modifiziert, stabilisiert oder sogar erzeugt werden müssen“, schlussfolgert er, dass sich „alles, was in der sozialen Welt geschieht, in unmittelbarer sozialer Praxis *bewähren* muss, also je neu *getan* werden muss, um *praktisch* zu werden“ (Nassehi 2009: 230; Hervorh. im Orig.). Was sich nicht zuletzt mit dem Wörtchen *bewähren* andeutet, ist eine mögliche Antwort auf die Frage, wo Übersituatives, Zeitüberdauerndes, vielleicht auch Raumübergreifendes – also etwa eine „Struktur ohne Zentrum“ (Schäfer 2013: 36) oder „implizite Codes und Wissensordnungen“ (Reckwitz 2008 a: 204–205) – zu lokalisieren wären. Tatsächlich muss im Anschluss an eine Verabschiedung dichotomer Theorieangebote (etwa von Struktur/Handlung oder von Makro/Mikro) eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wo sich der Ort befindet, „an dem jene Form aufbewahrt wird, an die sich Praxen halten“ (Nassehi 2009: 231).⁵⁷ Die gefundenen Antworten sind vielfältig, wobei in praxistheoretischen Beiträgen sicherlich die Annahme dominiert, dass „praxiskompetente“ (Reckwitz 2003: 291) Körper und/oder Habitus als einverlebte Geschichten (Bourdieu 1987 [1980]: 105)⁵⁸ eben diese Orte sind (Hillebrandt 2016; kritisch: Wrana 2012: 195). Nassehis (2009: 230) Vorschlag bzw. Antwort zielt hingegen darauf, dass „sich soziale Strukturen empirisch als Wiederholung darstellen und somit einen Hinweis darauf geben, dass die Praxis mehr beinhaltet als die *pragmata* ihres Vollzugs“ (Hervorh. im Orig.).

Thomas Alkemeyer, Nikolaus Buschmann und Matthias Michaeler (2015: 37, Fn. 14) bescheinigen Praxistheorien eine „Ähnlichkeit zur Sys-

Situationismus“ (Kelle 2016: 14; Villa 2010) zu entgehen oder dem diagnostizierten „Mangel an Historizität, Biografizität, Ungleichheitssensibilität und politischer Ambitioniertheit“ (Kuhn 2013: 63; Hervorh. im Orig.) der Ethnographie und Ethnomethodologie zu begegnen.

57 Hierzu auch: Alkemeyer/Buschmann/Michaeler (2015) und Schmidt/Volbers (2011).

58 Bourdieu (1987: 105) schreibt genauer: „Als einverlebte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat“.

temtheorie“: Die Systemtheorie spanne „ihre *Temporalisierung* allerdings im Unterschied zu den Praxistheorien vollkommen *körperlos* auf der Basis von symbolisch-sprachlicher Kommunikation“ (meine Hervorh.) auf. Anders als in diesem Zitat nahegelegt, verfährt eine systemtheoretische Forschung keinesfalls zwangsläufig körperlos; systemtheoretisch lassen sich durchaus korporale Praxen in den Blick nehmen.⁵⁹ Dennoch ist richtig, dass systemtheoretisch informierte Verständnisse einen praxisanalytischen Zugang anders justieren als gemeinhin üblich. Diese haben zwar viele Schnittmengen mit konventionell als Praxistheorien firmierenden bzw. gehandelten Ansätzen, unterscheiden sich jedoch mitunter in dem Punkt, dass Anwesenheit und Sichtbarkeit – und damit physisch-korporale Kopräsenz – nicht als *notwendige* Charakteristika der ‚Gegenstandswelt‘ einer praxistheoretischen Denkungsart gelten:

„Was eine solch systemtheoretische Perspektive von *anderen* Praxistheorien unterscheidet, ist *die Möglichkeit*, Operativität und Anwesenheit oder Sichtbarkeit auseinander ziehen zu können. Die Praxis, die dann sichtbar wird, ist eine Praxis, deren Ereignisse Ereignisse von Interaktionssystemen sind, aber auch Ereignisse in Organisationen, die nur im Horizont von Entscheidungen und Mitgliedschaften verstehbar werden können, und schließlich Ereignisse in Funktionssystemen, die weit über die konkrete Operation hinausweisen, aber eben dort operationalisiert werden müssen“ (Nassehi 2009: 425; meine Hervorh.).

Demnach sind nicht ausschließlich konkret-situierte (Körper-)Praktiken bei der empirischen Erforschung von Praxis von Interesse; diese geraten nicht nur als Momente eines Interaktionsgeschehens in den Fokus. Allgemeiner geht es um Vollzugspraxis, die auf Abwesendes – etwa organisatorische und funktionssystemspezifische Kontexte – aufbaut.

Wenn die letztlich empirisch zu beantwortende Frage lautet, wie in konkreter Praxis über Kontexte, die ihren Vollzug ermöglichen und sich in ihr ausdrücken, Kontingenz bearbeitet, eingeschränkt, gegebenenfalls invisibilisiert wird, dann können die somit aufgerufenen Kontexte meines Erachtens als etablierte, konventionalisierte, gegebenenfalls naturalisierte Strukturen oder (Differenz-)Ordnungen, die potentiell dies- wie jenseits der Tri-

59 Diese Behauptung kann ich mit meiner eigenen Forschung nicht untermauern. Zur Diskussion der noch nicht sonderlich innigen Beziehung von Systemtheorie und Körpersoziologie: Lewandowski (2017). Ich gehe davon aus, dass Rezeptionen von Systemtheorie als ‚körperloser‘ Theorie mithin darin gründen, dass Kommunikation ohne Not mit Sprache (im engeren Sinne) gleichgesetzt wird.

as von Interaktion, Organisation und Funktionssystemen zu denken sind (Heintz/Tyrell 2014), vorgestellt werden. Wichtig bleibt jedenfalls die Einsicht, dass Kontexte über einzelne Situationen hinaus ‚verfügbar‘ sind und sie sich trotzdem nur je praktisch als Kontexte entfalten (Reckwitz 2005: 101, 109). Wie weitgehend un-/umkämpft oder ausdifferenziert die Form ist, die solche Kontexte annehmen, scheint mir wiederum eine empirische Frage.⁶⁰

Konstatiert wird von praxistheoretischer Seite, dass der Vollzug von Praxis ohne körperliche Präsenz nicht möglich sei (Hillebrandt 2016: 74). Dies ist eine wichtige Annahme, da sie hilft den Ort, an dem sich Soziales vollzieht, gewissermaßen zu erden. Die Einsicht in die Materialität von Praxis – die neben Körpern auch Artefakte berücksichtigen möchte – scheint jedoch bisweilen so ausgelegt zu werden, dass mutmaßlich körperlose, nur symbolische oder ideelle Praxis einer praxistheoretisch ansetzenden Forschung als möglicher oder zumindest naheliegender Untersuchungsgegenstand abhandenkommt (ähnlich Alkemeyer/Buschmann/Michaeler 2015: 26). Gerade weil praxistheoretische Forschung nicht in einer Körpersoziologie aufgeht, lohnt es meines Erachtens weiter darüber nachzudenken, wie nicht zuletzt Repräsentation – die sich oftmals in Kulturprodukten wie massenmedialen Texten, Bildern, Filmen, aber auch Kleidung oder Architektur materialisiert – als Praxis gedacht und untersucht werden kann. Mit anderen Worten erscheint mir zentral, Repräsentation nicht auf jene ‚Hälfte‘ zu beschränken, aufgrund derer sie sich für praxisanalytische Zugänge suspekt ausnimmt: Repräsentation steht (ähnlich wie Diskurs) zuvorderst für eine symbolische Bedeutungs- und Wissensproduktion, die vor allem zu einer Analyse von Texten, nicht aber von korporalen und ‚stummen‘ Praxen der Produktion und Aneignung einlädt. Damit ist Repräsentation aber eben nur einseitig erfasst. Warum dem so ist und wie die andere ‚Hälfte‘ aussieht, wird in dem sich anschließenden dritten Kapitel zu klären sein.

60 Aufschlussreich hierzu scheinen mir Vorschläge einer empirischen Forschung zugewandten, gegebenenfalls „dekonstruktive[n] Radikalisierung der Differenzierungstheorie“ (Stäheli 2007: 197), womit etwa „jene diskursiven Kämpfe interessieren, in denen um die nicht zuletzt kulturelle Bestimmung einer Funktion und um die Grenzziehung von Funktionssystemen gerungen wird“ (Stäheli 2007: 185). Stäheli (2007: 186) spricht in dem zitierten Aufsatz, der nicht zuletzt um eine kulturtheoretische Plausibilisierung der Systemtheorie bemüht ist, im Übrigen dezidiert vom „performativen Prozessen der *re-presentation*“ (Hervorh. im Orig.), um den „konstitutiven Beitrag für die funktionale Differenzierungsform“ zu benennen, den Semantiken und Selbstbeschreibungen einbringen.

Ich möchte an dieser Stelle einige der zentralen Ideen des zweiten Kapitels nochmals zusammenfassen: Interessiert an dem Herausstellen von Gemeinsamkeiten anstatt an einem erneuten Ausheben von Gräben zwischen etablierten Theorieschulen habe ich mit der Beobachtung gestartet, dass ein kulturanalytisches Forschungsprogramm vielfältige, *en detail* durchaus disparate kulturtheoretische Angebote unter einem Dach zusammenbringt. Es ist nicht zuletzt die Forschungshaltung und -praxis der Entselbstverständlichung, welche verschiedenste Zugänge eint. Darüber hinaus teilen vielerlei kulturtheoretische Ansätze, die einen „bedeutungsorientierten Kulturbegriff“ (Reckwitz 2004 a: 8) voraussetzen, ein empirisches Interesse an Differenz- bzw. Unterscheidungspraxen und damit an der Konstruktion von Wirklichkeit *und* der Wirklichkeit von (Differenz-)Konstruktionen.

Wie verdeutlicht wurde, kann kulturanalytischer Forschung an einer Beobachtung von Differenzpraxen im engeren (sozialdimensionalen) Sinne gelegen sein. Allgemeiner geht es nach meinem Dafürhalten um Beobachtungspraxen, die als bezeichnende Unterscheidungen einen Unterschied machen. Damit geraten nicht nur Differenzbeobachtungen im Sinne von Hirschauers (2014) Humandifferenzierungen als *in actu* re-aktualisierte (explizierte oder mitgeführte) in den Fokus, sondern vorausgesetzt wird grundlegender ein differenztheoretisch und kontingenzperspektivisch geschultes Sensorium dafür, dass jedwede Praxis sich darüber entfaltet, dass sie Bestimmtes aktualisiert und anderes nicht. Selektiert wird dabei aus einem Pool bzw. *Reservoir* (Bartl et al. 2011)⁶¹ an Möglichkeiten – und gleichzeitig macht Praxis eben deshalb spezifisch Sinn, weil sie anderes, ebenfalls Mögliches, zu einem spezifischen Zeitpunkt mehr oder weniger Denk- und Sagbares (frei nach Foucault), ausgeschlossen bzw. nicht aktualisiert hat. Ansichtig werden Forscher_innen der Kontingenz des jeweils Aktualisierten dabei erst über eine Kontrastierung mit nicht-aktualisierten Möglichkeiten und über mehr oder minder gezielt provozierte ‚Störungen‘

61 Bartl et al. (2011: 15–16) konkretisieren *Reservoir* – genauer *ReSaVoir* – „als historisch und kulturell kontingent und in einem beständigen Prozess des Wiederholens und Erneuerns befindlich. [...] Anders als das Repertoire, das eher eine zur Verfügung stehende Bildersammlung assoziieren lässt, aus der sich jede_r nach Belieben und Bedarf bedienen kann, schwingt im Begriff des Reservoirs viel stärker das Unbekannte, das Unbewusste und Kontingente mit. [...] Entscheidend ist [...], dass jede Form des Umgangs mit dem Bildreservoir nicht einfach nur ein Rückgriff auf Vorhandenes ist, sondern notwendigerweise immer auch einen Eingriff bedeutet, der die Gesamtformation verändert und daher immer auch mit der Option eines Neu-Sehens oder Anders-Sehens verbunden ist“.

der Normalperspektive: Sei es, dass eine Beobachterin aufgrund ihrer Positionierung zum Gegenstandsfeld auf spezifische Weise dazu befähigt ist, Selbstverständliches zu entselbstverständlichem; sei es, dass eine gewisse Distanz und Befremdung via gezielt eingesetzter methodischer oder begrifflicher Strategien evoziert wird.

Im Zuge meiner vorangehenden Ausführungen war ich mitunter auch darum bemüht zu verdeutlichen, dass eine systemtheoretische Perspektive in eine Reihe mit jenen Theorieprojekten gestellt werden kann, welche in der Vergangenheit Übersetzungsleistungen und Neuakzentuierungen angeboten haben, um speziell differenztheoretische Prämissen in kulturtheoretische und spezifischer kultursoziologische Perspektiven einzuarbeiten. Grundlegend kann eine soziologische Wendung von differenztheoretischen Prämissen aus meiner Sicht darin münden, sich (weiterhin) über die *Unwahrscheinlichkeit sozialen Ordnungsaufbaus zu wundern* (Schäfer 2013: 50).⁶² Hervorgehoben wird zwar, dass sich ein genuin poststrukturalistisches Forschungsinteresse im Rahmen von Kulturtheorie und Sozialwissenschaften auf (Um-)Brüche und Destabilisierungen richte (Moebius/Reckwitz 2008: 14). Das steht meines Erachtens allerdings nur auf den ersten Blick einer (dynamischen) Idee von sozialer Ordnung entgegen: Denn ist zum einen, gewissermaßen entdramatisierend, festzustellen, dass sich auch ein sozialwissenschaftliches, poststrukturalistisches Interesse an Sinnbrüchen und „Sinnzusammenbrüchen“ (Stäheli 2000 b) oftmals in Form vergleichsweise konventioneller Analysen von als zeitweilig und kontingent unterstellten empirischen Stabilisierungen entfaltet. Zum anderen kann mit Silke van Dyk (2012: 197, 205) (selbst-)kritisch darauf hingewiesen werden, dass die Affirmation von Abweichung, Veränderung usw. poststrukturalistischer Forschungspraxis des Öfteren als implizite Normativität zugrunde liegt. Gemeinsam mit Tina Denninger, Stephan Lessenich und Anna Richter formuliert van Dyk dann auch, dass ihnen „[a]nders als in vielen poststrukturalistischen Analysen üblich [...] daran gelegen [ist], die Möglichkeit des Strukturbruchs, der Sinnverschiebung und der Subversion [...] nicht protoempirisch zu universalisieren, sondern kontextspezifisch zu analysieren“ (Denninger et al. 2014: 37).

Eine empirisch-qualitative Analyse kann sich nach meinem Dafürhalten den verschiedenen aktualisierten Formen sozialen Ordnungsaufbaus zu-

62 Zum Unterschied zwischen der Unwahrscheinlichkeit und der Unmöglichkeit von Gesellschaft (letzteres in Anschluss an Laclau und Mouffe): Stäheli (2000 b: 21). Zur Diskussion einer Unmöglichkeit von Gesellschaft zudem: Gertenbach/Moebius (2008).

wenden, der zuvorderst darüber erfolgt, dass Kontingenz je praktisch bearbeitet bzw. eingeschränkt wird. Ausgeschlossenen ist damit im Übrigen keinesfalls, dass Kontingenz in den dergestalt als empirische Daten beobachteten Praxen selbst Thema ist. Eine Idee des je auch anders Möglichen ist Voraussetzung für vielerlei Kritik und ethische Reflexion, beispielsweise für Selbstkritik und Formen ethisch informierter Selbstirritation (Landwehr 2012; Debatin/Funiok 2003: 19). Jedoch sind noch die ‚Fälle‘, in denen die Nicht-Notwendigkeit des eigenen Tuns – oder auch der eigenen Perspektive – reflexiv oder explizit mitgeführt werden, nicht davon befreit, selbst Kontingenz zu bearbeiten (ohne dies wiederum reflexiv einholen zu können).

Im Folgenden diskutiere ich einige zentrale Konsequenzen, die sich aus einer kulturtheoretisch informierten Forschungsperspektive aus meiner Sicht mit Blick auf Repräsentation ergeben. Hierfür stelle ich das insbesondere in den Cultural Studies ausbuchstabierte Verständnis von Repräsentation in den größeren und aktuellen Rahmen kulturanalytischer Forschung nach einer praxistheoretischen Wende. Ich entwickle zudem sukzessive ein Verständnis davon, wie ‚Text‘ in den kultur- und speziell praxisanalytisch interpretierenden Blick geraten kann.

