

Beziehungswissenschaft.

Ein Versuch zur volkscundlich- kulturwissenschaftlichen Epistemologie

Jens Wietschorke

Der Beitrag diskutiert einige epistemologische Grundfragen der Volkskunde/Europäischen Ethnologie: Wie werden im Fach die kleinen Wirklichkeitsausschnitte mit den sozialen Strukturen zusammengedacht? Was bedeutet es, ein kulturelles Phänomen zu »kontextualisieren«? Und welche Möglichkeiten gibt es, die Kategorien Kultur und Gesellschaft heuristisch sinnvoll aufeinander zu beziehen? Abschließend wird für eine volkscundliche Kulturanalyse als »Beziehungswissenschaft« plädiert, die Differenzen und Relationen in den Blick nimmt und sich gleichzeitig als transdisziplinäre Schnittstelle begreift.

Die transdisziplinäre Disziplin: Positionierungen eines kleinen Faches

Es gibt wohl wenige kultur- oder sozialwissenschaftliche Disziplinen, die eine vergleichbar starke Tradition der Selbstthematizierung aufzuweisen haben wie die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Angesichts dieses personell und institutionell vergleichsweise kleinen Faches erstaunt die überaus stattliche Reihe der Programmschriften, Standortbestimmungen und Fachdebattentexte, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind – darunter auch Sammelbände, die ihrerseits wieder einen Überblick über die bis dato vorliegenden programmatischen Texte vermitteln wie etwa die Handbücher von Gerhard Lutz

und Helge Gerndt.¹ »Fach und Begriff ›Volkskunde‹ in der Diskussion« – so lautet der Titel des letztgenannten Bandes, und dieser Titel zeigt fast schon ein Leitmotiv des Faches an: nämlich dass volkskundlich-kulturwissenschaftliches Denken und Forschen stets begleitet ist von einer laufenden Diskussion darüber, was dieses Fach eigentlich sei, wie sich die Disziplin denkt und welcher Begriff dafür am passendsten erscheint. Warum ist das so? Der erste Grund liegt sicherlich in der durchaus komplexen Wissenschafts- und Gesellschaftsgeschichte der Volkskunde als einer akademisch zunächst schwach verankerten, dafür aber »öffentlichen Wissenschaft«.² Ihre aus der Romantik ins 20. Jahrhundert hereinreichenden Traditionslinien und ihre schwierige Ausgangsposition zwischen heimatkundlicher Liebhaberei, angewandter Wissenschaft und akademisch-publizistischer Institutionalisierung haben dafür gesorgt, dass nahezu keine der fachgeschichtlichen Referenzen aus der Zeit vor 1945 unproblematisch aufgerufen werden kann. Insbesondere gilt das natürlich für die Entwicklung der 1930er Jahre, als das Fach im Kontext nationalsozialistischer Volkstumsideologie einen unverhohlenen politisch motivierten Aufschwung erlebte. Viele der prominenten Fachvertreter waren nach dem Ende der NS-Volkskunde stark diskreditiert, und ein ernsthafter Neubeginn des Faches war nur mehr dann möglich, wenn gleichzeitig eine intensive Auseinandersetzung mit den ahistorischen und völkischen Positionen stattfand, die das Fach und seinen Kanon geprägt und belastet hatten. Ohne den kritischen Rekurs auf ihre eigene Fachgeschichte und ohne den fortlaufenden Prozess programmatischer Selbstverständigung war Europäische Ethnologie – erst recht im Zuge der theoretischen Neuorientierung der 1970er und 1980er Jahre – nicht zu betreiben.³

- 1 Gerhard Lutz (Hg.): *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme.* Berlin 1958; Helge Gerndt (Hg.): *Fach und Begriff ›Volkskunde‹ in der Diskussion.* Darmstadt 1988.
- 2 Vgl. dazu die aus dem Berliner DFG-Teilprojekt »Volkskunde als öffentliche Wissenschaft« hervorgegangenen Forschungsarbeiten, v.a. den Sammelband Ina Dietzsch, Wolfgang Kaschuba, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.): *Horizonte ethnografischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme.* Köln 2009.
- 3 Vgl. dazu noch immer die Darstellung von Gottfried Korff: *Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer »Entnationalisierung«.* In: Sigrid Weigel, Birgit R. Erdle (Hg.): *Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus.* Zürich 1996, S. 403–434.

Zum anderen aber liegt die Notwendigkeit der Selbstthematisierung auch in der spannungsreichen Position der Volkskunde/Europäischen Ethnologie zwischen ihren Nachbar- und Referenzdisziplinen begründet. Denn dieses Fach ist – wie Rudolf Braun einmal schrieb – eine »Integrationswissenschaft«, in der sich unterschiedliche disziplinäre Wissensbestände und Forschungsperspektiven bündeln. Ohne die fortwährende Adaption und Durcharbeitung theoretischer und methodischer Ansätze aus Literatur- und Sprachwissenschaft, Soziologie, Geschichtswissenschaft und Ethnologie wäre die Volkskunde im Laufe ihrer Geschichte nie wirklich lebensfähig gewesen, hätte sie bis heute nur bestätigt, was ihr Thomas Nipperdey einmal nachgesagt hat, als er sie eine »merkwürdige deutsche Sonderwissenschaft« nannte.⁴ Das zeigt bereits ein Blick auf die Formierungsphase der Volkskunde Ende des 19. Jahrhunderts, in der sich die entstehende Disziplin als erstaunlich offen und sogar international vernetzt zeigt. Der Austausch der philologisch sozialisierten Folkloristen mit der Kulturgeschichte, der Ethnologie und Völkerpsychologie war damals eine Selbstverständlichkeit, hinter der manche heutige interdisziplinäre Kooperation weit zurücksteht.⁵ Und auch in Richard Weiss' »Volkskunde der Schweiz«, die als ein früher Meilenstein des Faches nach 1945 gilt, finden sich interessante interdisziplinäre Bestimmungen der volkskundlichen Methodik. Darin lassen sich nach Weiss »vier Forschungsrichtungen unterscheiden, die geographische, die soziologische, die historische und die psychologische«.⁶ Erst alle vier Perspektiven zusammen bilden aber

4 Thomas Nipperdey: Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft. In: Ders.: Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen 1976, S. 33–58, hier S. 42.

5 Vgl. Bernd Jürgen Warnken: »Völkisch nicht beschränkte Volkskunde«. Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Faches vor 100 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95, 1999, S. 169–196.

6 Richard Weiss: Volkskunde der Schweiz. Grundriß. Zürich 1946, S. 49. Dass dieses Spektrum so oder ähnlich auch in der Lehre vermittelt wurde, belegt u.a. eine Notiz Wolfgang Brückners, der in volkskundlichen Proseminaren der frühen 1950er Jahre eine »historische«, eine »philologische«, eine »geographische«, eine »soziologische« sowie eine »psychologische« Methode vermittelt bekam. Vgl. Wolfgang Brückner: Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Anthropologische Fragestellungen und die Geschichtlichkeit aller Lebenspraxis. In: Ders.: Volkskunde als historische Kulturwissenschaft. Gesammelte Schriften von Wolfgang Brückner. Band XIV: Nachträge II. Würzburg 2010, S. 63–70, hier S. 66.

in ihrem Zusammenwirken die eigentliche volkskundliche Methode – ein Befund, der Weiss zu der sehr bedenkenswerten Schlussfolgerung bringt: »Nicht nur stofflich, sondern auch methodisch ist die Volkskunde eine Beziehungswissenschaft«. ⁷

Im Fach war man also schon immer gut beraten, sich nicht allein auf den eigenen disziplinären Referenzrahmen zu beziehen – aus sich selbst heraus hat die Volkskunde/Europäische Ethnologie weder eine brauchbare Kulturtheorie noch eine Methodologie hervorgebracht. Wo sich das Fach wenig um Theorien und Methoden scherte, da blieb es freilich eine materialhuberische Mauerblümchenwissenschaft der Museumskustoden und Privatsammler; wo es sich aber um adäquate wissenschaftliche Verfahrensweisen bemühte, da musste es sich notwendigerweise zu einer zwar kleinen, aber transdisziplinären, integrativen Disziplin weiterentwickeln, die mit ihren »Streifzüge[n] in andere disziplinäre Terrains« durchaus den britischen Cultural Studies vergleichbar ist. ⁸ Die mit dieser Position verbundenen Ungleichzeitigkeiten und Aushandlungsprozesse forderten eine verstärkte Thematisierung der eigenen fachlichen Identität und disziplinären Legitimation. Die Girlande der diesbezüglichen Programmschriften und Debattenbeiträge ist lang. ⁹ Verhandelt wurden dabei Fragen nach dem

7 Weiss (wie Anm. 6), S. 53.

8 Zur Transdisziplinarität der Cultural Studies vgl. Rolf Lindner: Die Stunde der Cultural Studies. Wien 2000, S. 83–85, das Zitat S. 84.

9 Aus den letzten zehn Jahren wären z.B. folgende programmatischen Beiträge zu nennen: Peter Niedermüller: Europäische Ethnologie. Deutungen, Optionen, Alternativen. In: Konrad Köstlin, Peter Niedermüller, Herbert Nikitsch (Hg.): Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989. Wien 2002, S. 27–62; Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft. Köln 2003, S. 27–62; Rolf Lindner: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde 99, 2003, S. 177–188; Johanna Rolshoven: Europäische Ethnologie. Diagnose und Prognose einer kultur- und sozialwissenschaftlichen Volkskunde. In: Reinhard Johler, Bernhard Tschofen (Hg.): Europäische Ethnologie. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 15, 4, 2004, S. 73–87; Was kann Europäische Ethnologie (nicht)? Rolf Lindner im Gespräch mit Reinhard Johler und Bernhard Tschofen. In: Dies., S. 156–175; Regina Bendix, Tatjana Eggeling (Hg.): Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde. Göttingen 2004; Johannes Moser: Volkskundliche Perspektiven. In: Zeitschrift für Volkskunde 104, 2008, S. 225–244; Gudrun König: Wie sich die Disziplin denkt: Europäische Ethnologie zwischen Kulturanalyse und

Ort des Faches in der Wissenschaftslandschaft, nach seinem theoretischen Rahmen und seiner gesellschaftlichen Funktion, aber immer auch nach dem, was Hermann Bausinger 1980 die »Spezifik volkskundlicher Arbeit«, Helge Gerndt im gleichen Jahr die »Perspektive volkskundlicher Forschung« und Rolf Lindner 1987 die »kognitive Identität« der Volkskunde nannten: nämlich dem – möglicherweise – unverwechselbaren Denk- und Forschungsstil dieser Disziplin.¹⁰

Auch der vorliegende Text liefert wieder einen – wenn auch bescheideneren – Beitrag zur Selbstthematizierung des Faches Volkskunde/Europäische Ethnologie. Seine Hauptthese lautet, dass die Stärken und damit das eigentliche Kapital des Faches weder auf theoretischem Gebiet noch im Bereich der Methodologie liegen, sondern vielmehr in der Entwicklung einer spezifischen Epistemologie: einer Art und Weise, den Forschungsgegenstand zu denken, zu konzipieren und in Zusammenhängen zu situieren. Wie kommen wir überhaupt zu unserem Wissen über die soziale Welt? Wie erfassen wir die in ihr kursierenden Bedeutungen und wie machen wir sie im Wortsinne bedeutend? Und welche Rolle spielt dabei das Kulturkonzept, dessen Zentralität neuerdings Sabine Eggmann in ihren Diskursanalysen vorgeführt hat?¹¹ Standortbestimmungen dieser Art werden heute schnell als disziplinäre Grenzziehungsversuche gelesen. Dabei dient der Hinweis auf fachspezifische Epistemologien weniger der Grenzziehung, als vielmehr der Verständigung darüber, was wir tun und wie wir das tun – eine Frage, die sich Studierende des Faches auch noch in den höchsten Semestern zuweilen ratlos stellen. Und was wäre auch

Sachkulturforschung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXIII/112, 2009, S. 305–319; Sabine Eggmann: »Kultur«-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens. Bielefeld 2009; Brigitta Schmidt-Lauber: Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach. In: Michaela Fenske (Hg.): Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp. Berlin 2010, S. 45–61.

10 Hermann Bausinger: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76, 1980, S. 1–21; Helge Gerndt: Zur Perspektive volkskundlicher Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 76, 1980, S. 22–36; Rolf Lindner: Zur kognitiven Identität der Volkskunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 41, 1987, S. 1–19.

11 Eggmann (wie Anm. 9).

prinzipiell dagegen einzuwenden, disziplinäre Zugänge zu definieren? Disziplinen haben ihre eigene – wenn auch oft kontingente und problematische – Wissensgeschichte, ihre eigenen Forschungs- und Denktraditionen und ihren disziplinären Habitus. Sie sind Leitplanken der Erkenntnis, geben Orientierung über Gegenstandskonstitution und Interpretationsrahmen – und erst recht gilt das, wenn die Disziplinen produktiv aufeinandertreffen und ineinandergreifen. Meiner eigenen Erfahrung nach haben die anregendsten Gespräche auf Tagungen weniger trans-, als vielmehr interdisziplinären Charakter. Besonders auf Veranstaltungen, an denen man – mehr oder minder bewusst – als »Fachfremder« teilnimmt, ist es gerade der Austausch klar konturierter und profilierter Perspektiven, der überraschende Erkenntnisgewinne mit sich bringt. Und auch in Studium und Lehre zeigt sich, dass die Unterscheidung disziplinärer Zugänge nicht nur zur didaktischen Präzisierbarkeit wissenschaftlichen Arbeitens, sondern auch zum Verständnis dessen beiträgt, dass alles Wissen nur als situiertes und nach bestimmten Regeln konstruiertes Wissen zu haben ist.¹² Wenn kulturwissenschaftliches Denken nicht zuletzt bedeutet, die Positionalität verschiedener Akteursperspektiven in den Blick zu nehmen, dann ist es ebenso notwendig und erhellend, auch die disziplinäre Positionalität des kulturwissenschaftlichen Denkens zu berücksichtigen und produktiv zu machen. Bei aller berechtigten Euphorie um Inter- und Transdisziplinarität sollte also nicht vergessen werden, dass disziplinär gebundene Vorgehensweisen auch bestimmte erkenntnisgenerierende Modelle darstellen, die nicht so leicht ersetzbar sind.¹³ Und auch wenn wir mit Richard Weiss davon ausgehen können, dass das wissenschaftliche Instrumentarium der Volkskunde fast ausschließlich aus einem interdisziplinären Denkkzusammenhang stammt, können wir doch da-

12 Zur Theoriediskussion um situated knowledge vgl. Donna Haraway: *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: Andrew Feenberg, Alastair Hannay (Hg.): *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington 1995, S. 175–194; Claus Zittel (Hg.): *Wissen und soziale Konstruktion*. Berlin 2002.

13 Diesen Punkt betont auch Johannes Moser, der unter Bezugnahme auf einen Text von Jürgen Mittelstraß schreibt, dass Inter- und Transdisziplinarität »die Fächer und Disziplinen niemals ersetzen« können – woraus er die Forderung ableitet, »die theoretischen und methodischen Prämissen der eigenen Disziplin selbstbewusst in eine inter- oder transdisziplinäre Forschungspraxis einzubringen«. Moser (wie Anm. 9), S. 226.

ran festhalten, dass sich in der epistemologisch gebundenen Kombinatorik und Perspektivierung von Theorien und Methoden so etwas wie eine distinkte »kognitive Identität« dieses Faches zeigt.¹⁴

Die Lust am Banalen als Basis kulturwissenschaftlicher Epistemologie?

Damit zurück zur Ausgangsfrage: Wie lässt sich der disziplinäre Denkstil der Volkskunde/ Europäischen Ethnologie wenn nicht präzise bestimmen, so doch argumentativ einkreisen? Dazu möchte ich zunächst ein altes Dauerthema der volkskundlichen Selbstverständigungsdiskussion aufgreifen: nämlich das Interesse an den kleinen Banalitäten des Alltags. Diesbezüglich kursiert eine ganze Reihe von Bonmots, die herangezogen werden, um auf die spezifische Rolle des Marginalen und Nebensächlichen in der Forschungspraxis anzuspähen: von Boisserées »Andacht zum Unbedeutenden« über Riehls Formel von »Rock und Kamisol« und Warburgs »Der liebe Gott steckt im Detail« bis hin zu der Wendung Sigfried Giedions, auch im Kaffeelöffel spiegele sich die Sonne. Das Interesse am Detail ist – so Martin Scharfe – »von Anfang an ins Fach eingeschweißt«. Und in der Tat wäre es »vielleicht nicht die unwitzigste Geschichte unseres Faches, die aus einer Abfolge der Ritterstreiche und Adalungsversuche des Bagatells bestünde«.¹⁵ Auch in einer der letzten Ausgaben der Zeitschrift für Volkskunde ist wieder ein Beitrag erschienen, der für eine »Rückgewinnung« der »Andacht zum Unbedeutenden« plädiert.¹⁶ Rolf Lindner unternimmt hier den Versuch, den vielen allgemeinen Beschwörungen des Nebensächlichen endlich einmal eine methodologische Handreichung folgen zu lassen und danach zu fragen, wie wir in unserer Forschungspraxis mit dem so hoch gepriesenen signifikanten

14 Vgl. dazu schon Walter Leimgruber: Zwischen Utopie und Empirie. Plädoyer für eine gezieltere Nutzung der volkskundlichen Stärken. Impulsreferat für die Schlußdiskussion. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirie in der Volkskunde. Wien 2001, S. 131–138, hier S. 135.

15 Martin Scharfe: Bagatellen. Zu einer Pathognomik der Kultur. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 1–26, hier S. 21.

16 Rolf Lindner: Spür-Sinn. Oder: Die Rückgewinnung der »Andacht zum Unbedeutenden«. In: Zeitschrift für Volkskunde 107, 2011, S. 155–169.

Detail eigentlich umzugehen haben. Denn bisher sei die Formel der »Andacht zum Unbedeutenden« eher »zum Gegenstand leisen Spottes als zum Gegenstand ernsthafter Methodenreflexion« geworden.¹⁷ Im Folgenden möchte ich die altbekannte Frage nach dem signifikanten Detail leicht variieren. Grundsätzlich soll danach gefragt werden, wie die epistemologische Funktion des »kleinen Wirklichkeitsausschnitts« für die Gegenstandskonstitution in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie und darüber hinaus zu bestimmen ist. Denn dass wir es im Fach mit kleinen Wirklichkeitsausschnitten zu tun haben, scheint eine der Konstanten der disziplinären Selbstbeschreibung bis Ende der 1990er Jahre zu sein. Dabei wird das Fach auch seitens externer Beobachter in seinem Fokus auf das Banale gesehen. So beschreibt Richard Kämmerlings in seiner bissigen Reportage über den dgv-Kongress 1999 in Halle/Saale das Fach Volkskunde als »eine Wissenschaft vom ganz Kleinen, die so gern über das große Ganze reden würde« – nicht ohne auf deren aus der Not geborene Transdisziplinarität anzuspitzen: »Weil die Volkskunde mit ihren althergebrachten empirischen Anbaumethoden nur schmale Felder bestellen kann, entlehnt sie den angrenzenden Nachbargütern der Soziologen oder Ethnologen schon einmal einen schneidigen Pflug.«¹⁸

Der Begriff des »Banalen« stammt aus der Rechtsgeschichte; das altfranzösische Wort »ban«, von dem »banal« herzuleiten ist, bedeutet soviel wie »Bann« oder »Gerichtsbezirk«. Die »banalen« Dinge sind somit ursprünglich die, welche allen unfreien Bewohnerinnen und Bewohnern eines bestimmten Bezirks – im Sinne von gemein, gemeinsam, gemeinnützig – gehören, wie etwa Allmendflächen, Mühlen und Backöfen. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde der Begriff auch zu einem Geschmacksurteil über das Niedere, Gewöhnliche und Abgedroschene.¹⁹ Mittels dieser Wortgeschichte ließe sich das Banale insofern als das Zentrum klassisch volkskundlicher Herangehensweisen

17 Ebd., S. 167.

18 Richard Kämmerlings: Plapperkrähen kriegen kein Telegramm. Wer braucht die bunten Vögel? Die Deutsche Gesellschaft für Volkskunde tagt in Halle. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 238, 13. Oktober 1999, S. 54.

19 Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, erarbeitet von Wolfgang Pfeifer. Berlin 1993, S. 93; Meaghan Morris: Das Banale in den Cultural Studies. In: Andreas Hepp, Carsten Winter (Hg.): Die Cultural Studies Kontroverse. Lüneburg 2003, S. 51–83, hier S. 80.

charakterisieren, als es zum einen auf den gemeinschaftlich organisierten und gemeinsam zu bewältigenden Alltag der mittleren und unteren sozialen Schichten in einem räumlich begrenzten Ausschnitt zielt, zum anderen eine Ausweitung des Gegenstandsbereiches auf die illegitimen kulturellen Produkte im Sinne des »weiten Kulturbegriffs« markiert. Dabei sind drei Ebenen der Thematisierung des Banalen auszumachen und zu unterscheiden: Erstens geht es wissens- und wissenschaftsgeschichtlich um die strategische Aufwertung von Alltagsphänomenen zumal gegenüber der Strukturgeschichte und Soziologie, zweitens um das erkenntnistheoretische Motiv, dass noch das kleinste Phänomen gesellschaftlich vermittelt ist und somit ein Indiz bzw. eine Quelle für die Erschließung von Makroprozessen darstellt, und drittens um das methodologische Problem, dass besonders qualitative Zugänge nur sehr begrenzte Wirklichkeitsausschnitte erfassen können und daher auf bestimmte Techniken angewiesen sind, diese Ausschnitte »bedeutsam« zu machen. In diesem Sinne liegt das »Banale« in dreifacher Hinsicht im Zentrum der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. Doch ist alles Banale deshalb schon volkskundlich interessant? Ins Nachdenken bin ich gekommen, als ich zwei vor über 15 Jahren erschienene Aufsätze Konrad Köstlins wiedergelesen habe. Dabei handelt es sich zum einen um Köstlins in dieser Zeitschrift erschienene Wiener Antrittsvorlesung von 1995, in der er – als Belege für seine Thesen zur neuen Reflexivität von Volkskultur und die »Kulturalisierung der Lebenswelten« – eine Reihe von Materialbeispielen anführt.²⁰ In diesem Zusammenhang ist die Rede von T-Shirts, Zigaretten, Erdäpfelsalat und US-Piloten, ganz besonders aber von Waschlappen in rosé und blau. Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, Köstlins feine Argumentation wiederzugeben, hervorheben möchte ich aber seinen Hinweis, dass hier beim Thema Waschlappen ein bisher unbeachtetes Forschungsfeld zu beackern sei: Eine »reich facettierte und dennoch runde Kulturgeschichte von Sauberkeit und Körpererfahrung« ließe sich hier entwickeln, »genaue empirische Enquêtes« könnten dann »herausarbeiten, daß die Waschlappen durchaus nicht überall außer Gebrauch gewesen waren, sondern auch heute [...] vielfach in Benutzung sind«. Weiter –

20 Konrad Köstlin: Lust aufs Ganze. Die gedeutete Moderne oder die Moderne als Deutung – Volkskulturforschung in der Moderne. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 98, 1995, S. 255–275.

und eigentlich selbstverständlich: »Dieser Befund ließe sich schichten-, regional-, geschlechts- und altersspezifisch ausdifferenzieren.«²¹ Bei der Lektüre dieser Antrittsvorlesung habe ich mich bei einer Frage erappt: Darf man als Alltagskulturwissenschaftler ein Thema überhaupt uninteressant finden? Gibt es wirklich Dinge, die sozusagen so alltäglich sind, dass sie des wissenschaftlichen Nachfragens nicht wert sind? Umgehend meldet sich die geschulte innere Stimme: Ein bisschen Zivilisationstheorie à la Elias, Gleichmann und Duerr, Hygienegeschichte und »Histoire de la vie privée«, eine psychoanalytische Durchleuchtung des Gegensatzes von »oberen« und »unteren« Körperregionen, dazu eine kleine Umfrage – und fertig wäre ein kleiner Aufsatz zur Kulturgeschichte des Waschlappens. Ist denn nicht die Körperhygiene eines der sozialen Totalphänomene, an denen sich kulturelle Prozesse in nuce ablesen lassen? Und wäre nicht der Waschlappen eine Gelegenheit, diese Prozesse konzentriert am Objekt zu exemplifizieren? Aber nein. Das Thema bleibt blass, es gibt nichts her, da hilft auch keine Klappentextakrobatik. Nicht immer ist das Unbedeutende zum Sprechen zu bringen – im Waschlappen spiegelt sich beim besten Willen nichts, die Sonne schon gar nicht, und der liebe Gott hat auch besseres zu tun als in diesem Detail zu stecken. Wieviel Banalität ist also noch erträglich?

1995 hat Konrad Köstlin einen weiteren Aufsatz veröffentlicht, der sich kritisch mit der »Andacht zum Unbedeutenden« auseinandersetzt. »Sie kann eigentlich alles, die Volkskunde [...], denn es scheint kein Thema zu geben, das nicht bei ihr unterzubringen wäre.«²² Skeptisch beobachtete Köstlin damals die »Lust am Banalen«, die womöglich sogar zu einem Gegenstandsverlust des Faches führe: »Wir reiben uns immer weniger an der ersten Wirklichkeit, an Arbeitslosigkeit, Ungerechtigkeit, Wohnungsnot etc. Statt dessen traktieren wir lustvoll kleine, hochsymbolisch verpuppte Partien«. Wer sich aber mit diesen Ausschnitten der Wirklichkeit zufrieden gebe, verliere die »Lust aufs Ganze« – auf diese Weise lasse sich »nur entdecken, daß wir immer schon die Antwort wissen, ohne daß wir die Frage noch formulieren müßten.«²³ Überhaupt sei die geläufige Rede vom »Spannenden« nur

21 Ebd., S. 257–258.

22 Konrad Köstlin: Der Tod der Neugier, oder auch: Erbe – Last und Chance. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 47–64, hier S. 47.

23 Ebd., S. 60–61.

die »innerwissenschaftliche Kategorie« für die »genußvoll entdeckten Strukturen eines spannungslosen, banalen Alltags der Leute«. ²⁴ Köstlins Kritik richtete sich hier also gerade gegen die in der Volkskunde nur zu geläufige Kunst der »Verwandlung jedes beliebigen Ausschnitts aus dem alltäglichen sozialen Leben in eine interessante Veröffentlichung«, ²⁵ wie es Erving Goffman einmal polemisch formuliert hat. Dabei ist es wohl kein Zufall, dass diese Forderung nach mehr »erster Wirklichkeit« in den Kulturwissenschaften direkt neben Wolfgang Kaschubas Kulturalismus-Aufsatz publiziert wurde. Kaschuba hatte in seiner Berliner Antrittsvorlesung gleichfalls das »Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs« angemahnt: Die Kulturalisierung der sozialen Welt führe zunehmend dazu, dass die harten gesellschaftlichen Problemlagen zugunsten der weichen kulturellen Differenzen ausgeblendet werden. ²⁶

Wie also – das ist nun die Frage – kommen wir von den »kleinen Partien« zur »ersten Wirklichkeit«? Wie ist unsere banale Kultur mit den Strukturen und Mechanismen sozialer Ungleichheit und Exklusion, mit den großen Trends der Körper- und Geschlechtergeschichte etc. wissenschaftlich zusammenzubringen? Lässt sich zumindest annäherungsweise eine Regel formulieren, wie der heuristische Weg vom Unbedeutenden zum Bedeutenden zu nehmen ist? Pierre Bourdieu hat zu diesem Thema wichtige Hinweise gegeben. In seinem Seminar zur Praxis der reflexiven Anthropologie heißt es: »Der Gipfel der Kunst dürfte dann erreicht sein, wenn man imstande ist, sehr bedeutsame sogenannte »theoretische Probleme« anhand ganz präziser und oft scheinbar völlig belangloser, ja nahezu lächerlicher sogenannter »empirischer« Objekte zu erschließen«. Worauf es dabei ankomme, das sei die »Konstruktion des Objekts, und die Stärke einer Denkmethode wird nirgends so gut sichtbar wie an ihrer Fähigkeit, aus gesellschaftlich unbedeutenden Objekten wissenschaftliche Objekte zu machen oder, was auf das Gleiche hinausläuft, an ihrer Fähigkeit, die großen, gesellschaftlich wichtigen Objekte wissenschaftlich zu rekonstruieren, indem sie sie

24 Ebd., S. 58–59.

25 Erving Goffman, zit. nach: Wolf Lepenies: Arbeiterkultur. Wissenschaftssoziologische Anmerkungen zur Konjunktur eines Begriffs. In: *Geschichte und Gesellschaft* 5, 1, 1979, S. 125–136, hier S. 136.

26 Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 91, 1995, S. 27–46.

aus einem unerwarteten Blickwinkel betrachtet«. ²⁷ Bourdieus Rede von den »unbedeutenden Objekten« und dem »unerwarteten Blickwinkel« liest sich fast so, als hätte er die gute alte deutschsprachige Volkskunde im Sinn gehabt, in der die Befremdung des eigenen Blicks auf die Selbstverständlichkeiten des Alltags geradezu zum Handwerkszeug gehört. Um zu verstehen, wie Bourdieu die Konstruktion bzw. Rekonstruktion der »gesellschaftlich wichtigen Objekte« in diesem Rahmen denkt, lohnt sich ein Blick in sein Buch »Praktische Vernunft«, in dem es zu Beginn heißt: »Meine ganze wissenschaftliche Arbeit lebt [...] von der Überzeugung, dass sich die innerste Logik der sozialen Welt nur erfassen lässt, wenn man ganz in die Besonderheit einer empirischen, in der Geschichte räumlich und zeitlich bestimmaren Realität eindringt, aber nur um sie als besonderen Fall des Möglichen zu konstruieren, wie Gaston Bachelard das nannte, also als Einzelfall in einem endlichen Universum von möglichen Konfigurationen«. ²⁸ Genau diese »Besonderheit einer empirischen Realität« ist – so könnte man sagen – das Spezialgebiet einer Volkskunde, die sich als »empirische Kulturwissenschaft« versteht. Sie verweist auf die zentrale epistemologische Funktion des »kleinen Wirklichkeitsausschnitts« im Fach – und damit auf die mikrologische Perspektive, der die meisten volkskundlichen Arbeiten folgen. »Mikro« bedeutet dabei zweierlei: Zum einen sind unsere Forschungsfelder – historisch wie gegenwartsbezogen – meist klein und überschaubar, sowohl zeitlich wie räumlich eng begrenzt. ²⁹ Zum anderen ist es die dadurch ermöglichte Nähe zum Forschungs-

27 Pierre Bourdieu: Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987. In: Ders., Loïc Wacquant: Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main 1996, S. 251–294, hier S. 254.

28 Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998, S. 13–14.

29 Mir ist klar, dass keineswegs alle FachvertreterInnen diese Charakterisierung teilen. Aus der Leitperspektive von Globalisierung und Transnationalisierung, aber auch der Wissensanthropologie, der Science and Technology Studies sowie der Akteur-Netzwerk-Theorie werden die »überschaubaren Felder« nachdrücklich in Frage gestellt. Dem wäre allerdings entgegenzuhalten, dass Ethnographie – auch wenn sie multiperspektivisch arbeitet – immer darauf angewiesen ist, räumlich abgegrenzte und methodisch kontrollierbare Forschungsfelder abzustecken. Verändert ist lediglich deren Status als Organisationsprinzip von Praxis, Wissen und gesellschaftlicher Ordnung.

gegenstand, welche die volkskundliche Epistemologie auszeichnet und aus der sich so etwas wie ein »mikroskopischer Blick« entwickelt hat. Was in anderen Disziplinen den Status eines »Fallbeispiels« hätte, stellt in volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Arbeiten nicht selten das eigentliche Thema dar, das nach allen Seiten hin ausgeleuchtet wird. Nehmen wir nun Bourdieus Hinweis ernst, so müssen wir danach fragen, wie es – ganz forschungspraktisch gedacht – gelingen kann, den empirischen Fall als »besonderen Fall des Möglichen« zu konstruieren. Im Folgenden möchte ich auf zwei heuristische Begriffe eingehen, die diese Konstruktionsarbeit meines Erachtens sehr gut beschreiben, und zwar *Kontext* und *Spielraum*. Gleichzeitig ist damit ein Weg angedeutet, das Kulturelle und das Soziale produktiv ins Verhältnis zu setzen.

Zwischen Mikro und Makro: Kontexte und Spielräume

Über das Kontextualisieren als einen zentralen Denkschritt der empirischen Kulturwissenschaft ist meines Erachtens zu wenig nachgedacht worden – und zwar auch deshalb, weil bei aller Auseinandersetzung mit theoretischen und methodischen Grundlagen die Epistemologie oft ausgeklammert wird. Dabei hat bereits Hermann Bausinger in seinem programmatischen Aufsatz von 1980 die Volkskunde als eine Wissenschaft vom Kontext charakterisiert, ebenso Ingeborg Weber-Kellermann 1985 in der Zweitaufgabe ihres Einführungsbändchens.³⁰ Auch Lawrence Grossberg spricht im Hinblick auf die Cultural Studies britischer Prägung von »radikal kontextuell[en]« Zugängen und einer »Disziplin der Kontextualität.«³¹ Was also tun wir genau, wenn wir unsere empirischen Forschungsgegenstände »kontextualisieren«?³² Zu diesem Problem sind

30 Bausinger (wie Anm. 10), S. 9–11; Ingeborg Weber-Kellermann, Andreas C. Bimmer: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. 2. Auflage Stuttgart 1985, S. 87, 101. Ich verdanke den Hinweis auf diese beiden Textstellen der Arbeit von Kaspar Maase: Was macht Populärkultur politisch? Wiesbaden 2010, S. 12.

31 Lawrence Grossberg: Was sind Cultural Studies? In: Karl H. Hörning, Rainer Winter (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main 1999, S. 43–83, hier S. 58.

verschiedene Vorschläge gemacht worden, von denen ich hier zwei herausgreifen möchte. Der eine Vorschlag zielt ganz allgemein darauf, in allen Bedeutungen einen Verweis auf andere Bedeutungen zu sehen. Der englische Sozialhistoriker Edward P. Thompson hat seine Disziplin, die Geschichtswissenschaft, ebenfalls als »Kontextwissenschaft« verstanden und dazu erläutert: »The discipline of history is, above all, the discipline of context; each fact can be given meaning only within an ensemble of other meanings«.³² Dieser Satz impliziert ein Verständnis von Kultur als Text, als »Gewebe« von Bedeutungen, die sich gegenseitig, also relational, konstituieren. »Niemals werden wir«, so Rolf Lindner, »die Dinge in dem kennen, was sie für sich allein sind, sondern nur in ihren wechselseitigen Verhältnissen«.³⁴ Kulturanalyse bedeutet mithin, diese Verhältnisse und Zusammenhänge aufzudecken: die Dinge nicht nur in Kontexte zu setzen, sondern in Konstellationen und Konfigurationen zu denken. Der zweite Vorschlag ist etwas anders gelagert – und zwar insofern, als das Kontextualisieren dabei in der Verknüpfung zweier unterschiedlicher Ebenen gesehen wird. Kaspar Maase hat von dem »kognitiven Ehrgeiz« der empirischen Kulturwissenschaft gesprochen, der dazu führt, eine solche doppelte Perspektive einzunehmen: »Wir müssen den Blick »von unten«, durch die Augen der Alltagsakteure, [...] verknüpfen mit dem Blick »von oben« auf die großen Linien und die eher quantitativ zu fassenden Faktoren der Gesellschaftsgeschichte«.³⁵ Konkret bedeutet das, die alltagsrelevanten Handlungen und Interpretationen der sozialen Welt durch Akteure auf die soziale Welt selbst und ihre Strukturbedingungen zu beziehen. »Kultur«, verstanden als Ensemble von Bedeutungen, wird damit rückgebunden an

32 Vgl. dazu den sehr anregenden Sammelband Oswald Panagl, Ruth Wodak (Hg.): Text und Kontext. Theoriemodelle und methodische Verfahren im transdisziplinären Vergleich. Würzburg 2004.

33 Zit. nach Edith Saurer: Auf der Suche nach dem Kontext. Diskussionen und Probleme in der Geschichtswissenschaft. Am Beispiel der nie abgesandten Briefe Otto Leichters an seine Frau Käthe Leichter (Paris 1938/39). In: Panagl, Wodak (wie Anm. 32), S. 219–233, hier S. 219. Aus Sicht der Volkskunde/Europäischen Ethnologie wird Thompsons Charakterisierung der Geschichtswissenschaft als »Kontextwissenschaft« übrigens doppelt interessant, wenn wir Rolf Lindners Notiz mitdenken, er sehe in Thompson einen »historischen Volkskundler sui generis«. Vgl. Lindner (wie Anm. 10), S. 7.

34 Lindner (wie Anm. 9), S. 179.

35 Maase (wie Anm. 30), S. 12.

das Soziale, umgekehrt aber wird auch sichtbar, dass das Soziale über Kultur konstituiert und modelliert wird. In diesem komplexen Bedingungsgefüge gilt es nun die Spielräume auszumachen, in denen sich bestimmte Praktiken konkret vollziehen. Diese Spielräume sind begrenzt durch soziale Strukturen, körperlichen Habitus (im Sinne inkorporierter sozialer Strukturen), materialisierte Handlungsprogramme; sie werden mehr oder weniger aktiv angeeignet und genutzt, und sie werden durch Praktiken auch wiederum verändert und gegebenenfalls erweitert. Bourdieus Konzept des »Notwendigkeitsgeschmacks« etwa wird nur dann verständlich, wenn wir im Geschmack eine kulturelle Praxis sehen, die sich im Spielraum sozialer »Notwendigkeiten« entfaltet.³⁶ Überhaupt ist Bourdieus Kultursoziologie der paradigmatische Fall einer Theorie, welche die prinzipielle Relationalität von Kultur im – wenn auch begrenzt – flexiblen Rahmen eines als Spielraum gedachten sozialen Raums denkt. Der soziale Raum stellt das wissenschaftliche Konstrukt dar, mit dem Bourdieu seine empirischen Befunde verschaltet, um diese generalisieren und den Einzelfall als »besonderen Fall des Möglichen« konstruieren zu können.

Nach wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungslinien des Kontextualisierens in der Volkskunde muss man nicht lange suchen. Zunächst rückt hier das Verhältnis von materieller Kultur und Alltagshandeln in den Blick. Zwar geht die Epistemologie der frühen Volkskunde in einem Fokus auf materielle Kultur insofern nicht auf, als deren starke germanistisch-sprachwissenschaftliche Verankerung auch zur Auseinandersetzung mit ganz anderen Gegenstandsbereichen hinführte. Ebenso gilt das für die Forschungen zu anderen Feldern wie »Volksglaube, Sitte und Brauch«,³⁷ wo es weniger um materielle Artefakte, sondern immer schon um den praktischen Vollzug des gelebten Alltags ging. Vielleicht aber gibt es dennoch gute Gründe dafür, eine »habituelle Mitgift«³⁸ des Faches im lange eingeübten Umgang

36 Zum Notwendigkeitsgeschmack vgl. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 1982, S. 585–619.

37 So eine der drei Kapitelüberschriften in Richard Beitzl: Deutsche Volkskunde. Von Siedlung, Haus und Ackerflur, von Glaube und Volk, von Sage, Wort und Lied des deutschen Volkes. Berlin 1933.

38 Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken: Der Widerstand des Wirklichen und die Spiele sozialer Willkür. Zum wissenschaftlichen Umgang mit den Unterwelten der Kultur. In: Dies. (wie Anm. 9), S. 7–24, hier S. 20.

mit konkreten Materialausschnitten einer als Überlieferungszusammenhang begriffenen Geschichte und Gegenwart zu sehen? Lioba Keller-Drescher hat kürzlich in einem schönen Aufsatz versucht, die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Epistemologie von eben diesem Umgang mit Dingen her zu bestimmen. Sie bestimmt die Materialität der historischen »epistemischen Dinge« als Impuls für ein »reflexives Wissenschaftsverständnis«, ihr Verwickeltsein in komplexe Zusammenhänge als erkenntnisgenerierendes Moment.³⁹ In der Tat bestand seit den Tagen der frühen Amateur-Volkskunde eine zentrale Tätigkeit der Fachvertreter im Sammeln und Ausstellen von »Reststücken der Vergangenheit«,⁴⁰ dem Situieren dieser Stücke in zeitlichen wie räumlichen Zusammenhängen und dem pragmatischen und praxeologischen Fragen danach, welchen »Sitz im Leben« das entsprechende Artefakt einnahm. Die epistemologische Wegstrecke des Denkens ging in der alten Volkskunde also vornehmlich vom überlieferten materiellen Wirklichkeitsausschnitt (dem Haus, dem Mobiliar, dem Maibaumschmuck, dem Heiligenbild, aber in einem erweiterten Sinne auch dem Liedtext oder dem Sprichwort) zum Praxiszusammenhang, die dafür notwendige gedankliche Operation war eben die Kontextualisierung, und das gilt auch heute noch für viele volkskundlich-kulturwissenschaftliche Untersuchungen. »So wird aus einem kleinen unspektakulären Pudel, den ein Lehrer aus dem Nachlass seines Schwiegervaters ersteigert, wenn er denn in den richtigen Kontext gesetzt wird, ein Synonym für all jene Ambitionen, die in den Distinktionsbestrebungen des ländlich-bürgerlichen Milieus offenbart werden« – so Johannes Moser vor einigen Jahren über eine Arbeit von Andrea Hauser zur dörflichen materiellen Kultur.⁴¹ Von dieser BlickEinstellung profitierte auch die museologische Methodendiskussion, in der die – auch bewusst befremdende und verfremdende – Konstruktion von Kontexten um konkrete Dinge und »Banalitäten« herum wichtig wurde. Aber auch die Schlüsselmethode des Faches in seiner gegenwartsethnographischen Ausprägung ist als eine Form der problemorientierten Kon-

39 Lioba Keller-Drescher: Das Versprechen der Dinge – Aspekte einer kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Regula Rapp (Hg.): Verhandlungen mit (Musik-)Geschichte (=Basler Jahrbuch für historische Musikpraxis, 32). Basel 2010, S. 235–248, hier S. 247.

40 Ebd., S. 239.

41 Moser (wie Anm. 9), S. 237.

textualisierung zu begreifen: Indem die klassische Feldforschung einen kleinen Wirklichkeitsausschnitt – das Feld – absteckt, konstruiert sie einen konkreten Kontext, durch den die beobachteten Phänomene und erhobenen Daten erst ihre Bedeutung gewinnen. Was in den 1980er Jahren als »Krise der Feldforschung« diskutiert wurde, basierte nicht zuletzt auf diesem Umstand: nämlich dass das »klassische« Feld ohne holistische und lokalistische Verkürzungen kaum zu haben war. Mittlerweile ist durch *multi-sited ethnography* und transnationale Perspektivierungen längst versucht worden, die Ortsfixierung der Feldforschung und die geradezu mythische Bedeutung des Lokalen⁴² im Fach produktiv zu brechen. Allerdings zeigt sich gerade in der »Verflüssigung« der Feldgrenzen wiederum die entscheidende Bedeutung der Kontextualisierung. Denn was wäre eine multilokale Ethnographie anderes als der Versuch, das Konkrete und Lokale in neue translokale und globale Kontexte einzuspannen?

Nun hat der Wissenschafts- und Techniksoziologe Bruno Latour im Zusammenhang mit der »Akteur-Netzwerk-Theorie« gewichtige Einwände gegen den Kontextbegriff und damit implizit auch gegen den kulturwissenschaftlichen Kontextualismus erhoben. Der Bezug auf »Strukturen« und »Kontexte« führe nämlich zu einer ständigen unbefriedigenden Pendelbewegung zwischen »Mikro« und »Makro«, zwischen den lokalen Interaktionen und der Superstruktur der »Gesellschaft«. Weder das konkrete soziale Phänomen noch die Struktur sind nach Latour »komfortable Aufenthaltsorte«. ⁴³ Denn »in zwei entgegengesetzte Richtungen hin- und hergezogen, befindet sich die Forscherin in einer unmöglichen Situation. Wenn sie bei den Interaktionen bleibt, ist sie gezwungen, wegzugehen und die ›Dinge in ihrem größeren Rahmen‹ zu betrachten. Doch wenn sie schließlich diesen strukturierenden Kontext erreicht, wird von ihr verlangt, die ›abstrakte Ebene‹ wieder zu verlassen, um zum ›wirklichen Leben‹, zum ›menschlichen Maßstab‹ oder an ›lebendige Stätten‹ zu gelangen. [...] Dieses *double bind* genügt, um jeden Forscher völlig desorientiert zurückzulassen.« ⁴⁴

42 Vgl. Sabine Hess: Transnationalismus und die Demystifizierung des Lokalen. In: Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin 2007, S. 179–193.

43 Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Frankfurt am Main 2007, S. 290.

44 Ebd., S. 291–292.

Zudem weist Latour mit Nachdruck darauf hin, dass »Gesellschaft« nicht vorausgesetzt werden darf, sondern – im Sinne seiner doppelten »Soziologie des Sozialen« und »Soziologie der Assoziationen«⁴⁵ – in seiner prekären Konstitution erst zu untersuchen ist. »Gesellschaft ist nicht, was uns zusammenhält, sondern was selbst zusammengehalten wird.«⁴⁶ Als eine Möglichkeit, die präsupponierten Einheiten von »Gesellschaft« und »Kontext« zu umgehen, präsentiert Latour die heuristische Prämisse der Akteur-Netzwerk-Theorie, »gleichzeitig den Akteur und das Netzwerk zu betrachten.«⁴⁷ Im Anschluss skizziert Latour in leicht polemischer Zuspitzung, wie eine solche akteur-netzwerktheoretisch orientierte Soziologie der Praktiken vorgehen könnte:

»Anders als Platon in seinem *Staat* sagte, gibt es nicht ein, sondern mindestens drei »Große Tiere«: den politischen Körper, die Gesellschaft, das Kollektiv. Doch um diese verschiedenen Biester sichtbar zu machen, um ihre Bewegungen zu unterscheiden, ihrer Ethologie nachzuspüren und ihre Ökologien zu ermitteln, muß man sich wieder einmal weigern, intelligent zu sein. Man muß so kurzsichtig wie eine Ameise bleiben, um sorgfältig die übliche Bedeutung von »sozial« mißzuverstehen. Man muß sich zu Fuß aufmachen und bei der Entscheidung bleiben, kein schnelleres Fahrzeug zu besteigen. Ja, wir sollten dem Hinweis folgen, daß Interaktionen von vielen Ingredienzien überflutet werden, die bereits an Ort und Stelle sind und aus anderen Zeiten, anderen Räumen und von anderen Handlungsträgern stammen; ja, wir sollten die Idee akzeptieren, daß wir uns wegbewegen müssen, hin zu anderen Orten, um so die Ursprünge der vielen Zutaten zu finden. Aber sobald wir aus einer Interaktion heraustreten, sollten wir die riesigen Schilder ignorieren, die da lauten: »Zum Kontext« oder »Zur Struktur«; wir sollten von der Hauptstraße abbiegen, die Autobahnen verlassen und statt dessen einem kleinen Weg folgen, der nicht breiter als ein Trampelpfad ist.«⁴⁸

45 Ebd., S. 276.

46 Bruno Latour: Die Macht der Assoziation. In: Andréa Belliger, David J. Krieger (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Bielefeld 2006, S. 195–212, hier S. 209.

47 Latour (wie Anm. 43), S. 293.

48 Ebd., S. 296.

Seltsamerweise liest sich diese Passage fast wie eine Beschreibung klassischer volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Erkenntniswege mit ihrem Vorrang der konkreten Empirie: »Sich zu Fuß aufmachen« und empiristisch-kurzichtig den Trampelpfad folgen, den Ingredienzien nachgehen, die aus anderen Zeiten und Räumen stammen, sich wegbewegen, um die »Ursprünge der vielen Zutaten« zu finden. Liegen »Netzwerk« und »Kontext« vielleicht doch näher beieinander, als Latour vorgibt? Zumindest gäbe es Möglichkeiten, den Kontext unserer Forschungsgegenstände als Netzwerk im Sinne Latours zu denken, um Verbindungen bzw. Assoziationen nachzeichnen zu können, ohne von vornherein den Großkategorien von »Gesellschaft« und »Struktur« aufzusitzen. So gewendet, wäre der Netzwerkbegriff ein Plädoyer dafür, bei der Beschreibung von Kontexten von den – ethnographisch nachzeichnenbaren – materiellen Praktiken auszugehen, in denen sich Artefakte, Dinge, Menschen, Zeichen, Normen, Organisationen, Texte und vieles mehr miteinander verknüpfen⁴⁹ und dabei ein Netz aus *Beziehungen* bilden.

Damit noch einmal zurück zu der Frage, was wir beim »Kontextualisieren« eigentlich tun. Die skizzierten Beispiele haben deutlich gemacht, dass das, was wir als den Kontext bestimmen – sei es das »ensemble of other meanings«, sei es das lokal oder translokal gedachte Feld, sei es das Akteur-Netzwerk, seien es bestimmte strukturelle Rahmenbedingungen einer Gesellschaft – zunächst einmal nur als Kontext behaupten. Kontexte sind nicht einfach da, sondern sie werden wissenschaftlich konstruiert. Dieser Umstand hat auch innerhalb der Kulturwissenschaften zu einer heftigen Kritik des Kontextbegriffs geführt. So hat Hayden White die Auffassung vertreten, dass der Historiker/Kulturwissenschaftler mit der Kontextualisierung nichts anderes tue als eine narrative »Integration der Erscheinungen« vorzunehmen. Damit stellten die »Kontextualisten« lediglich eine gemeinsame atmosphärische Gestimmtheit zwischen Text und Kontext her – erklärt sei damit aber noch nichts.⁵⁰ Weshalb, so ließe sich also fragen, sollte das von Bernd Jürgen Warneken untersuchte Tübinger Gymnasiasten-Pfeifkonzert vom 21. Januar 1946 zwingend etwas zu tun haben mit

49 Diese Reihung nach: Andréa Belliger, David J. Krieger: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. In: Dies. (wie Anm. 46), S. 13-50, hier S. 15.

50 Vgl. Saurer (wie Anm. 33), S. 221–222.

der ganzen bunten Kulturgeschichte einer »illegitimen Kunst«, wie sie Warneken außerordentlich plausibel kontextualisierend entfaltet?⁵¹ Das aufgefächerte Spektrum der »sozialen und politischen Nutzungsweisen« des Pfeifens,⁵² von der Erfindung der Dampfpeife und dem Klang der Fabrikpfeifen über den Pfiff der Stuttgarter Näherin Beate Calwer beim Brotkrawall von 1847 und die Pfeifsprache »El Silbo« auf Gomera bis hin zum Publikumspiff und den Pfeifkünsten Ilse Werners – inwiefern »erklärt« es tatsächlich irgend etwas von dem, was in Tübingen stattgefunden hat? Hier stoßen wir an einen Punkt, an dem generell über die Spezifik und den Erkenntnisanspruch kulturwissenschaftlichen Wissens nachzudenken ist. Denn Whites Einwand ist zwar wichtig, um die Arbeit des Kontextualisierens methodisch besser kontrollieren zu können, allerdings verfehlt er meines Erachtens das, was in den Kulturwissenschaften – wozu heute auch weite Teile der Geschichtswissenschaften zu zählen sind – überhaupt zur Disposition steht. Wenn wir die Heuristik, nach dem »wie« und nicht nach dem »was« zu fragen, als grundlegend für die Logik aller Kulturwissenschaften ansehen,⁵³ dann ergibt sich daraus auch ein bestimmter Stil der kulturwissenschaftlichen Argumentation und Darstellung. Dabei handelt es sich weniger um einen Stil des Erklärens, als vielmehr um einen Stil des Zeigens. Die Kulturwissenschaften gehen also nicht nomothetisch vor, sondern idiographisch: Selten geht es darum, im strengen Sinne etwas herauszufinden, was zuvor unbekannt war. In vielen Fällen geht es vielmehr um das zeigende Kontextualisieren und kontextualisierende Zeigen dessen, was man schon prinzipiell wusste, was aber in seinen Konstellationen und Bezügen noch nicht ausreichend zu verstehen war. Diese Bezüge sind nicht nur tatsächliche, explizite Bezüge, sondern auch potentielle, in denen wir – wie Warneken das Pfeifen – das betreffende Phänomen zeitlich, räumlich, sozial und politisch verorten. Hier liegt eine wichtige Differenz etwa zu einem sozialwissenschaftlich eingebundenen Unternehmen wie der Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Schuss Spekulation mag darin

51 Bernd Jürgen Warneken: Über das Pfeifen. In: Carola Lipp (Hg.): Medien populärer Kultur. Erzählung, Bild und Objekt in der volkskundlichen Forschung. Frankfurt am Main 1995, S. 230–241.

52 Ebd., S. 234.

53 Lindner (wie Anm. 9), S. 180.

stecken, ein Schuss »Spür-Sinn«⁵⁴ notwendig sein, um solche Bezüge herzustellen – jedenfalls dienen diese dazu, plausibel zu machen, wo ein kulturelles Phänomen in der Gesamtheit der Phänomene situiert werden kann. In eben dieser Situierungsarbeit steckt das Geheimnis dessen, wie unbedeutende »mikropolitische« Handlungen »makropolitisch« bedeutsam gemacht werden können.⁵⁵ Wir benötigen dazu kulturanalytische Beziehungsbegriffe: einen konsistenten Feldbegriff sowie ein konsequent-inkonsequentes Denken in Konstellationen und Konfigurationen. Wir müssen diachron und seriell denken, also ein Phänomen durch die Zeiten hindurch verfolgen, um zu sehen, wie sich sein Bedeutungsgehalt mit unterschiedlichen zeitgebundenen sozialen Gebrauchswesen ändert. Wir müssen feldübergreifend denken, um Kulturthemen und Epochensignaturen im Bezug auf das untersuchte Phänomen auszumachen. Und wir müssen in Inversionen denken, um das Phänomen im Lichte seines – tatsächlichen oder scheinbaren – Gegenteils betrachten zu können.⁵⁶ Dabei müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass uns die Empirie von sich aus nur bedingt Auskunft darüber gibt, wie ihr Kontext zu bestimmen ist. Wenn wir unser Netz aus Bedeutungsbeziehungen um die Dinge spannen, dann folgen wir zwar den Spuren, auf die uns unser Feld hinweist, vor allem aber *konstruieren* wir tatsächlich – im Sinne Hayden Whites und von »writing culture« – einen plausiblen Zusammenhang, der vorher noch nicht da war. Eben deshalb aber kann er auch etwas sichtbar machen, was vorher noch nicht zu sehen war – etwa, was das Tübinger Pfeifen anno 1946 mit der Geschichte proletarischer Äußerungs- und Entäußerungsformen, politischen Protests und kultureller Repräsentation zu tun hat, warum das Pfeifen eben weder Sprechen noch Singen ist, und wie noch im unscheinbarsten Pfiff die Kulturgeschichte eines Schlüsselsymbols

54 Lindner (wie Anm. 16).

55 Zu Mikro- und Makropolitik vgl. Oliver Marchart: Cultural Studies. Konstanz 2008, S. 13.

56 Diese knappen Hinweise folgen Überlegungen Rolf Lindners, der mit Nachdruck auf die Notwendigkeit kulturanalytischer Beziehungsbegriffe – und des Denkens in Beziehungen überhaupt – hingewiesen hat. Vgl. u.a. Rolf Lindner: Von der Feldforschung zur Feld-Forschung. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998. Wien 2001, S. 13–16; Ders. (wie Anm. 9 und Anm. 16).

der Widerständigkeit mitschwingt. Damit ist eine Perspektive auf die Vieldeutigkeiten und Oszillationen kultureller Phänomene eröffnet, die nicht zu ersetzen ist – auch nicht durch konsequente soziologische Praxeologie –, und in der die Dynamik symbolisch-materieller Praktiken im sozialen Raum sichtbar wird. Bei all dem wird auch deutlich, wie sehr sich kulturwissenschaftliches von naturwissenschaftlichem – und damit idiographisches von nomothetischem – Wissen unterscheidet. Wilhelm Dilthey hat dies einmal annäherungsweise in die Formel gefasst: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir«,⁵⁷ was auch bedeutet, dass wir es in den Kulturwissenschaften mit einer in erster Linie hermeneutischen Erschließung von Akteursperspektiven und Praktiken zu tun haben. Mit dem mimetischen »Verstehen« ist also stets – im Gegensatz zum auktorialen »Erklären« – ein kommunikatives Verhandeln lebensweltlicher Plausibilitätsstrukturen verbunden.

Die Konstruktion von Kontexten, die Herstellung plausibler Zusammenhänge und die narrative Integration der Erscheinungen laufen aber keineswegs auf spekulative Beliebigkeit hinaus. Denn zum einen bietet die Empirie mit ihrem – in Konzepten wie der *grounded theory* oder der Praxeologie betonten – epistemologischen Vorrang die Möglichkeit, bestehende soziologische wie politische Erklärungsmuster produktiv in Frage zu stellen und damit wenn keine eigene stichhaltige Erklärung, so doch eine sensiblere Durchdringung dessen zu liefern, was laufend – in Wissenschaft wie Gesellschaft – erklärt *wird*. So ist dem streitbaren Volkskunde-Rezensenten Richard Kämmerlings im Grunde voll zuzustimmen, wenn er schreibt: »Die Stärken der Volkskundler liegen derzeit in einer Art negativer Anthropologie, die eine empirische Falsifizierung kursierender Großtheorien unternimmt – eine Art mikrokosmische Geltungsprüfung für gesellschaftliche Fernaufklärer. [...] Als empirisches Korrektiv soziologischer Abstraktionen könnte die Volkskunde [...] unentbehrlich bleiben«. ⁵⁸ Gerade eine methodisch strenge und reflektierte Ethnographie kann auktoriale wissenschaftliche Kontextkonstruktionen und narrative Integrations-

57 Zit. nach: Volker Sellin: Einführung in die Geschichtswissenschaft. Göttingen 1995, S. 101.

58 Kämmerlings (wie Anm. 18). Mit ganz ähnlichem Tenor auch Rolf Lindner in: Was kann Europäische Ethnologie (nicht) (wie Anm. 9), S. 169.

versuche empirisch brechen und ihnen einen beharrlichen »Widerstand des Wirklichen« entgeghalten.⁵⁹ Zum anderen aber sollte überhaupt in dem Konstruktionscharakter von Kontexten nicht nur ein Problem gesehen werden. Denn hier lag schon immer eine Möglichkeit, politische Relevanzstrukturen herzustellen, was mit Beliebigkeit eben dann nicht zu verwechseln ist, wenn man sich dieser Tatsache ausreichend bewusst ist.⁶⁰ Anders als die »exakten« Wissenschaften können und sollten die Kulturwissenschaften – und nicht zuletzt die durch ihre problematische Wissenschaftsgeschichte sensibilisierte Europäische Ethnologie – zu ihrer Rolle als politische Deutungsinstanz stehen. Oder, um es mit dem einstmals von Helge Gerndt zitierten Physiker Hans-Peter Dürr zu sagen: »Nicht exakt zu sein, ist die einzige Chance, auch einmal etwas Relevantes zu machen.«⁶¹ Die nicht exakte Kulturwissenschaft – so Sabine Eggmann – konturiert sich deshalb zu Recht als »theoretisierende Gesellschaftsanalyse, selbstreflexive Gesellschaftskritik und moralisch-normative Gesellschaftspraxis.«⁶² Ihre Plausibilisierungsstrategien sind anfechtbar und müssen es sein, insofern eben Wissen nicht anders denn als situiertes, interessengeleitetes Wissen zu haben ist. Auch hier können sich nach wie vor die Stärken des Faches als einer reflexiven »Dialogwissenschaft«⁶³ erweisen – und nicht wenige der bisherigen Fachdebatten zeigen, dass hier über die Politizität und gesellschaftliche Relevanz der Kontextkonstruktion mehr nachgedacht wurde als anderswo. Natürlich aber benö-

59 Nach dem Titel von: Maase, Warneken (wie Anm. 38).

60 Mit den Worten Lawrence Grossbergs: »Der Kontext eines partikularen Forschungsprojekts ist nicht zuvor empirisch gegeben; er muß durch das Projekt, durch die politische Frage, die am Spiel [sic] steht, definiert werden. Der Kontext kann so eng wie eine Nachbarschaft zu einem bestimmten Augenblick oder eine städtische Region oder vielleicht sogar eine örtliche Hauptschule sein, die Rassenprobleme hat, oder er kann so weitläufig wie der globale Kapitalismus nach dem Kalten Krieg sein. Bündig formuliert: Für die Cultural Studies ist der Kontext alles, und alles ist kontextuell.« Lawrence Grossberg: Die Definition der Cultural Studies. In: Lutz Musner, Gotthart Wunberg (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen. Wien 2002, S. 46–68, hier S. 61.

61 Zit. nach Helge Gerndt: »Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie«. Nachfragen – Einwände – Thesen. In: Günter Wiegelmann: Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle. 2. erw. Auflage Münster 1995, S. 215–227, hier S. 226.

62 Eggmann (wie Anm. 9), S. 255.

63 Lindner (wie Anm. 10), S. 15.

tigen wir für eine Kontextkonstruktion, die der »ersten Wirklichkeit« und den »harten gesellschaftlichen Problemlagen« – so Köstlin und Kaschuba in ihren Positionsbestimmungen Mitte der 1990er Jahre – gerecht wird, auch die richtigen Gegenstände. Nicht alle Themen eignen sich für eine konsistente Kulturanalyse – ein Befund, der in einem Fach nicht genug unterstrichen werden kann, das sich immer wieder explizit den Selbstverständlichkeiten des Alltags verschrieben hat. Und damit sind wir auch wieder beim Waschlappen angelangt: Mit ihren Instrumentarien und Vorgehensweisen der Kontextualisierung hat die Volkskunde/Europäische Ethnologie – wie auch andere Disziplinen, die »Kultur« als integralen Modus des Sozialen verstehen – das passende Werkzeug zur Hand, um die großen Themen von *class*, *gender* und *ethnicity* in den Blick zu nehmen. Diese Perspektive ist im Grunde viel zu wichtig, um sie an solche im schlechten Sinne banalen Gegenstände wie Waschlappen und Erdäpfelsalat zu verschenken. Hier ist mit Bourdieu daran zu erinnern, dass die Konstitution und Situierung des wissenschaftlichen Gegenstands darüber entscheidet, welche Ergebnisse wir mit unseren Analysen erzielen können. Allerdings unterscheidet sich die Europäische Ethnologie hierin noch nicht grundlegend von anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Jede Reklamation von »Alleinstellungsmerkmalen« in dieser Richtung wäre vermessen. In der Geschichtswissenschaft sind es längst nicht mehr nur die Mikrohistoriker, die mit kleinen Wirklichkeitsausschnitten arbeiten und ihr Material so kontextualisieren, dass sie zu Aussagen über strukturelle Handlungsspielräume und die Rolle kultureller Praxis darin kommen. In der Kulturosoziologie wird zum Teil ähnlich gearbeitet, und die Kulturanthropologie ist ohnehin mit der hier nachgezeichneten Epistemologie vertraut. Vielleicht aber bleibt das empirisch zu erschließende »Banale« in seiner Konkretion und Materialität doch in einer gewissen spezifischen Weise in das disziplinäre Unbewusste eingeschrieben? Und sicherlich ist die besondere Karriere des Kulturbegriffs in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie ein weiteres Spezifikum der Epistemologie dieses Faches. Im Folgenden möchte ich diesen Kulturbegriff – in Anlehnung an neuere Diskussionen – noch einmal beleuchten und vor allem auf seinen prinzipiellen Status hin befragen. Dass diese Überlegungen tentativen Charakter haben, geht aus dem Gang der Argumentation selbst hervor.

Zwischen Gegenstand und analytischem Konzept: Kultur als Modus des Sozialen

»Es besteht kein Zweifel daran, daß die Volkskunde eine Kulturwissenschaft ist.«⁶⁴ Mit diesem Satz leitete Gottfried Korff im Jahr 1978 seinen Grundsatzartikel zum Thema Kultur in den »Grundzügen der Volkskunde« ein. Zweifel bestehen heute allerdings mehr und mehr am Kulturbegriff selbst, und zwar vor allem auf Seiten der Ethnologen. 1991 veröffentlichte Lila Abu-Lughod ihren Aufsatz »Writing against Culture«, der einen wichtigen Ausgangspunkt der neueren Kritik am Kulturkonzept bildet. Der Kulturbegriff, so der Tenor, schreibe Differenzen essentialistisch fest und konstruiere Kohärenzen, die so nicht gegeben seien.⁶⁵ »Adieu, Culture« nekrologisierte Michel-Rolph Trouillot,⁶⁶ Eric R. Wolf zählte »Kultur« gar zu den »Perilous Ideas«,⁶⁷ und im Debattenteil der ersten Ausgabe der »Zeitschrift für Kulturwissenschaften« publizierte Chris Hann 2007 einen Artikel, in dem er ebenfalls entschieden für die »Abschaffung des Kulturbegriffs« plädierte.⁶⁸ Weder als Teilbereich von Gesellschaft, noch im Sinne kultureller Einheiten sei der Kulturbegriff noch zu retten. Mit Folgen, die der Ethnologe freilich nur »mit blutendem Herzen« tragen könnte: »Nehmen wir tapfer einen Rotstift in die Hand und jedes Mal, wenn wir ›Kultur‹ sehen, streichen wir das Wort.«⁶⁹ In der Volkskunde/Europäischen Ethnologie mit ihrer explizit kulturwissenschaftlichen Epistemologie blieb der Kulturbegriff dagegen noch lange unangestastet. Allerdings trat mit Stefan Beck auch hier ein Fachvertreter mit der – vergleichsweise maßvollen – Forderung auf: »Vergesst Kultur –

64 Gottfried Korff: Kultur. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Martin Scharfe, Gottfried Korff: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 17–80, hier S. 17.

65 Vgl. Lila Abu-Lughod: Writing against Culture. In: Richard G. Fox (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe 1991, S. 137–162.

66 Michel-Rolph Trouillot: Global Transformations. Anthropology and the Modern World. New York 2003, S. 97–116.

67 Eric R. Wolf: Perilous Ideas: Race, Culture, People. In: Current Anthropology 35, 1, 1994, S. 1–12.

68 Chris Hann: Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 2007, S. 125–134.

69 Ebd., S. 133.

wenigstens für einen Augenblick!«⁷⁰ Er kritisierte aus Sicht der medizinanthropologischen Forschung insbesondere die implizite Funktion von »Kultur« als Gegenkonzept zu Natur, was zu einer »relativen Untauglichkeit« des Begriffs für die empirische Analyse führe.⁷¹

Hier lohnt sich ein genauerer Blick auf die theoretischen Fassungen und Verwendungsweisen des Kulturkonzepts im Fach. Spätestens seit der Umbenennung des Tübinger Ludwig-Uhland-Instituts mittels der neuen Fachbezeichnung »Empirische Kulturwissenschaft« nimmt dieses Konzept in der disziplinären Epistemologie einen zentralen Platz ein. Dabei bezeichnet »Kultur« – im Sinne von Alltagskultur – einen integralen Gegenstandsbereich, der alle Formen sozialer Praxis durchdringt. Gleichzeitig aber besteht die Spezifik des Kulturbegriffs im Fach nicht nur darin, dass mit ihm der Gegenstandsbereich von Kultur »semantisch ausgeweitet« wird, sondern immer auch in seiner »Erklärungsfähigkeit«.⁷² Das aber bedeutet nichts anderes, als dass »Kultur« eine doppelte Bedeutung hat, nicht nur Thema, sondern auch analytischer Zugang der Empirischen Kulturwissenschaft ist. In diesem Sinne hat Rolf Lindner in seiner Antwort auf Chris Hann den Kulturbegriff als »unersetzbares heuristisches Mittel« stark gemacht. Denn »Kultur, so könnte man sagen, ist die Art und Weise, in der die Individuen die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die sie hineingeboren sind, verarbeiten, aneignen, umgestalten«.⁷³ In dieser Formulierung wird Kultur als Modus des Sozialen begriffen, vor allem aber wird sie operationalisiert als eine »Perspektive, aus der das gesellschaftliche Zusammenleben betrachtet wird«.⁷⁴ Wenn aber Kultur eine analytische Perspektive auf Gesellschaft ist, inwiefern lässt sie sich dann in ihrer anderen Bedeutung – als Gegenstand der Analyse – aufrechterhalten?

70 Stefan Beck: Vergesst Kultur – zumindest für einen Augenblick! Oder: Zur Vermeidbarkeit der kulturtheoretischen Engführung ethnologischen Forschens. In: Sonja Windmüller, Beate Binder, Thomas Hengartner (Hg.): Kultur-Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft. Berlin 2009, S. 48–68. Vgl. zur Kultur-Natur-Dichtomie auch Ders.: Natur | Kultur. Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 104, 2008, S. 161–199.

71 Beck 2009 (wie Anm. 70), S. 55.

72 Korff (wie Anm. 64), S. 38.

73 Rolf Lindner: Antwort auf Chris Hann. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 2007, S. 135–136, hier S. 136.

74 Ebd.

Sabine Eggmann hat den Kulturbegriff der Volkskunde/Europäischen Ethnologie diskursanalytisch durchleuchtet und ist zu einem sehr bemerkenswerten Schluss gekommen: nämlich dass »Kultur« in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie – vielen gängigen Fachdefinitionen zum Trotz – eben nicht den Gegenstand des Wissens bildet, sondern vielmehr das »Instrument volkskundlichen Arbeitens«.75 Sie sieht im Kulturbegriff eine disziplinspezifische »Relationierungsformel«, die »den VolkskundlerInnen konsequent zur Herstellung von Sichtbarkeit der unterschiedlichsten Inverhältnissetzungen [sic] der Menschen in ihren historischen und sozialen Zusammenhängen« und damit dem »Deuten und Verstehen der menschlichen Lebenspraxis« dient. »Kurz: ›Kultur‹ ist nicht das Objekt, sondern der Schlüssel volkskundlichen Forschens«.76 Als den fokussierten Gegenstand des Faches bestimmt Eggmann dagegen die Gesellschaft.77

Was wäre, wenn wir diesen Befund in allen seinen Konsequenzen ernst nehmen und »Kultur« nicht mehr als materialen Gegenstandsbereich, sondern als einen heuristisch zu fassenden Modus des Sozialen – und damit auch als Forschungsperspektive – verstehen würden? Die Folgen wären auf den ersten Blick gravierend. Mit einem Schlag wären zentrale Gegenstandsbegriffe der Empirischen Kulturwissenschaft wie »Alltagskultur«, »Populärkultur«, »Subkultur« oder »materielle Kultur« in Frage gestellt. Was allerdings nicht verloren ginge, das wäre die Zentralität der kulturellen Perspektive auf die soziale Welt. Wenn Abu-Lughod kritisiert, Kultur sei »the essential tool for making other«,78 dann ist diese Perspektive gerade deshalb nicht aufzugeben, weil sie das Funktionieren einer Gesellschaft erklären kann, die sich wesentlich über Differenzen und kulturelles Othing konstituiert. Wir müssten den Satz also nur leicht modifizieren und Kultur als »the essential tool for *understanding* the making other« verstehen, um den in die Kritik geratenen Begriff neu zu plausibilisieren. Welchen anderen Begriff sollten wir auch benutzen, um zu untersuchen, was die Ethnologin Carola Lentz auf der Fachtagung der DGV 2011 in Wien als »Realessentialismen« bezeichnet hat: die Tatsache, dass in der so-

75 Eggmann (wie Anm. 9), S. 246.

76 Ebd., S. 246-247.

77 Ebd., S. 152, 246.

78 Abu-Lughod (wie Anm. 65), S. 143.

zialen Welt mit essentialistischen Einheiten argumentiert und gehandelt wird? Eine vollständige »Abschaffung« des Kulturbegriffs, wie sie Chris Hann vorgeschlagen hat, würde die Kulturwissenschaften um ihr zentrales Instrument der Identitäts- wie der Differenzerkennung bringen.⁷⁹ Mit einer Teilabschaffung von »Kultur« als Gegenstandsbegriff aber wären wesentliche kulturtheoretische Problemzonen umgangen. Denn die Kritik Abu-Lughods, Trouillots, Hanns und anderer Ethnologen zielt nahezu ausschließlich auf einen reifizierten Begriff von Kultur: die auf Herder zurückgehende Rede von distinkten »Kulturen«, in denen sich Differenzen zu erkennbaren Sinneinheiten – den »Herderschen Kugeln« – ordnen. Zu Recht ist diesem Kulturbegriff vorgeworfen worden, dass er Differenz holistisch und essentialistisch festschreiben würde. Der unter anderem von Wolfgang Kaschuba formulierte Kulturalismus-Vorwurf betrifft ebenfalls in erster Linie Diskurse, in denen Kultur als eigenständiger Gegenstandsbegriff fungiert. Und auch Stefan Beck's Kritik an einer Trennung von natürlichen und kulturellen Konstitutionsbedingungen von Praxis bezieht sich vor allem auf eine »spezifische kategoriale Trennung zwischen zwei grundsätzlich unterschiedenen ontologischen Zonen«⁸⁰ und damit auf die Einhegung eines kulturellen Referenzbereichs. Wenn es nun darum geht, abseits dieser Problematik nach einem operationalisierbaren Kulturbegriff zu suchen, dann erscheint die oben angedeutete Perspektive von Gesellschaft als *Gegenstand* und Kultur als *Schlüssel* kulturwissenschaftlichen Wissens durchaus als attraktiv. Ich möchte diese Perspektive in wenigen Strichen – und durchaus spekulativ – andeuten.

Betrachten wir Gesellschaft und nicht Kultur als den Gegenstand der Europäischen Ethnologie, kann von dem von Johanna Rolshoven ange-mahnten »Fehlen einer sozialwissenschaftlichen Problemorientierung« im Fach zumindest von der kulturtheoretischen Grundlegung her keine Rede mehr sein. Denn dann sind die Strukturen sozialer Ungleichheit entlang der Kategorien von *class*, *gender* und *ethnicity* per definitionem das genuine Thema des Faches – bearbeitet aus einer kulturalen Perspektive. Die Perspektive wäre dann die einer expliziten »Sozialwissen-

79 In seinem Eröffnungsvortrag »Zwei oder drei Dinge, die ich über Kultur weiß. Eine Reprise« auf dem Tübinger dgV-Kongress im September 2011 hat Rolf Lindner diese heuristische Funktion des Kulturbegriffs nochmals betont.

80 Beck 2008 (wie Anm. 70), S. 166.

schaft der Kultur«,⁸¹ oder genauer: einer kulturell argumentierenden Sozialwissenschaft. Damit wäre möglicherweise auch eine befriedigendere Formulierung des Dauerproblems gefunden, wie das Soziale und das Kulturelle ins Verhältnis gesetzt werden sollen. Viele der vorliegenden Definitionsversuche zum Gesellschaft-/Kultur-Verhältnis fassen dieses im Sinne eines – irgendwie gearteten – dialektischen Zusammenhangs zweier Gegenstandsbereiche auf, lassen den Leser aber dennoch bzw. gerade deshalb etwas ratlos zurück. So spricht Hermann Bausinger 1980 von einem »sehr schwer zu fassenden Komplementärverhältnis« von Kultur und Gesellschaft, das mit simplen semantischen Vorgaben nicht zu entschlüsseln ist.⁸² Stefan Beck macht die Sache nicht leichter, wenn er 2000 schreibt, »dass Gesellschaft im Rahmen einer Kultur verwirklicht wird und Kultur im Rahmen einer Gesellschaft«.⁸³ An dieser Stelle könnte es sich als klärend erweisen, das Soziale und das Kulturelle theoretisch auf zwei unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln, anstatt ihren Zusammenhang weiter im Ungefähren zu belassen. Wenn Kultur als ein *integraler Modus des Sozialen* verstanden wird, der erst in der wissenschaftlichen Analyse als Modus kenntlich wird, dann werden beide Kategorien im wechselseitigen Bezug aufeinander operationalisiert. Kultur wird dann wirklich als »andere Seite von Gesellschaft« lesbar, wie es einst für den Tübinger Studienplan formuliert wurde. In diesem Sinne das kulturelle Moment des Sozialen in den Blick zu nehmen, bedeutet sozusagen das »Was« heuristisch vom »Wie« zu trennen und eine Perspektive auf die symbolisch-kommunikative Dimension sozialer Praktiken zu eröffnen: auf das freie und doch gebundene Spiel der Distinktionen und Differenzen, der Identifikationen und Alterationen, der Expressionen und Interpretationen, die alle Prozesse sozialer

81 So von Gisela Welz und Bernd Jürgen Warneken in einer Berliner Diskussion aus dem Jahr 2001. Vgl. Stefan Beck, Leonore Scholze-Irrlitz: Berliner Diskussion: Perspektiven Europäischer Ethnologie – Versuch einer Zwischenbilanz. Gespräch zwischen Wolfgang Kaschuba, Peter Niedermüller, Bernd Jürgen Warneken und Gisela Welz. In: Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.): Zehn Jahre Gesellschaft für Ethnographie – Europäische Ethnologie in Berlin. Berliner Blätter 23, 2001, S. 167–190, hier S. 168–169.

82 Bausinger (wie Anm. 10), S. 9–10.

83 Stefan Beck: media.practices@culture. Perspektiven einer Kulturanthropologie der Mediennutzung. In: Ders. (Hg.): Technogene Nähe. Ethnographische Studien zur Mediennutzung im Alltag (Berliner Blätter 3). Münster 2000, S. 9–17, hier S. 12.

Assoziation durchdringen und wesentlich dazu beitragen, Assoziationen gleichzeitig zu stabilisieren und zu verflüssigen.

Die Fokussierung einer »symbolisch-kommunikativen Dimension« darf freilich nicht dazu verleiten, den Kulturbegriff idealistisch verkürzt zu denken. Vielmehr sind hier ganz wesentlich inkorporierte und materialisierte kulturelle Muster zu berücksichtigen, wie sie in der »Relation von Kultur und Soma, sozialen Umständen und körperlichen Zuständen«⁸⁴ oder in den Handlungsprogrammen von Akteur-Netzwerken sichtbar werden. Immer aber gibt es – so würde die heuristische Grundannahme lauten – ein *kulturelles Moment*, das in einem streng praxeologischen oder netzwerktheoretischen Begriff des Sozialen nicht aufgeht, sondern dieses nach einer eigenen, eben kulturellen Logik und Dynamik mit strukturiert und dessen Bedeutungsüberschüsse darin zirkulieren. Im Kern entspricht diese Perspektive der Epistemologie der klassischen Cultural Studies wie der Empirischen Kulturwissenschaft, die Kultur als »a whole way of life«, als Moment von »Kultur und Lebensweise« bestimmt haben. Denn darin steckt vor allem der Verweis auf den *Modus*, auf das »Wie«, die Art und (Lebens-) Weise. Wenn aber das Kulturelle den »way of« bezeichnet, wie das Soziale erfahren, gedeutet und ausgehandelt wird, dann geht das notwendigerweise zu Lasten eines reifizierenden Verständnisses von Kultur. Für die kulturtheoretische Selbstverständigung scheint mir das zumindest eine bedenkenswerte Option zu sein. Dass damit keine definitivische Festschreibung des Kulturbegriffs gemeint ist, sollte klar sein. So geht es einzig um eine operationalisierbare Epistemologie, von der aus dann fallweise entschieden werden kann, »welcher Kulturbegriff für welche Fragestellung von heuristischem Wert ist.«⁸⁵ Denn – so die Historikerin Caroline Arni in einem aktuellen Debattenbeitrag – »so funktioniert eine gute analytische Kategorie: Sie dokumentiert nicht eine Differenz zwischen Dingen, sondern sie ist eine nie abschließbare Differenzierung, die andere Kategorien ins Spiel nimmt, vielleicht sogar mit hervorbringt und sich so vor Verdinglichung schützt. [...] Das aber setzt einen Wirklichkeitsbegriff voraus, der Kategorien nicht mit Dingen verwechselt und Wirklichkeitsreflexion nicht mit Wirklich-

84 Beck 2008 (wie Anm. 70), S. 164.

85 Carola Lipp: Kulturhistorische Studien und doch keine Kulturgeschichte. In: Historische Anthropologie 20, 2012, S. 242–245, hier S. 244.

keitsverlust: die Einsicht, dass Verstehen in analytischen Kategorien von statten geht, die es erlauben, das Konkrete zu denken, aber dieses Konkrete nicht sind«. ⁸⁶

Transdisziplinarität und kognitive Identität: Ein Schlusswort

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die »kognitive Identität« der Europäischen Ethnologie zurückkommen. Was auch externen Beobachtern des Faches meist sehr schnell auffällt, ist die erstaunliche Varianz der Themen und Forschungsfelder in diesem Fach. Die einen befassen sich aus museologischer Sicht mit Materialität, die zweiten arbeiten aus sozialanthropologischer Sicht mit einer Kombination ethnographischer und neurobiologischer Zugänge, die dritten erforschen mit alltagshistorischen Methoden soziale Beziehungen in der Kleinstadt um 1800, die vierten untersuchen Wissenschafts- und Fachgeschichte aus wissenssoziologischer Perspektive. Andere wiederum arbeiten mit Ansätzen aus den Postcolonial Studies über Migration und Transnationalismus, setzen sich mit kulturgeographischen oder architekturtheoretischen Raumbegriffen auseinander, untersuchen UNESCO-Zuschreibungen an brauchgeschichtliches kulturelles Erbe oder forschen im Grenzgebiet von Kunstgeschichte, Visual Studies und volkskundlicher Imagologie über Aspekte moderner Bildproduktion. Die Liste ließe sich nahezu endlos weiterführen. »Sie kann also alles«, die Volkskunde/Europäische Ethnologie? Eine vorläufige und vor allem operationalisierbare Antwort aber könnte lauten: Sie kann – zumindest theoretisch – alles, weil sie Gesellschaft zu ihrem Gegenstand hat. Sie kann alles, weil sie mit ihrer kulturalen und kontextualisierenden Perspektive auf Gesellschaft die symbolisch-kommunikative Konstitution des Sozialen in den Blick nimmt. Vor allem aber kann sie alles, weil sie mehr als andere Disziplinen seit den Anfängen ihrer Fachgeschichte von einer durch und durch inter- und transdisziplinären Kombinatorik lebt – nicht selten auch in Form einer »wilden Aneignung« und eines »probierenden Konsums der Theorien«. ⁸⁷ For-

86 Caroline Arni: Jäger des schlaun Wildes. In: *Historische Anthropologie* 20, 2012, S. 225-227, hier S. 225–226.

87 Köstlin (wie Anm. 22), S. 63.

schungsarbeiten und gar Handbücher der Volkskunde/Europäischen Ethnologie, die sich dieser permanenten Herausforderung verweigern, tun dem Fach insofern keinen Gefallen, als sie es einer vorausseilenden Selbstmarginalisierung unterziehen. Im Rahmen des Österreichischen Fachverbandes für Volkskunde ist erst vor einigen Monaten ein solcher Band erschienen: Olaf Bockhorn, Helmut Eberhart und Dorothea Jo. Peter haben ihr in den 1990er Jahren begonnenes Publikationsvorhaben nun als E-Book herausgebracht und damit eine beeindruckende Zusammenschau der österreichischen Fachgeschichte geliefert.⁸⁸ Allerdings enthält der Band auch nicht wesentlich mehr als eine Auseinandersetzung mit innervolkskundlichen Forschungstraditionen nach dem Strickmuster eines den Kanon aktualisierenden und erweiternden »Von/Zum«. So schreibt noch der 1996 verstorbene Oskar Moser über Arbeitsgerät »vom hölzernen Pflug zum Computer«, Ekkehard Schönwiese skizziert eine Entwicklung »vom Volksschauspiel zur Sitcom«, Elfriede Grabner verharrt mit ihrem Abriss »von der Volksmedizin zu den Wunderheilern« ganz im Banne dessen, was schon die alte Volkskunde unter medikalen Kulturen verstanden hat, und Hermann Steininger versucht in seinem Artikel »vom Pranger zum Bezirksgericht«, den Bogen der so genannten »Rechtswolkskunde« bis heute zu spannen, was einen eigentümlich anachronistischen Eindruck erzeugt. Wenn Johann Verhovsek im Untertitel seines informativen wissenschaftsgeschichtlichen Beitrags danach fragt, inwiefern »Theorielosigkeit als Eigenart« der Volkskunde gelten könne, dann liefert er mit seinen Befunden gleich den Nachweis, dass sich die genuin volkskundliche Theoriediskussion in Österreich im Wesentlichen auf Sottisen à la »Die Volkskunde ist die Wissenschaft vom Volke« (Karl Ilg im Jahr 1951) beschränkte. Ohne den intensiven Grenzverkehr mit anderen Sozial- und Kulturwissenschaften ist eine solche volkskundliche Theoriebildung zur Provinzialität verurteilt. Auch wenn die in dieser Tradition entstandenen materialorientierten Forschungen einen soliden Wissensbestand darstellen, bleiben ihre Ergebnisse ohne transdisziplinäre Theoretisierung bestenfalls positivistische Bilderbogen.

88 Olaf Bockhorn, Helmut Eberhart, Dorothea Jo. Peter (Hg.): *Volkskunde in Österreich. Bausteine zu Geschichte, Methoden und Themenfeldern einer Ethnologia Austriaca*. Innsbruck 2011, online abrufbar unter: <http://vio.volkskunde.org> (Zugriff: 23.12.2011).

89 Lindner (wie Anm. 10), S. 6.

Demgegenüber habe ich hier versucht, so etwas wie einen spezifisch »volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Blick« aufzuzeigen, der die transdisziplinäre Zirkulation von Theorien und Methodologien organisiert und lenkt, und zwar vor allem mit einem hermeneutisch-kontextualisierenden Zugang sowie einer kulturalen Perspektive auf Gesellschaft. Es ist dieser Blick, der das Fach durchaus zu einer »heimlichen Schlüsseldisziplin«⁹⁰ macht. Zur Schlüsseldisziplin wird ein Fach nicht, indem es sich in traditionellem Klein-Klein auf die Banalität von Schlüsselanhängern kapriziert, sondern indem es Türen zu anderen Disziplinen und Kontexten aufschließt. Wenn hier die kulturwissenschaftliche Epistemologie des Faches Volkskunde/Europäische Ethnologie beleuchtet wird, dann geht es also weniger um akademische Identitätspolitik, wie sie vor einigen Jahren Rolf Lindner einer kritischen Revision unterzogen hat,⁹⁰ sondern vielmehr darum, zu zeigen, welche Weisen der Gegenstandskonstitution ein Fach ausgebildet hat, das sowohl eine ausgeprägte eigene Forschungstradition als auch ein ebenso ausgeprägtes transdisziplinäres Referenzsystem aufweisen kann. In diesem Sinne möchte ich für ein epistemologisch disziplinär gebundenes transdisziplinäres Arbeiten plädieren, dessen Ziel nichts weiter ist als eine ihrem Gegenstand angemessene empirische Kulturanalyse. »Wir« können nichts besser als »die anderen«. Aber wir können es besonders gut im Zusammenhang denken, und das macht zweifellos eine Stärke des Faches aus. Es scheint sinnvoll, hier nochmals an Richard Weiss' Begriff der »Beziehungswissenschaft« zu erinnern. Denn was den Forschungsgegenstand Gesellschaft angeht, so bilden Beziehungen geradezu den alles dominierenden Fokus dieser Wissenschaft. Nicht nur, dass sich das Soziale generell über Beziehungen und Assoziationen definiert, auch der Kulturbegriff erweist sich bei näherer Betrachtung als Instrument, Relationen und Differenzen zu denken.⁹¹ Damit nehmen wir das Soziale als flexibles Ensemble von Beziehungen aus einer Perspektive in den Blick, die Praktiken der

90 Rolf Lindner: Das Leben ist transdisziplinär. In: Thomas Hengartner, Johannes Moser (Hg.): Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen. Leipzig 2006, S. 79–87.

91 Vgl. dazu nochmals Lindner (wie Anm. 9). Sabine Eggmann spricht – wenn auch in einem etwas anderen Sinn – ebenfalls von Kultur als »Relationierungsformel«. Vgl. Eggmann (wie Anm. 9), S. 245–259.

différance und Relationierung zum Vorschein bringt. Zudem hat die starke Fachtradition ethnographischer Methodenreflexion dafür gesorgt, dass die Beziehungen zwischen Forschenden und Feld – selbst im historischen Arbeiten⁹² – immer mitgedacht werden. Und die für das Fach traditionell wichtige Kommunikation zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit – was vor allem den museologischen Bereich, aber auch andere »Deutungsagenturen« der Moderne betrifft – zwingt ebenfalls zur ständigen kritischen Reflexion einer Beziehung. Gerade aufgrund einer institutionell wie inhaltlich überaus schwierigen Wissenschaftsgeschichte ist in volkskundlich-kulturwissenschaftliches Denken eine Reflexivität und Sensibilität für Kontexte und Beziehungen eingebaut, die durchaus etwas Besonderes ist. Was Richard Weiss mit seiner Begriffsprägung aber vor allem anderen hervorgehoben hat, ist der Umstand, dass in kaum einem Fach so enge Beziehungen zwischen disziplinären Ansätzen hergestellt werden wie gerade in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie. In diesem Sinne sollten die charakterisierenden Komposita von »Beziehungswissenschaft«, »Kontextwissenschaft« und »Dialogwissenschaft« programmatisch ernstgenommen und forschungspraktisch phantasievoll umgesetzt werden. Eine diesem Programm angemessene empirische Arbeit hat beste Aussichten, der Komplexität von Gesellschaft aus kultureller Perspektive gerecht zu werden.

92 Vgl. die im Fach seit einigen Jahren laufende Diskussion um das Konzept einer »historischen Ethnografie«: Kaspar Maase: Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnografie. In: Katharina Eisch, Marion Hamm (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zu einer ethnographischen Kulturanalyse. Tübingen 2001, S. 255–271; Michaela Fenske: Mikro, Makro, Agency – Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. In: Zeitschrift für Volkskunde 102, 2006, S. 151–177; Lioba Keller-Drescher: Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit – Zur (Re)-Konstruktion von Wissensordnungen. In: Andreas Hartmann, Silke Meyer, Ruth-E. Mohrmann (Hrsg.): Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Münster 2007, S. 57–68; Jens Wiet-schorke: Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 106, 2010, S. 197–224; Gesa Ingendahl, Lioba Keller-Drescher: Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 106, 2010, S. 241–263; Sabine Kienitz: Von Akten, Akteuren und Archiven. Eine kleine Polemik. In: H-Soz-u-Kult, 11.09.2012, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=1867&type=diskussionen> (Zugriff: 8.10.2012).

Jens Wietschorke, Relational studies. An attempt at an epistemology of ethnological-cultural studies

Several basic epistemological questions in Folk Life and Folk Art/European ethnology are discussed. How do the small individual mosaic stones of reality fit together within the larger social structures? What is meant by »contextualizing« a cultural phenomenon? Which options exist for heuristically interrelating the categories of culture and society in a meaningful way? In conclusion, the paper calls for »relational studies« in the form of an ethnological-cultural analysis that would take into consideration the differences and relationships while at the same time seeing itself as a transdisciplinary interface.

Neuerscheinung

Museumsbund Österreich und ICOM Österreich (Hg.)

insMuseum.com. 131 Objekte – 131 Museen

Katalog zur gleichnamigen Imagekampagne

inkl. Positionspapier »Museum selbstbewusst«



In einer weltweit einzigartigen Kampagne sind zwischen 1. Mai und 8. September 2012 131 großartige, spezielle, sonderbare und unvergleichliche Objekte aus 131 ausgezeichneten Museen auf der Webseite *insMuseum.com* publiziert worden. Diese 131 Objekte präsentieren sich auch als Abbild der großartigen österreichischen Museumslandschaft: Die professionellen Bundes- und Landesmuseen stehen neben (weitgehend) ehrenamtlich geführten aber nicht weniger engagierten Regional- und Heimatmuseen,

volkskundliche Objekte stehen neben archäologischen Artefakten und die Kunst neben Technik und Naturwissenschaften. Nun liegt der 320 Seiten und über 400 Farbabbildungen umfassende hochqualitative Katalog vor.

insMuseum.com ist eine Einladung, die zahllosen wunderbaren Museen in Österreich zu erkunden. Das Buch kann dabei als Orientierung, als eine Art Reisehandbuch dienen.

Museumsbund Österreich und

ICOM Österreich, Traun 2012

320 Seiten, über 400 Farbfotos

ISBN 978-3-200-02771-8

Preis: € 27,- (zzgl. Versandkosten)

Bestellungen

Museumsbund Österreich

Welser Straße 20

4060 Leonding

T +43/732/674256-182

F +43/732/674256-185

info@museumsbund.at