

Die Idee des Authentischen

Bernhard Tschofen bezeichnete unlängst Authentizität als „das Schlüsselwort, um das in diesen Tagen nicht herumzukommen ist“. Er verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch – als Phänomene, in denen dieser Trend zutage tritt – auf den „Ethno-Look“ wie auf jede Form von „Ethno-Sound“, auf die neue Volksmusikwelt ebensogut wie auf den auf seine „street credibility“ pochenden ‘Hip-Hop’. In der Tat ist der kulturindustriell induzierte Ethno-Diskurs ein nicht zu übersehendes, und, man muß es so zynisch ausdrücken, die allgemeine Ethnisierung des Diskurses flankierendes Phänomen. Es stellt sich die Frage, ob nicht auch diese Entwicklung der gegenwärtig zu beobachtenden Dialektik von Globalisierung und Lokalisierung geschuldet ist. Interessanterweise ist das Schlüsselwort „Authentizität“ gerade in einer Zeit in aller Munde, in der der Sachverhalt, den es bezeichnet (oder den es, wie andere meinen, erst konstruiert hat), an Glaubwürdigkeit verliert. In dieser (und nicht nur in dieser) Hinsicht steht es Seite an Seite mit Konzepten wie Identität. Erst wenn das Gemeinte ins Wanken gerät, das haben wir von Hermann Bausinger gelernt, tritt es ins Bewußtsein. Die Ethnowissenschaften sind durchtränkt von der Idee des Authentischen. Zu Recht hat Regina Bendix in ihrem Essay über „Divergierende Wege in der wissenschaftlichen Suche nach Authentizität“ die Frage der Authentizität als den Basisdiskurs unserer Disziplin bezeichnet. Die Ethnowissenschaften – Volkskunde und Völkerkunde – sind nicht nur Wirklichkeitswissenschaften in dem Sinne, daß sie auf Erfahrungswissen beruhende Wissenschaften sind, sie sind, mehr noch, Wissenschaften, die auf die Erfahrung des Authentischen zielen.

Das traditionelle Dilemma der Ethnographie als Darstellung des kulturell Frem-

den besteht im Authentizitätspostulat, das ihr ausgesprochen oder unausgesprochen zugrunde liegt. Der Begriff „Postulat“ ist in diesem Zusammenhang durchaus wörtlich zu nehmen; an die Untersuchungsgruppe wird die sittliche Forderung gestellt, sich von weltlichen Einflüssen, seien diese nun wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Art, möglichst fernzuhalten. Renato Rosaldo hat darauf aufmerksam gemacht, daß für die ethnographische Zunft, soweit sie den klassischen Normen folgt, jene Gruppen am meisten „Kultur“ besitzen, die in sich kohärent und homogen, möglichst unbeleckt und unbefleckt von äußeren Einflüssen sind. Eher wird, so hat es den Anschein, der ganze Untersuchungskomplex über Bord geworfen – Rosaldo führt das Beispiel eines deutschen Linguisten an, der die meisten seiner galizischen Gewährsleute zurückwies, weil diese, wie er meinte, vom Kastilianischen „korrumpiert“ waren, also ein „unreines“ Galleco-Portugiesisch sprachen –, als daß den Veränderungen in und durch Forschung Rechnung getragen wird. Die Attitüde des Linguisten verweist auf das der Forschungstätigkeit zugrundeliegende Sammlersyndrom, das von der Vorstellung genährt wird, daß der Untergang der Untersuchungskultur unvermeidlich ist. Die barsche Zurückweisung der Gewährsleute ist daher auch als Ausdruck der Enttäuschung eines Sammlers entschwindender Kulturen zu deuten, der im immerwährenden Wettlauf mit der Zeit zu spät gekommen ist. In seinem brillanten Essay „On Collecting Art and Culture“ hat James Clifford Kulturen als ethnographische Sammlungen bezeichnet, die nach ähnlichen Kriterien zusammengestellt werden wie Kunstsammlungen. Daher macht es nebenbei gesagt auch Sinn, sich Einführungen zur Kunstgeschichte und Anleitungen für Kunstsammler im Sinne einer Perspektivenver-

schiebung zuzuwenden, um das ethnographische Sammlergeschäft besser zu verstehen.¹ Was (in beiden Fällen) zählt, sind Echtheit, Einmaligkeit und Handschrift (Kohärenz). Eingriffe von außen müssen in diesem Kontext als „Störungen“, Übernahmen und Hinzufügungen als „Verfälschungen“ aufgefaßt werden.

Aus Cliffords semiotischem Quadrat wird auf plastische Weise deutlich, daß Museen „Tempel der Authentizität“ sind, wie es Richard Handler formuliert hat, in denen wir die Objekte zur Schau stellen, die als repräsentativ für die jeweilige Kultur gelten sollen: „We have fine-arts museums to represent our own culture, which we consider to be a living culture, and ethnographic museums to represent the less advanced cultures of others“, schreibt Handler. Das Nebeneinanderstellen von Kunstmuseum und ethnographischem Museum macht die Übereinstimmungen (wie auch die – nicht weniger charakteristischen – Unterschiede) deutlich. Was hier vor allem zum Vorschein kommt und die Analogisierung von Kunst und Kultur als besonders fruchtbar erscheinen läßt, ist der reine, von keinen Nutzenerwägungen getrübbte Blick, der einen Bruch mit dem alltäglichen Verhalten zur Welt voraussetzt. Die ästhetische Haltung zur Welt, die im reinen Blick zum Ausdruck kommt, ist durch die Trennung des wahrgenommenen Objekts von seiner Umgebung, durch die Nicht-Berücksichtigung des historischen Kontextes, vor allem aber durch die Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz des Objekts gekennzeichnet. Was es festzuhalten gilt, ist das *Bild* einer vergehenden Kultur, nicht diese selbst. So wie der Kunstsammler durch den Akt des Sammelns und Bewahrens dem ausgewählten Objekt dauerhaften Wert verleiht, so wird der Ethnograph, der, wie

der treffende Ausdruck lautet, Sitten und Bräuche „aufzeichnet“, im Akt des Verschwindens der Kultur zu ihrem wahren Bewahrer. So kommt es zu dem Paradoxon, daß der Niedergang einer Kultur mit dem Aufstieg des Ethnologen einhergeht: „*Welcome of Tears is a beautiful book*“, schreibt Margaret Mead in einer Rezension, „combining the stories of a vanishing people and the growth of an anthropologist“ (zit.n.Clifford 1996, S. 129). Auf diese Weise wird die aufgezeichnete Kultur gewissermaßen zu einem vintage print, ähnlich wie die berühmten Landarbeiterfotos von Walker Evans und Dorothee Lange.

Die mit der an die Untersuchungsgruppe gerichtete Forderung nach kultureller Enthaltbarkeit verbundene Inversion dessen, was traditionell unter „Kultur“ verstanden wird, nämlich Ausdruck und Hort von Bildung und Verfeinerung zu sein, findet hier ihre Erklärung: Das Konzept der Kulturen im Plural erweist sich hier dem Konzept von Kultur im Singular verwandt, weil sie beide durch die Idee von Ganzheit geprägt sind. Es ist, anders ausgedrückt, der kultivierte, also durch Kultur im engeren Sinne geprägte Blick, der erst Kultur als autonomes Ganzes, also Kultur im weiteren, anthropologischen Sinn zu erfassen, weil zu erzeugen vermag.

Was Rosaldo ausführt, trifft auch auf die Kulturforschung „at home“ zu: Die Untersuchungsgruppe hat kulturell rein, ohne Brüche und ohne Einbruchstelle zu sein. Es gibt Zonen des authentischen Ausdrucks, Zonen, die als authentisch in sich selbst selten, d.h., die authentisch oder gar nicht sind (räumlich gehören dazu das Ghetto, die Vorstadt, die Arbeitersiedlung). Rosaldo formuliert gewissermaßen ein Gesetz, wenn er „full citizenship“ und „cultural visibility“ in eine inverse Relation bringt: Je randständiger eine Gruppe gesellschaftlich ist, um so 'kultureller' ist sie (Das zeitigt selbstverständlich Folgen für die für ethnographische Untersuchungen Auserwählten, ist doch deren Auserwähltheit eine durchaus zweifelhafte Ehre). Es sind stets die subordinierten Gruppen, die in den Augen des Ethnographen besonders kulturschwanger sind. Daher kann auch nicht verwundern, daß die expressive Kultur

des einfachen Volkes zu den Zonen des authentischen Ausdrucks gehört; sie bildet gewissermaßen die Urzelle der Idee des Authentischen.

Ich will hier nicht näher auf die Erforschung der Volkskultur eingehen; Regina Bendix hat dies unter dem Aspekt der Frage der Authentizität unlängst getan. Am Beispiel der Brüder Grimm hat sie aufgezeigt, wie das Vokabular der Authentizität durch Naturmetaphern charakterisiert ist und wie sehr Begriffe wie Unschuld und Reinheit (vorzugsweise exemplifiziert am Beispiel des Kindes) eine zentrale Rolle spielen. Daß aber dieses Authentizitätsbegehren nicht quasi organisch mit der Volkskultur verbunden ist, nicht mit dem „Abschied vom Volksleben“ ein – gewissermaßen natürliches – Ende findet, das zeigen gerade Forschungen zur Arbeiterkultur, die doch insofern als Aufbruch verstanden wurden, als sie den unwiederbringlichen Bruch mit der Tradition bewerkstelligen sollten.

Auf dem Gebiet der Arbeiterkulturforschung war eine Sichtweise dominant, die ich heute als sozial konservierend bezeichnen würde. So haben zum Beispiel Heinrich Breuer und ich in unserer Mitte der 70er Jahre durchgeführten Untersuchung der Bedeutung des Fußballsports und Fußballvereins in den Bergarbeitervierteln des Ruhrgebiets den Fußballspieler als einen Repräsentanten seines Herkunftsmilieus vorgestellt (womit wir, nebenbei gesagt, seine Rolle für uns, nämlich Repräsentant einer in sich kohärenten Untersuchungskultur zu sein, quasi verdoppelten). Wir haben also den Fußballspieler als Repräsentanten seines Herkunftsmilieus vorgestellt, der diesem Milieu nicht nur verbunden bleibt, sondern, als Quell seiner besonderen Existenz, daran gebunden ist: „...als ein von den eigenen Leuten und nicht von den Medien erwählter Held“, schrieben wir damals, „werden an ihn Ansprüche gestellt. 'Starallüren' durfte er nicht an den Tag legen, ja, der Begriff 'Star' ist selber anachronistisch im Verhältnis zu dem, was der Spitzenspieler jener Zeit (gemeint waren die 50er Jahre) für die Leute bedeutete. Überheblich, arrogant, bequem zu werden, das hätte Verrat an denen bedeutet, die ihn hochgebracht hatten“ (Lindner/Breuer 1978, S.64).

Authentisch sein – und das war ja der „Volksheld“ im Unterschied zum „Medienstar“ – heißt hier ganz offensichtlich, sein Herkunftsmilieu, seine Klasse nicht zu verlassen.

Lionel Trilling hat in seiner Studie „Sincerity and Authenticity“ (im Deutschen: „Das Ende der Aufrichtigkeit“) dieses Verständnis von Authentizität als charakteristisch für den englischen Roman des neunzehnten Jahrhunderts dargestellt. Für ihn sahen die Romanciers der Zeit die Klassenlage als entscheidende Voraussetzung persönlicher Authentizität an: „Sein (des einzelnen, R.L.) Daseinsgefühl, das Bewußtsein seiner besonderen Existenz leitet sich aus seinem Gefühl für seine Klassenlage her“ (Trilling 1980, S.110). Diese organismische Konzeption bringt es mit sich, daß eine Person durch sozialen Aufstieg nicht automatisch inauthentisch wird, solange dieses Gefühl für die Klassenlage bestehen bleibt. Erst durch die geistige Aufgabe der Herkunft, die sich im Verlust an Redlichkeit manifestiert, verliert sie an Authentizität. „In gewissem Sinne hatte der Fußballspieler als lokaler Held und öffentlicher Repräsentant Ähnlichkeit mit dem Arbeiterkind, das zur Oberschule und vielleicht sogar zur Universität gehen durfte“, schrieben wir in unserer Analyse des Fußballsports und fuhren, organismisch argumentierend, fort:

„Blieb dieses Kind, trotz Abitur und Studium, 'natürlich', d.h. wurde es nicht arrogant, überheblich, vergaß es nicht, wo es herkam, und blieb es dem Viertel verbunden, dann galt sein Aufstieg nicht als Klassenverrat, sondern war der Grund zum Stolz im erweiterten Verwandtschafts- und Nachbarschaftsverhältnis der Siedlung“ (a.a.O.,S.64). Was hier, um der Authentizität willen, verlangt wurde, war das Festhalten an den kommunalen, kollektiven Idealen, die Raymond Williams als die entscheidende Differenz zwischen bürgerlicher Kultur und Arbeiterkultur angesehen hatte. Es lohnt sich aus heutiger Sicht, noch einmal die entscheidende Passage bei Raymond Williams zu zitieren, die zur Grundlage des Verständnisses von Arbeiterkultur wurde: „Der entscheidende Unterschied besteht in den alternativen Vorstellungen von der Natur sozialer Beziehungen.

'Bürgerlich' ist ein zutreffender Begriff, weil er jene Form sozialer Beziehung bezeichnet, die wir gewöhnlich Vorstellung von Individualismus nennen: das heißt eine Gesellschaft als ein neutraler Bereich, innerhalb dessen jedes Individuum frei seine eigene Entfaltung und seinen eigenen Vorteil als ein natürliches Recht verfolgen kann... Aber ...diese individualistische Idee kann scharf unterschieden werden von der Idee, die wir zu Recht mit der Arbeiterklasse assoziieren: einer Idee, die – ob Kommunismus, Sozialismus oder Genossenschaft genannt – die Gesellschaft weder als neutral oder beschützend auffaßt, sondern als ein nützliches Instrument für alle Formen der Entwicklung, einschließlich der individuellen. Entfaltung und Vorteil werden nicht individuell, sondern gemeinschaftlich interpretiert. Die Bereitstellung der Mittel zum Leben ist, in Produktion wie Distribution, kollektiv und wechselseitig. Verbesserung wird nicht in der Gelegenheit gesucht, der eigenen Klasse zu entfliehen oder eine Karriere zu machen, sondern im allgemeinen und kontrollierten Vorankommen aller ... Wir können nun verstehen, was 'Kultur der Arbeiterklasse' wirklich heißt. Keine proletarische Kunst, nicht der soziale Wohnungsbau oder ein besonderer Gebrauch der Sprache; sie ist vielmehr die fundamentale kollektive Idee, und die Institutionen, Gewohnheiten, Denkweisen und Intentionen, die daraus folgen... Im richtigen Zusammenhang betrachtet, kann sie als eine außerordentlich bemerkenswerte schöpferische Leistung, angesehen werden" (Williams 1976, S.311-313).

„Kultur“ wird hier von Raymond Williams im anthropologischen Sinne, nämlich als die gesamte Lebensweise („a whole way of life“) verstanden. So wie sie Williams sieht, als die Natur sozialer Beziehungen, birgt Arbeiterkultur an sich das Potential gesellschaftsverändernder Kräfte in sich. In verwandter, durch die anglomarxistische Diskussion angeregte Weise hat Wolfgang Kaschuba vom proletarischen Lebensstil als „habitualisierter Gesellschaftskritik“ gesprochen (Kaschuba 1991, S.50). Das Vermögen zur Gesellschaftsveränderung, als ein kulturelles im anthropologischen Sinne zu verstehen, führt offensichtlich mit zwingender Logik dazu, die Wirkungsweise von Kultur als ein Naturverhältnis

zu denken. In diesem Kontext erscheint Arbeiterkultur als etwas Ursprüngliches, auf dem entweder die Arbeiterbewegung notwendigerweise aufbaut (bzw., um das Naturverhältnis sichtbar zu machen, woraus die Arbeiterbewegungskultur 'erwächst') oder das diese, wenn sie nicht auf ihr aufbaut, ebenso zwingend denaturiert ('verbürgerlicht' etc.). So ist zwar immer Arbeiterkultur Arbeiterbewegungskultur in nuce (oder sollte es zumindest dem Denkmodell nach sein), paradoxerweise aber scheint sich Arbeiterkultur, wenn sie in Organisationskultur übergeht, zu verlieren. In dieser Bestimmung gewinnt Arbeiterkultur offensichtlich jene Naturhaftigkeit, die dem 'Volke' – als Gegenstand der Volkskunde eigen zu sein scheint.

Es ist gerade die Naturhaftigkeit, die der Sozialforscher sucht. In seinem Buch „Meine Erlebnisse als Bergarbeiter“ schreibt Alexander Stenbock-Fermor 1928: „Von Tag zu Tag vermehrte sich mein Bekanntenkreis, immer neue Proletarier lernte ich kennen, und ich vermochte bald in die Seele einer Menschenklasse zu blicken, die mir bislang völlig dunkel und fremd schien. Menschen umgaben mich hier, Menschen, wie sie in allen Schichten des Volkes zu finden sind gute und böse, weiche und harte, innerliche und äußerliche, offene und verschlossene, Menschen mit hohen Idealen und andere, stumpfe, an die Materie gebundene. Doch eines unterschied sie von den Menschen anderer Stände: sie waren leichter zu erkennen und zu erfassen, unkomplizierter, klarer – ihre guten oder schlechten Eigenschaften lauern nicht verborgen unter Formen der Konvention, jeder zeigte sein wahres Gesicht“ (Stenbock-Fermor 1928, S.68). Authentizität ist immer im Auge des Betrachters, „etwas“ ist immer für jemanden „wahr“. Wenn nun „Natürliches“ als „echt“ erscheint, dann geht es nicht um die Frage, ob etwas, was dem Betrachter als „natürlich“ erscheint, auch wirklich natürlich ist, sondern es geht um die Frage, warum dem Betrachter gerade „Natürliches“ als „echt“, als „authentisch“ erscheint, warum ihm Natürliches etwas bedeutet, warum es ihm wichtig ist. Es ist, pauschal gesagt, das Bewußtwerden des gesellschaftlichen Rollenspiels, der Formen der Konventi-

on, das den Wunsch nach natürlichem, unverstelltem, ungekünsteltem Verhalten hervorruft.

Wenn es, Lionel Trilling folgend, zutrifft, daß „wir a priori der Ansicht (sind), daß die Vorschriften der Gesellschaft das menschliche Dasein korrumpieren und seine Authentizität zerstören (Trilling a.a.O., S.149), dann ist das Feld der Subkulturen, also jener Formationen, die sich als kritische Antworten auf vorgefundene gesellschaftliche Bedingungen herausbilden, gewiß das Feld der Authentizität schlechthin. In der Tat läßt sich zeigen, daß auf diesem Felde alle Beteiligten von der Idee *des Authentischen* durchdrungen sind; die Mitglieder der Subkulturen, die einen strikten Code subkultureller Authentizität vertreten, ebenso wie die Subkulturforscher, die im Feld authentische Erfahrungen suchen. Nirgendwo zeigt sich die Durchdringung von der Idee des Authentischen deutlicher als in der für genuine (d.h. den Code definierende) Subkulturmitglieder charakteristischen (und sie damit als genuin charakterisierenden) Praxis, strikt „between originals and hangers-on“, zwischen Avantgarde und Nachzügler, zwischen „Profis“ und „Amateuren“ zu unterscheiden. Jede der historisch aufeinander folgenden Subkulturen – und da könnten wir mit der Bohème beginnen und mit dem Hip-Hop enden – hat diese Unterscheidung zur Abgrenzung der 'outsider' von den 'insider', der 'follower of fashion' vom wirklichen 'freak' getroffen. 'Weekend pseudo beats', 'Freizeit-Hippie', 'burrhead rasta', 'plastic punks' – stets geht es um die Diskriminierung der 'Trittbrettfahrer' aus der Sicht der 'authentic people'. Aber auch der Subkulturforscher trifft die Unterscheidung in echte und unechte Subkulturen und Subkulturmitglieder und schwingt sich damit zum Richter in Sachen Lebensstil auf. Die verschiedenen Stiltypologien sind ja nichts anderes als Kodifizierungen des Authentischen. Weit davon entfernt, die ethnographische Studien durchziehende Logik der kulturellen *Puritas* nicht zu teilen, nimmt sie in der Subkulturforschung Züge einer negativen Teleologie an.

Das trifft auch auf Dick Hebdiges seminale Analyse von Subkulturen zu:

„*Subculture* (das Buch) is as much a celebration of the authentic moments in postwar youth subcultures, as it is an epitaph of their inevitable passing,“ schreiben Jennifer Daryl Slack und Laurie Anne Whitt in ihrer Analyse der ethischen Implikationen der Cultural Studies (Slack/Whitt 1992: 578). Zelebration und Epitaph bilden die Pole der analytischen Beschäftigung mit authentischen Kulturen: der Forscher ist hier Geburtshelfer und Totengräber in einer Person.

Für Hebdige ist die Existenz der Subkulturen unausweichlich ein Leben zum Tode. „The cycle leading from opposition to defusion, from resistance to incorporation encloses each successive subculture“, betont er (Hebdige 1979, D.96). Der in seinem Ablauf von Entstehung, Blüte und Verfall an die Kulturphilosophie eines Oswald Spenglers und an das Geschichtsmodell eines Arnold Joseph Toynbee erinnernde Zyklus von Subkulturen bewegt sich in durchaus konventionellen kulturkritischen Bahnen.

Zu dieser konventionellen Argumentationsfigur gehört der Ursprungsmythos, der die Herkunft der Subkulturen im mythischen Dunkel einer grassroots-Bewegung beläßt, ebenso wie die Erzählung vom nur zu gewissen Ende als ein weiteres unterhaltsames Spektakel der Kulturindustrie. Der Einfluß von Medien- und Massenkultur auf diese Gruppierungen kann nur als ein Prozeß der Kontamination gedacht werden, der den Tod des Phänomens – und damit das Ende der Beschäftigung mit ihm – herbeiführt. Es ist interessant – und von großer kulturanalytischer Bedeutung – wie hier an die Stelle der *körperlichen Infektion* aufgrund von Kulturkontakt die *kulturelle Kontamination* als Quelle der Vernichtung eines ‘Stammes’ tritt: in beiden Fällen wird eine Gruppe ohne Abwehrkräfte, d.h. eine natürliche und unschuldige, angetroffen und dahingerafft.

Es lohnt sich, an dieser Stelle noch einmal auf Cliffords Analogisierung von Kunst und Kulturen zurückzukommen. Ganz offensichtlich haben wir es bei den ursprünglichen, ‘genuinen’ Subkulturen mit collectors items zu tun, die die an Kunstwerke angelegten Kriterien Echtheit, Einmaligkeit und Kohärenz erfüllen.

Ebenso offensichtlich ist, daß die inkorporierten Subkulturen als Modevarianten der Konsumindustrie den inauthentischen Artefakten entsprechen, die durch Reproduzierbarkeit und Warenförmigkeit gekennzeichnet sind.

Damit wird aber in und mit diesem Zyklus, dessen Stadien ich einmal als Konstitution/Diffusion/Inkorporation gefaßt habe, eine auf der Zeitachse abfallende „Hierarchie der Legitimitäten“ (Bourdieu) thematisiert. Begreifen wir die Phase der Konstitution in Analogie zur Kunstanalyse als Schöpfung des Originals, die Diffusion als Kopie und die Inkorporation als Serienabzug, dann wird deutlich, daß sich in den Stadien des Lebenszyklus von Subkulturen die unterschiedlichen Sphären kultureller Praktiken verbergen, wie sie Bourdieu in seiner Theorie kultureller Legitimität herausgearbeitet hat.

LITERATUR:

Bendix, Regina: Diverging Paths in the Scientific Search für Authenticity. *Journal of Folklore Research* 29 (1992).

Clifford, James: On Collecting Art and Culture. In: Ders.: *The Predicament of Culture*, Cambridge/Mass. u. London 1998.

Hebdige, Dick: *Subculture: The Meaning of Style*, London 1979.

Kaschuba, Wolfgang: Arbeiterkultur heute: Ende oder Transformation? In: Ders. u.a. (Hrsg.): *Arbeiterkultur seit 1945 – Ende oder Veränderung?* 5. Tagung der Kommission „Arbeiterkultur“ in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Tübingen 1991.

Lindner, Rolf/Heinrich Th. Breuer: *Sind doch nicht alles Beckenbauers. Zur Sozialgeschichte des Fußballs im Ruhrgebiet*, Frankfurt/M. 1978.

Rosaldo, Renato: *Culture and Truth*, Boston 1989.

Slack, Jennifer Daryl/Laurie Anne Whitt: *Ethics and Cultural Studies*. In: *Cultural Studies*. Edited by Lawrence

Grossberg/Cary Nelson/Paula Treichler, New York/London 1992.

Stenbock-Fermor, Alexander: *Meine Erlebnisse als Bergarbeiter*, Stuttgart 1928.

Trilling, Lionel: *Das Ende der Aufrichtigkeit*, München 1980.

Tschofen, Bernhard: Ethnizität als Emblem. In: *Montfort* 47. Jg. (1995), H. 1, S. 34-40.

Williams, Raymond: *Culture and Society 1780 – 1950*, London 1976 (1958).