

3. Konviviale Forschung

Wie kann eine Methodik aussehen, die Konvivialität erforscht? Dieser Frage gehe ich in diesem Kapitel nach. Ich stelle das Forschungsdesign und das empirische Material vor und beleuchte meine Entscheidung für eine bestimmte Darstellungsform. Das methodische Vorgehen dieser Arbeit ist an vier aufeinanderfolgenden Schritten orientiert; ihnen entsprechen auch die vier Unterabschnitte dieses Kapitels:

1. Forschungsperspektive: Mit welcher erkenntnistheoretischen Forschungsperspektive wurde gearbeitet? Wie kann eine Wissenschaft aussehen, die etwas über Konvivialität aussagt? Was ist und wie geht „konviviale Forschung“?
2. Forschungsdesign: Wie wurde das Forschungsdesign im Forschungsprozess entwickelt? Wie wurde das Forschungsfeld konstruiert? Wo verorte ich mich als Forscherin im Feld?
3. Material: Wie wurde welches Material erhoben, gesichert und ausgewertet?
4. Darstellung: Wie wurden die ausgewerteten Materialien in Text und Grafik dargestellt? Warum auf diese Weise? Was wird dadurch deutlich?

3.1 Forschungsperspektive

In diesem Abschnitt geht es um meine Forschungsperspektive, die aus der Beschäftigung mit Konvivialität und Postwachstum resultiert. Es geht hierbei noch nicht um die verwendeten Methoden oder die Organisation meines Textes, die sich daraus und aus dem fachspezifischen Kontext ergeben. Mit „Perspektive“ meine ich vielmehr meine erkenntnistheoretischen Annahmen über das, was gewusst werden kann, und darüber, wie Wissen generiert und präsentiert wird. Wie kann die Methodik der Tatsache Rechnung tragen, dass Erkenntnisse aus einer konvivialen Perspektive immer prozessual, partiell und standortgebunden sind? Dies trifft generell auf empirische Forschung in der Kulturanthropologie zu – insofern bietet diese Disziplin mit ihrem Methodenrepertoire einen guten Ausgangspunkt für Forschungen zu Konvivialität. Gleichzeitig ist Konvivialität auch ein normativer Begriff, und Forschung zu Konvivialität steht damit vor ähnlichen Herausforderungen des wissenschaftlichen Umgangs mit normativen Zielen wie

die Nachhaltigkeitsforschung (Grunwald / Kopfmüller 2012) oder die transformative Wissenschaft (Schneidewind / Singer-Brodowski 2014). Ich begegne dieser Herausforderung mit dem Versuch, die Forschung ihrerseits konvivial zu gestalten. Was ich unter konvivialer Forschung¹ verstehe, definiere ich an dieser Stelle thesenhaft, um die einzelnen Punkte im Folgenden detailliert zu entwickeln. Konviviale Forschung ist eine Forschungsperspektive, bei der

1. das Beitragen zu einer konvivial(er)en Gesellschaft als Ziel des Wissenserwerbs angesehen wird (die forschende Person hat also selbst einen normativen Standpunkt),
2. gemeinsam mit Akteur*innen geforscht wird, die dieses Ziel (implizit oder explizit) ebenfalls anstreben,
3. in einer konvivialen Weise mit den Akteur*innen zusammengearbeitet wird (die forschende Person macht sich also Gedanken über das Wie der Zusammenarbeit, und fragt, ob dabei ein positiver Gabenzyklus initiiert und sich um ihn gesorgt werden kann) sowie
4. keine (notwendige) Identität zwischen dem Produkt der forschenden Person und den konkreten Aktivitäten der Akteur*innen angestrebt wird (beide arbeiten für dasselbe Ziel, aber mit unterschiedlichen Mitteln).

Abschließend (3.1.5) stelle ich dar, wie ich mit einer solchen konvivialen Forschungsperspektive zum Konzept der empirischen Technikethik gelangt bin.

3.1.1 Ziel des Wissenserwerbs: beitragen zu einer konvivial(er)en Gesellschaft

Mit der klaren Formulierung eines normativen Ziels steht diese Arbeit erkenntnistheoretisch in der Tradition engagierter Kulturanthropologie und feministischer Wissenschaft (Binder / Hess 2013; Clarke 2010). Ich betrachte den Anspruch „neutraler“ Objektivität als Verschleierung des eigenen Standpunkts. Wissenschaftliche Redlichkeit ist daher nur standortgebunden in einer „verkörperten – und daher verantwortlichen – Objektivität“ möglich (Haraway 2001: 315). Kritische Reflexivität und ein Transparent-Machen des eigenen Standpunkts führen dann nicht zu einem beliebigen Relativismus, sondern zu „partiellen Wahrheiten“ (ebd.). In diesem Sinne folge ich Beate Binder und Sabine Hess in ihrem Plädoyer für politisch situierte und reflexive Forschung (Binder / Hess 2013).

In der Empirischen Kulturwissenschaft hat diese Art von Forschung Tradition, darauf weisen sowohl Binder und Hess (2013) als auch Wolfgang Kaschuba hin, der als Leitbild der damals so bezeichneten Volkskunde/Europäischen Ethnologie bezeichnet, dass sie „einen kleinen Stachel im kollektiven Gewissen europäischer

Gesellschaft und Wissenschaft bilden könne“ (Kaschuba 2000: 115). Über den damit verbundenen Anspruch, mit der eigenen Forschung an Gesellschaftsgestaltung mitzuwirken, schreibt Michi Knecht in Bezug auf die Technikanthropologie:

„Die Ethnographie² des frühen 20. Jahrhunderts wollte ‚disappearing worlds‘ dokumentieren – Lebensweisen und Wissensformen, die durch die globalisierende Moderne an den Rand gedrängt, umfassend verändert oder ausgelöscht zu werden drohten. Demgegenüber versucht die aktuelle Wissenschafts-, Medizin- und Technikanthropologie gerade im Entstehen begriffene Zusammenhänge und Muster zu beschreiben. Es geht ihr beispielsweise darum, mit Formen einer Ethnographie zu experimentieren, die so aktuell sein könnte, dass sich ihre Analysen in die Weiterentwicklung von Technik und Gesellschaft einspeisen lassen, statt diesen Entwicklungen beschreibend lediglich hinterher zu hinken und sie ‚zu rekonstruieren‘“ (Knecht 2012: 257 f.)

Dies trifft auch auf die vorliegende Arbeit zu: Das Konzept der konvivialen Technik ist durchaus dazu gedacht, sich „in die Weiterentwicklung von Technik und Gesellschaft einspeisen (zu) lassen“. Allerdings sehe ich zwischen der (alten) Dokumentation verschwindender Welten und der (neuen) Begleitung entstehender Welten durch die Empirische Kulturwissenschaft, wie sie Knecht beschreibt, weniger einen Gegensatz als vielmehr eine Kontinuität – nämlich des Schaffens eines gesellschaftlichen Reflektionsraums. Denn das Beschreiben der verschwindenden Welten seit den Anfängen als Reisebeschreibungen im 18. Jahrhundert war kein Selbstzweck als „schlicht[e] [...] Übersiedlung des Vormoderne[n] ins Gedächtnis der Moderne“ (Warneken 2010a: 34), sondern war immer eingebettet in zeitgenössische politische Diskurse und bildete einen Beitrag dazu. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wurde die Beforschung verschwindender Welten in zweierlei Hinsicht theoretisiert³. Zum einen war der Kultur-Evolutionismus prägend, der bestehende kolonialistische und kapitalistische Verhältnisse affirmierte, indem er „Kulturen“ auf einer historischen Schnur aufreichte, an dessen Anfang die „Primitiven“ und an dessen Ende die „Zivilisierten“, also die europäische bürgerliche Moderne als beste aller Welten, lägen (Warneken 2006: 20 ff.).⁴ Diese Position wurde unter anderem in Deutschland wissenschaftlich zu einem aktiv auf Veränderung gerichteten „völkischen“ Denken ausgebaut, das nicht nur Kulturen als statische Einheiten imaginierte, sondern auch „Rassen“ (also als Einheiten konstruierte Gruppen, die anhand beliebiger physiologischer Merkmale bestimmt wurden) als Träger dieser „Kulturen“ konstruierte, deren „Reinheit“ durch politische Maßnahmen wie Euthanasie und Völkermord geschützt werden müsse. Zum anderen theoretisierte der Kulturrelativismus die Beforschung verschwindender Welten als Zivilisationskritik in der Nachfolge der Romantik: Die Subjekte der modernen Industriegesellschaft wurden als „entfremdet“ von ihrer

„ursprünglichen“ menschlichen Natur gezeichnet (Warneken 2010). Im Falle der Ethnologie geschah dies mittels der Konstruktion von „Naturvölkern“, die den „zivilisierten“ Europäer*innen einen Spiegel vorhalten sollten; in der Volkskunde wurde der Fokus auf die „Sitten und Gebräuche“ der bäuerlichen Bevölkerung gelegt, die ebenfalls als „ursprünglich“ imaginiert wurden und den bürgerlichen Leser*innen als Gegenbild gegenübergestellt wurden (ebd.). Diese kulturrelativistische Position richtete sich gegen die Vorstellung gesellschaftlicher Entwicklung als Evolution; stattdessen galten „Kulturen“ im Plural – in Anlehnung an Herder – als relativ abgeschlossene, eigenständige und zumeist statische, geografisch verankerte Einheiten, die verschiedene, prinzipiell gleichwertige Beispiele des Menschseins böten (Kaschuba 2012). Politisch wurde diese kulturrelativistische Position einerseits rückwärtsgewandt als anti-modernes und anti-demokratisches Argument gedeutet und genutzt; dies zeigte sich insbesondere in der Verherrlichung ständischer Ordnungen und in der historischen Konstruktion spezifischer Gruppen wie der „Germanen“; somit trug sie zum Aufschwung völkischer Vorstellungen bei (Rohkrämer 1999)⁵. Andererseits wurde die besagte kulturkritische Position aber auch auf zwei verschiedene Weisen als Argument für Gleichheit und Gerechtigkeit genutzt. Indem strukturelle Ähnlichkeiten herausgearbeitet wurden, wie in der vergleichenden Volkskunde um 1900, konnten diese in sich abgeschlossenen „Kulturen“ als Beweis einer gemeinsamen Menschheit dienen (Warneken 2010: 36 f.).⁶ Möglich war auch eine anarchistische oder utopische Deutung; indem „andere Kulturen“ als Ideal einer nicht entfremdeten Gesellschaft gezeichnet wurden⁷ oder indem Elemente davon, zum Beispiel nicht-hierarchische Organisationsformen, als Anregung für politische Bewegungen in den Industriestaaten dienten (Graeber 2004; Warneken 2010b: 42 f.).⁸

Durch den mit der „Rassen“-Auffassung legitimierten Holocaust einerseits, durch Kämpfe um koloniale Unabhängigkeit andererseits wurde die evolutionäre Position nach dem zweiten Weltkrieg politisch erschüttert, wodurch auch ihre wissenschaftliche Überzeugungskraft schwand. Die kulturrelativistische Position hingegen hielt sich länger. Die Beschreibung verschwindender Welten als zentrale wissenschaftliche Praxis europäischer und US-amerikanischer Ethnolog*innen geriet schließlich in den 1970er und -80er Jahren sowohl in der deutschsprachigen Volkskunde als auch in der internationalen Sozial- und Kulturanthropologie fundamental in die Kritik. Dieser Moment wurde als sozialwissenschaftliche Wende, Writing-Culture-Debatte oder „Krise der Repräsentation“ bekannt (Clifford 1986; Fuchs / Berg 1993). Problematisiert wurde das Konstruieren einer „Kultur“ als statische Einheit durch eine außenstehende Person (eine*n Ethnolog*in), die ihrerseits nicht kontextualisiert und historisiert wird, und ein daraus resultierendes potentiell gewaltvolles Othering (Brons 2015) von Menschen, die nicht als Dialogpartner*innen, sondern als Forschungsobjekte wahrgenommen werden. In der Folge orientierten sich beide Fächer theoretisch zunächst stärker an ihren Nach-

bardisziplinen wie der Soziologie und der Geschichte. Die Figur des „Primitiven“ oder des „einfachen Volks“ wurde durch das „leidende Subjekt“ abgelöst (Robbins 2013). Dabei rückte bis zu einem gewissen Grad jedoch auch die Möglichkeiten der kulturkritischen Tradition als anarchistisches und emanzipatorisches Argument aus dem Blick: die Beschreibung anderer Lebenswelten (die den Lesenden zunächst fremd waren oder befremdlich gemacht wurden) als Reflexionsraum, um die eigene⁹ (bürgerliche, moderne, industrialisierte) Lebensweise infrage zu stellen – kurz gesagt: als Hilfe auf der Suche nach einem Ausweg aus dem Leiden am Kapitalismus, nach einem weniger entfremdeten, einem guten Leben. Wie kann vor diesem Hintergrund eine Kontinuität kulturanthropologischen Arbeitens als politisch emanzipatorischer Diskursbeitrag aussehen, der sowohl auf ein gewaltvolles Othering als auch auf einen Essentialismus, der eine „ursprüngliche“ menschlichen Natur konstruiert, verzichtet?

Die Philosophin Rahel Jaeggi beschäftigt sich in der Tradition der Kritischen Theorie in ihrer Dissertationsschrift (Jaeggi 2013) mit der folgenden Frage: Inwiefern kann es gelingen, den Begriff der Entfremdung ohne Rückgriff auf den Essentialismus, der der Annahme einer ursprünglichen menschlichen Natur (und dem damit eingekauften Natur-Kultur-Dualismus inklusive einer Reihe an Geschlechterdichotomien) innewohnt, zu nutzen? Sie spricht von Entfremdung als „Lebensgefühl der Gleichgültigkeit und Indifferenz“, als „innere[] Entzweiung“ und „Gefühl der Machtlosigkeit“, als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“, in der es einem Subjekt verwehrt sei, sich die Welt und sich selbst zu eigen machen zu können (Jaeggi 2005: 9, 14 f.). Ein Gegenbegriff zu Entfremdung wäre demnach Resonanz als „gelingende Weltbeziehung“, wie es der Soziologe Hartmut Rosa vorgeschlagen hat (Rosa 2016). In diesem Sinne nutze ich den Begriff der Entfremdung auch in dieser Arbeit.¹⁰ Der Kulturanthropologe Bernd Jürgen Warneken schlägt, um die Kontinuität einer emanzipatorischen entfremdungskritischen Position zu ermöglichen, einen „kritischen Postprimitivismus“ vor, der sich vor allem durch ein fortgesetztes Interesse an populärer Kultur (d.h. Kultur der „Unterschichten“) auszeichnet (Warneken 2010: 46):

„Relativ unstrittig dürfte immerhin sein, dass die volkskundliche Kulturwissenschaft ihre Facherfahrung mit kulturromantischen bis -primitivistischen Sehnsüchten weiterhin zur Beschäftigung mit alltags- und populärkulturellen Ausdrucksformen des ‚Unbehagens in der Moderne‘ nutzen sollte. [...] Es für denkbar, ja wahrscheinlich zu halten, dass sich von vormodernen Kulturen über Lebensauffassungen, Umweltumgang, Geschlechterverhältnis, Solidarstrukturen, Genussformen usw. einiges lernen lässt, muss überhaupt nichts mit Rückkehr-Ideen zu tun haben, sondern nur mit der Absicht partieller, Altes und Anderes in die eigene Fortentwicklung integrierender Rückgriffe; auch hier wird keineswegs antimoder-

nistisch für komplexitätsflüchtige Einfachheit votiert, sondern für eine Vermehrung der kulturellen Vielfalt der Moderne.“ (Warneken 2010: 48 f.)

Es ist allerdings bei Warneken nicht ganz klar, was sich ihm zufolge von den Beforschten lernen lässt. Er betont recht deutlich, dass es ihm nicht um eine „anti-modernistische“ Kritik gehe, sondern um eine Vermehrung der „kulturellen Vielfalt der Moderne“, indem man sich mit „kulturellen Ausdrucksformen des ‚Unbehagens an der Moderne‘“ beschäftige – wodurch auch „Kreativität“ und „Widerstand“ populärer Kulturen in den Blick kämen (Warneken 2006). Als politische Vision wird hier lediglich die „eigene Fortentwicklung“ genannt – Fortentwicklung wohin und wozu, das bleibt offen. Im Gegensatz zum „Primitivismus“ um 1900, der auch ein politisches Projekt war – entweder um die Einheit des Menschengeschlechts zu bezeugen, oder, im Gegenteil, um die Überlegenheit des eigenen Standpunkts wissenschaftlich zu untermauern –, positioniert sich der „kritische Postprimitivismus“ in der Nähe von Denkern wie Lévi-Strauss oder Clifford Geertz, die Ethnologie gewissermaßen als Archiv möglicher menschlicher Lebensformen begreifen, damit aber keinen explizit politischen Anspruch verbinden, außer dem, diese Lebensformen sichtbar zu machen. Diese politische Vorsicht ist angesichts der weltweiten Gräueltaten, die im 19. und 20. Jahrhundert durch den Kulturevolutionismus und die völkische Forschung gerechtfertigt oder befeuert wurden, nur allzu verständlich. In Ansätzen wie dem kritischen Postprimitivismus wird Kritik an der Gegenwart quasi durch den Text der ethnologisch forschenden Person hindurch von den Beforschten artikuliert, während Erstere*^r dazu keine inhaltliche Position bezieht¹¹. Das in der Writing-Culture-Debatte und von feministischen Wissenschaftler*innen stark gemachte Problem des Otherings wird so allerdings gerade nicht gelöst.

Ich versuche in dieser Arbeit daher auf einem anderen Weg an die zivilisationskritische Tradition der Volkskunde anzuschließen: Indem ich mich als Forscherin selbst offen politisch positioniere als emanzipatorisch orientierte Aktivistin der Degrowth-Bewegung (vgl. auch Kap. 3.2.4), wird es mir möglich, auf die im Feld geäußerte oder in technische Artefakte eingeschriebene Zivilisationskritik als Gegenüber auf Augenhöhe zu reagieren – und zwar nicht nur scheinbar in einer konkreten Situation im Feld, um den Forschungserfolg nicht zu gefährden, sondern tatsächlich: im Feld, in der Art der Analyse und im fertigen Text. Ich verstehe mich als Person, die sich für eine konviviale Gesellschaft engagiert – in der Wissenschaft und außerhalb –, folglich ist auch mein Erkenntnisinteresse von dieser Positionierung geleitet. Ein Othering findet (unter anderem) immer dann statt, wenn die forschende Person den Gott-Trick anwendet, wie es Donna Haraway nennt (s.o.), also von einer Position aus spricht, die sich scheinbar außerhalb der Welt der Beforschten befindet. Auf eine politische Art und Weise an die zivilisationskritische Tradition anzuschließen bedeutet daher, gemeinsam mit den

jeweiligen Akteur*innen der Forschung zu fragen, welche Rolle Zivilisationskritik im Forschungsfeld spielt oder spielen kann, in diesem Fall in der Degrowth-Bewegung bzw. beim Streben nach einer konvivialen Gesellschaft. Das bedeutet nicht, dass diese Frage zwingend genau so mit den Akteur*innen diskutiert werden müsste (denn das würde viele potentielle Forschungsfelder, in denen Menschen keine Lust haben oder es nicht gewohnt sind, abstrakte Themen zu besprechen, von vorneherein ausschließen), sondern dass die verbalen und nonverbalen Äußerungen im Feld inhaltlich ernst genommen werden als Teil eines politischen Diskurses. Anders formuliert: Es macht einen Unterschied, ob *über* jemanden oder *mit* jemandem gesprochen und nach-/gedacht wird. Die Voraussetzung für Letzteres ist die Offenlegung der eigenen politischen Positionierung.

Der Ruf nach einer politisch situierten wissenschaftlichen Praxis wird auch aus dem Umfeld der interdisziplinären Nachhaltigkeitsforschung laut, als Teil derer sich diese Forschung auch versteht. So sprachen die Akteur*innen des Projekts *CaGe – Care, Gender und Green Economy*¹² davon, dass es inzwischen mehr normative und kritische Wissenschaft gebe, ebenso Bündnisse zwischen Nachhaltigkeitsforschung und sozialen Bewegungen (Hackfort et al. 2014). Die internationale und interdisziplinäre Forschung zu Degrowth betont ebenfalls die Notwendigkeit einer politischen Positionierung im Forschen und sieht eine „Demokratisierung von Wissen“ als notwendig an:

„Entsprechend fordert die Degrowth-Bewegung die Politisierung von Wissenschaft und Technik gegen die zunehmende Technokratisierung der Politik. Eine saubere Trennung zwischen Wissenschaft und Politik ist nicht aufrechtzuerhalten, wenn es um die Fragen der globalen Wirtschaft oder den Klimawandel geht, ein Bereich, in dem ‚Kriege um die Wahrheit‘ geführt werden und Werte hinter den Erkenntnissen stehen, die verschiedene Akteure ins Feld führen. Neue Modelle der demokratisierten Wissensgewinnung sind notwendig.“ (d’Alisa et al. 2016: 28)

Einen Vorschlag für eine solche Demokratisierung unterbreitet die seit 2012 im deutschsprachigen Raum tätige Initiative *Forschungswende*, die eine Orientierung von Forschung am „Gemeinwohl“ fordert, was sie durch eine stärkere Beteiligung zivilgesellschaftlicher Organisationen an Forschungsprozessen erreichen will:

„Die Plattform fordert eine stärker partizipative und transparente Wissenschaftskultur, in deren Rahmen sich zivilgesellschaftliche Organisationen stärker als bisher in die Debatte um Rahmenbedingungen, Strukturen und Fragestellungen von Wissenschaft und Forschung einbringen können.“ (Forschungswende 2012)

Eine solche Ausrichtung bedeutet keine Einschränkung der Forschungsfreiheit, sondern im Gegenteil deren Erweiterung. Denn in einer Zeit, in der ein Groß-

teil der Forschung drittmittelfinanziert ist, müssen sich Forschende mit ihren Themen den Agenden der Drittmittelgeber anpassen. Und diese Agenden favorisieren in der Regel auch im Bereich der Nachhaltigkeit einen durch technische Innovationen vorangetriebenen Modernisierungskurs vor etwaigen strukturellen gesellschaftlichen Veränderungen als Möglichkeit einer sozial-ökologischen Transformation (Ober 2014). Dem will der Zusammenschluss entgegenwirken durch „[g]leichberechtigte und frühzeitige Einbeziehung von VertreterInnen der Zivilgesellschaft in Agenda-Prozesse zur Themenfindung und Ausgestaltung von Forschungsprogrammen“ (Forschungswende 2012).¹³

Umstritten ist in der engagierten Forschung – innerhalb wie außerhalb der Kulturanthropologie –, was politische Situierung in der wissenschaftlichen Praxis genau bedeutet. Sollen Wissenschaftler*innen durchgehend einen normativen Standpunkt in ihrer Arbeit einnehmen (auch in Kontakt mit den Forschungspartner*innen und in der Auswertung des Materials), oder sollen sie nur bestimmte normative Ideen als Leitlinien der Arbeit setzen und sich ansonsten um eine Art der Neutralität bemühen? Und: woher kommen die Normen, auf die sie sich beziehen? Im englisch-, französisch- und spanischsprachigen Degrowth-Diskurs wird die gebräuchlichste Antwort auf diese Frage mit der *Post-normal Science*, also der postnormalen Wissenschaft (D'Alisa / Kallis 2014) gegeben, die im Kontext der Ökologischen Ökonomik entstanden ist. Diese Perspektive kommt bei komplexen technisch-kulturellen Problemlagen – wie dem Klimawandel oder der Endlagerung von Atommüll –, die von einem hohen Grad an Nicht-Wissen auch auf Seiten der Wissenschaft geprägt sind, zum Einsatz. Aus dieser Anerkennung des Nicht-Wissens folgt, dass eine Lösung für das Problem im Dialog mit potentiell betroffenen Nicht-Wissenschaftler*innen gefunden werden muss, wofür verschiedene Wissensformen, Werte und Glaubenssysteme einzubeziehen sind:

„Die Postnormale Wissenschaft schlägt die Ausweitung der Peer-review-Gemeinschaft vor, um die Qualität des wissenschaftlichen Inputs bei der Entscheidungsfindung zu gewährleisten. Dieser Peer-review-Gemeinde sollen alle angehören, nicht zuletzt auch Laien. Die Postnormale Wissenschaft fordert dazu auf, Entscheidungen nicht mehr durch ‚Expertengruppen‘ wie Wissenschaftsausschüsse und Beratungsgremien fällen zu lassen, sondern durch ‚Expertengemeinschaften‘.“ (D'Alisa et al. 2016: 28)

Woher kommen die Normen in diesem Fall? Sie werden von zivilgesellschaftlichen Partner*innen eingebracht, die als „Aktivisten von Interessen und Werten angetrieben werden“ und die mit den „leidenschaftslosen Wissenschaftlern“ eng kooperieren (Martinez-Alier et al. 2011: 1, Übersetzung A.V.). Es entsteht so eine strategische Allianz zwischen zivilgesellschaftlichen Organisationen und der

Wissenschaft, die gegenseitig von ihrem spezifischen Wissen profitieren und sich wechselseitig aufeinander beziehen können.

Konviviale Forschung weist im Arbeitsmodus gewisse Ähnlichkeiten mit der postnormalen Wissenschaft auf, indem auch in ihrem Fall eng mit Aktivist*innen oder anderen positionierten Akteur*innen zusammengearbeitet wird. Zugleich aber ermöglicht sie es auch der forschenden Person, einen dezidierten Standpunkt zu beziehen, und misst Wissenschaft nicht an ihrer behaupteten Leidenschaftslosigkeit. Konvivialität als analytisches Konzept (s. Kap. 2) sieht Wissen immer als relational und partiell an. Damit ist die konviviale Forschungsperspektive einem kulturanthropologischen situierten Forschen verbunden, das den gesamten Forschungsprozess – von der Datenerhebung über die Analyse bis hin zur Darstellung – umfasst. In dieser Hinsicht kann die konviviale Forschung den Forschungskanon der Degrowth-Forschung, die methodisch bislang eng auf die naturwissenschaftlich-ökonomisch geprägte *Post-normal Science* beschränkt ist, um ein kulturanthropologisches Verständnis erweitern.

Eine konviviale Forschungsperspektive kann zugleich die qualitative sozialwissenschaftliche Forschung erweitern – durch den expliziten Bezug auf Konvivialität – und ihr dabei helfen, das „Problem“ der Normativität neu anzugehen. Die Soziologie, insbesondere die Umweltsoziologie, scheut sich häufig davor, offenen normative Standpunkte einzunehmen – sie sieht sich vielmehr als HelferIn, um einen fairen politischen Aushandlungsprozess für normative Kriterien zu unterstützen, wie es der Umweltsoziologe Stephan Lorenz (in einem Paper für das DFG-Kolleg *Postwachstumsgesellschaften*) deutlich macht:

„Zumindest aus soziologischer Perspektive können für eine solche nachhaltige Entwicklung [gemeint ist eine Postwachstumsperspektive, A.V.] keine substanziellen Kriterien angegeben werden im Sinne konkreter Handlungsanweisungen, was zu tun und zu lassen ist. Vielmehr bietet es sich an, von einem pragmatistischen Politikverständnis auszugehen, das demokratische Politik als notwendig experimentellen Such- und Lernprozess auffasst (vgl. Dewey 1997; Lamla 2013), und sich darüber hinaus an prozeduralen Modellen zu orientieren. [...] Zwecke sind keine unabhängigen Variablen, von denen aus der Kritiker, die Kritikerin mit größter Gewissheit ihr Urteil deduzieren könnte. Schon gar nicht können Zwecke wissenschaftlich gesetzt werden, sie sind Gegenstand politischer Aushandlungen. Soziologisch besteht die Aufgabe vielmehr darin, Mittel-Zweck-Relationen aufzuklären und ihr Zustandekommen zu analysieren sowie gegebenenfalls auf Defizite, Ausgrenzungen und Blockaden in den Aushandlungsprozessen aufmerksam zu machen.“ (Lorenz 2015: 7)

Die Möglichkeiten kritischer Wissenschaft werden in dieser umweltsoziologischen Perspektive darauf beschränkt, Modelle dafür zu entwickeln, wie Prozesse

der Willensbildung ablaufen sollten; die Normen würden in „politischen Aushandlungen“ hergestellt, die Rolle der Wissenschaft sei es, dafür Hilfestellungen zu leisten. Die Wissenschaftler*innen selbst bleiben bei diesem Ansatz ohne Standpunkt: Ihnen kommt keine dezidiert eigene Stimme in den politischen Aushandlungen, sondern nur eine indirekte Rolle zu, indem sie darauf hinwirken, dass der Aushandlungsprozess ohne „Defizite, Ausgrenzungen und Blockaden“ ablaufen kann. Diese Argumentation birgt die Gefahr eines endlosen Regresses der Letztbegründungen: Wer bestimmt, dass Zwecke dann am besten definiert werden, wenn sie aus einem fairen Aushandlungsprozess hervorgehen? Wer definiert, was fair ist? Welche Blockaden und Ausgrenzungen (zum Beispiel rassistische Argumente) aus Diskursen werden von der forschenden Person als legitim, welche als illegitim erachtet? Schon an diesen wenigen Fragen wird deutlich, dass nichtnormative sozialwissenschaftliche Aussagen über die Welt letztlich unmöglich sind (s. dazu auch Kap. 2). Insgesamt nimmt die Kritische Soziologie, und dabei beziehe ich mich insbesondere auf das DFG-Kolleg *Postwachstumsgesellschaften* in Jena, eine etwas andere Position ein. Gesellschaftskritik ist in dieser Sichtweise geradezu Ziel der Soziologie: Sie müsse gewissermaßen ein Korrektiv zu gesellschaftlichen Fehlentwicklungen darstellen, ihr Maßstab sei dabei das oben bereits erwähnte „leidende Subjekt“. Es geht der Kritischen Soziologie also nicht in erster Linie um „Zwecke“, die in „Aushandlungen“ zu finden wären, sondern darum, die Opfer und Benachteiligten real bereits stattgefunden habender gesellschaftlicher Aushandlungen zu Wort kommen zu lassen. Woher kommen die Normen in diesem Ansatz? Sie stammen von den „Betroffenen“ selbst (die allerdings von den Wissenschaftler*innen gefunden werden müssen), und die Wissenschaftler*innen, denen es auch in diesem Fall nicht zusteht, eigene Zwecke zu setzen, bringen sie zu Gehör (Dörre et al. 2009). Die Benachteiligten müssen dabei nicht zwingend auf der sozialen Leiter unten Stehende sein; gemäß Hartmut Rosas Argumentation kann es sich auch um sämtliche vom Kapitalismus Betroffenen handeln, die gemeinsam – wenn auch auf unterschiedliche Weise – unter dem Beschleunigungsdiktat ächzen.¹⁴ Von diesem kritisch-soziologischen Ansatz unterscheidet sich die konviviale Forschungsperspektive durch die Verschiebung des Fokus weg vom „leidenden Subjekt“ hin zur Konvivialität. Die Migrationssoziolog*innen Magda Nowicka und Stephen Vertovec schreiben dazu:

„While many theories and studies focus on conflicts, ruptures and discontinuities in social, ethnic and inter-religious relations, there is still relatively little knowledge, description and theory concerning the ways people live together successfully, how they envision a *modus co-vivendi* and what strategies they create in order to practice it.“ (Nowicka / Vertovec 2014: 342)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das erste Kennzeichen der konvivialen Forschungsperspektive – ein normativer Standpunkt der forschenden Person, die das Beitragen zu einer konvivial(er)en Gesellschaft als Ziel des Wissenserwerbs ansieht – an die kritischen Traditionen der sozialwissenschaftlich geprägten Sozialkritik, der volkswissenschaftlichen und kulturanthropologischen Zivilisationskritik sowie der technisch-naturwissenschaftlichen Ökologiekritik anknüpft.

Die erneute Wende zum politisch situierten Forschen, wie hier mit der konvivialen Forschung vorgeschlagen, ist Teil einer breiteren Bewegung in der Kulturanthropologie. Sie findet sich zum einen im politisch umkämpften Feld der Migration, in der Forscher*innen eindeutig Position beziehen und auch außerhalb der Universität politisch auftreten (Fontanari et al. 2014), zum anderen im Feld der Gender-Forschung, in der seit den 1980er Jahren vor allem Frauen und Queers mit explizit politischen Ansprüchen hervortreten. Beide Felder stehen klar in der Tradition einer emanzipatorischen Sozialkritik, die in den 1970er Jahren – im Zuge der verstärkten Orientierung an den Sozialwissenschaften – auch für die Kulturanthropologie bedeutend wurde. Ihr Ziel ist die „Veränderung der Verhältnisse in Richtung Emanzipation und soziale Gerechtigkeit“ (Binder / Hess 2013: 49). Ein positiver politischer Bezug zur Zivilisationskritik ist wegen der ausgeführten historischen Schuld der ethnologischen Wissenschaften weitaus problematischer und daher seltener. Auch die Beschäftigung damit nimmt allerdings zu; so konstatiert die neuseeländische Kulturanthropologin Joel Robbins für die englischsprachige Kulturanthropologie, dass im 21. Jahrhundert das Forschungsfeld des „leidenden Subjektes“ (das den Primitivismus abgelöst habe) langsam um „Praxen des Guten“ ergänzt werde (Robbins 2013). Dieser Befund könnte durchaus auch für die Empirische Kulturwissenschaft zutreffen. Dafür sprechen, als Seismografen des Forschungsinteresses im Fach, die Qualifikationsarbeiten und Vorlesungsverzeichnisse der vergangenen Jahre, in denen Begriffe einer intentionalen politischen Praxis wie „Commons“, „Postwachstum“, „Solidarische Ökonomie“, „Nachhaltigkeit“, „Kooperation“ und dergleichen auffallend zunehmen.¹⁵ Das hat sicherlich auch mit der gesellschaftlich insgesamt nachlassenden Prägekraft der Formeln Wachstum und Fortschritt zu tun und einer damit verbundenen Suche nach Alternativen. Der dritte Bezugsrahmen – die naturwissenschaftlich-technische Ökologiekritik und ihr Rahmen einer politisch situierten Forschung als transformativer Wissenschaft – ist im Bereich der Empirischen Kulturwissenschaft bislang eher selten anzutreffen.¹⁶ Wenn Themen aus diesem Bereich aufgegriffen werden, als *energopolitics* (Sperling 2017) etwa oder in der Stadtforschung (Niewöhner 2014), so geschieht dies im Allgemeinen mit einem distanzierten Blick; mit professioneller analytischer Schärfe werden Verbindungen und Verflechtungen des Feldes sichtbar gemacht, die Position der forschenden Person zu den benannten ökologischen Problemen aber bleibt im Unklaren.

Eine Ausnahme bilden die Studienprojekte von Leonore Scholze-Irrlitz zu ökologischen Bewegungen im ländlichen Raum, die aufgrund ihres Charakters als Studienprojekte aber keinen geschlossenen theoretischen Rahmen aufweisen (Scholze-Irrlitz 2006, 2008).

Angesichts der von Naturwissenschaftler*innen konstatierten Gefährdungen durch Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Bodenerosion etc. mutet es aus meiner Sicht merkwürdig an, im kulturwissenschaftlichen Lehrstuhl eine Position außerhalb dieser Ereignisse einnehmen zu wollen – betreffen sie doch den Zustand des gesamten Planeten und ihrer Bewohner*innen, zu denen auch Kulturanthropolog*innen gehören. Mit einer konvivialen Forschungsperspektive und einem damit verbundenen normativen Standpunkt versuche ich, die nachgezeichneten drei Positionen (Sozialkritik, Zivilisationskritik, Ökologiekritik) zu verknüpfen, um so der Gegenwart und dem Forschungsfeld gleichermaßen angemessen zu begegnen. Vielleicht ist es kein Zufall, dass es sich bei dieser Arbeit zu Konvivialität um eine kulturanthropologische handelt – immerhin enthält und verbindet die Fachtradition der Empirischen Kulturwissenschaft zumindest die ersten beiden kritischen Perspektiven.

3.1.2 Gemeinsam forschen mit Akteur*innen, die (implizit oder explizit) Konvivialität anstreben

Als Forscherin, die engagierte empirische Forschung betreibt, kann ich Detektivin, Journalistin oder Aktivistin sein – oder natürlich auch eine Mischung dieser drei Idealtypen. In der aufdeckenden (oder: dekonstruktivistischen) Forschung werden Forscher*innen quasi als Detektiv*innen tätig, die offenlegen und sichtbar machen, inwiefern Zustände, Diskurse, Gruppen etc. bestimmten Normen widersprechen. Ich habe dafür oben das Beispiel der Umweltsoziologie angeführt, aber auch in Studien zu sexistischen, rassistischen, klassistischen Diskursen und Praktiken wird häufig so gearbeitet. Eine zweite Möglichkeit ist, als eine Art Journalistin denjenigen Menschen eine öffentliche Stimme zu geben, die offensichtlich von solchen Strukturen negativ betroffen sind. Dies trifft insbesondere auf soziologische und kulturanthropologische Arbeiten zu, die sich mit dem „leidenden Subjekt“ im Sinne Robbins beschäftigen (Bourdieu / Schultheis 2009; Robbins 2013). Eine dritte Rolle ist die der Aktivistin, wie sie in der *Participatory Action Research* (Hamm 2013), in der Reallabor-Forschung (Schneidewind / Singer-Brodowski 2014) oder in der aktivistischen Feldforschung in sozialen Bewegungen (*Militant Ethnography*) eingenommen wird (Juris / Khasnabish 2013a).

Die empirische Forschung zu Konvivialität, das wurde im Abschnitt oben bereits deutlich, lässt sich eher einer „Anthropologie des Guten“ als der „Anthropologie des leidenden Subjekts“ zuordnen. Die Rolle der Journalistin ist damit

für eine Forschung zu Konvivialität weniger geeignet,¹⁷ ähnlich verhält es sich mit der detektivischen Arbeit. Die Stärke von Konvivialität als normativem und analytischem Konzept eines anzustrebenden Guten ist nicht im Anprangern von Zuständen, sondern in der utopischen Imagination zu suchen. In diesem Sinne verstehe ich die konviviale Forschungsperspektive, wie sie hier vertreten wird, als aktivistische: als gemeinsame Forschung im Feld mit Akteur*innen, die explizit oder implizit eine konviviale Gesellschaft vorausleben oder begehren. Aktivistische Forschung meint damit mehr und anderes, als Veränderungen und Interventionen im Feld anzustoßen. Zum einen verstehe ich den gemeinsamen Bezug auf ein normatives Ziel – eine konvivial(er)e Gesellschaft – als Schutz vor der Vereinnahmung durch beliebige politische Ziele. So wurde die *Participatory Action Research* (PAR) zwar ursprünglich als Strategie entwickelt, um das Wissen marginalisierter Gruppen sichtbar zu machen und zu einer Emanzipation beizutragen; mittlerweile wird es im Kontext neoliberaler Aktivierungspolitik jedoch häufig zur gesellschaftlichen Steuerung eingesetzt (Hamm 2013). Dadurch, dass sich der normative Anspruch in diesem Konzept allein auf Beteiligung und Intervention bezieht (darüber hinaus aber nicht inhaltliche gefüllt ist), kann es für ganz verschiedene politische Zielsetzungen vereinnahmt werden. Dies ist bei konvivialer Forschung nicht der Fall.

Zum anderen sehe ich das gemeinsame Forschen mit Akteur*innen, die ebenfalls eine konvivial(er)e Gesellschaft anstreben, als wichtig an, weil es bedeutet, mit Forschungspartner*innen zu arbeiten, die sich bereits von sich aus in einen intentionalen Transformationsprozess begeben haben. Mit dieser Eingrenzung unterscheidet sich konviviale Forschung von der nachhaltigkeitsorientierten Transformationsforschung in „Reallaboren“ (Schneidewind 2014). Die von Uwe Schneidewind pointiert so genannte transformative Wissenschaft bezieht ihren Auftrag aus naturwissenschaftlich ermittelten ökologischen Grenzen¹⁸ der Tragfähigkeit des Planeten und einem daraus resultierenden notwendigen und dringenden Umbau der Gesellschaft (Schneidewind 2014). Der Fokus liegt dabei auf Transdisziplinarität, also einer Zusammenarbeit von Natur- und Sozialwissenschaftler*innen und anderen gesellschaftlichen Kräften (Politik, Wirtschaft, NGOs), erforscht werden sowohl technische als auch soziale „Innovationen“; idealerweise geschieht dies in einem „Reallabor“, also an einem konkreten Ort (einem Stadtviertel, einer Bezirksinitiative, einem Unternehmen etc.), der bereits besteht oder von den Wissenschaftler*innen definiert wird und in dem solche Innovationen ausprobiert werden. Die transformative Wissenschaft verfolgt die Idee, dass sich die gesamte Wissenschaftslandschaft dem Leitbild der Nachhaltigkeit verschreibt und Transdisziplinarität zur Normalität wird. Angestrebt wird dabei das Generieren eines „Handlungswissens“ (das z.B. in der Politikberatung genutzt werden kann). Diese Art des Forschens wird vor allem an freien ökologischen Forschungsinstituten wie dem *Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie*, dem

*Institut für ökologische Wirtschaftsforschung (IÖW) oder dem Institut für stadtoökologische Forschung (ISÖF) betrieben und von der Zivilgesellschaftlichen Plattform Forschungswende unterstützt. Auch Harald Welzers Begriff des „Transformationsdesigns“ und das Norbert Elias Center for Transformation Design & Research (Europa-Universität Flensburg), das er mitbegründet hat, gehören im weiteren Sinne dazu (Sommer / Welzer 2017). Woher in der transformativen Wissenschaft die Normen kommen, denen sie folgt, ist nicht ganz eindeutig. Zunächst einmal stammen sie von Wissenschaftler*innen, die aufgrund bestimmter Erkenntnisse (z.B. aus der Klimaforschung) die Notwendigkeit einer „großen Transformation“ feststellen (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen [WBGU] 2011). In Rahmen transdisziplinärer Forschung und gemeinsam mit Akteur*innen aus Politik, Wirtschaft, Umweltbewegungen, Gewerkschaften schaffen sie dann verschiedene Wissensformen: Systemwissen (wie funktioniert was?), kontextabhängiges Transformationswissen (wie kommen wir da hin?) und sogenanntes „wertbehaftetes“ Zielwissen (Schneidewind 2014: 42 f.). Anders als Lorenz es für die Soziologie formuliert, sieht Schneidewind die Wissenschaft – allerdings als transdisziplinäre Wissenschaft, die zuvor verschiedene Stakeholder konsultiert hat – durchaus in der Rolle, die Ziele zu setzen: Wissenschaft und Forschung müssten in der „großen Transformation“ der (deutschen) Gesellschaft eine Vorreiterrolle spielen und den gesellschaftlichen Umbau durch ihr Wissen anleiten (Schneidewind 2014: 28). Aus einer kulturalanthropologischen* Perspektive ist diese starke Rolle der Wissenschaften – als Vorreiterinnen der gesellschaftlichen Transformation – aus historischen Gründen einigermaßen suspekt (s. Kap. 3.1.1); daher könnte hier eine kulturalanthropologische Intervention hilfreich sein, die der transformativen Forschung einen zusätzlichen Rahmen für die Selbstreflexion bietet. In der konvivialen Forschung wird das Problem gelöst, indem gezielt mit solchen Akteur*innen zusammengearbeitet wird, die bereits für eine konviviale Gesellschaft engagiert sind. Sie etabliert also nicht neue Reallabore, in denen sie Menschen mit Veränderungsnotwendigkeiten konfrontiert (top-down)⁹, sondern verortet Potenziale der Zusammenarbeit dort, wo Menschen bereits aus eigenem Antrieb Möglichkeitsräume geschaffen haben.*

Ein ambivalenter Punkt konvivialer Forschung, jedenfalls in dieser Arbeit, ist, dass nicht immer trennscharf zu ermitteln ist, ob eine Gruppe oder Initiative dem Ziel einer konviviale(re)n Gesellschaft verpflichtet ist. Der Begriff Konvivialität ist in Deutschland wenig etabliert und Gruppen nutzen ihn hier (im Gegensatz zu Frankreich) kaum als Eigenbezeichnung. Daher musste ich mich in der Forschungspraxis an Kriterien orientieren, die Konvivialitätsnähe versprachen (zu den Kriterien für die Auswahl meiner Forschungspartner*innen s. Kap. 3.2.1). Als Konsequenz habe ich bei diesem zweiten Merkmal konvivialer Forschungsperspektive – *Gemeinsam forschen mit Akteur*innen, die (implizit oder explizit) Konvivialität anstreben* – das Begriffspaar „implizit oder explizit“ ergänzt. Damit werden

potenziell auch Akteur*innen eingeschlossen, die das Wort konvivial weder nutzen noch zu kennen brauchen; Gruppierungen, die sich deutlich entgegen der im vorherigen Kapitel definierten Vorstellung von Konvivialität positionieren, bleiben indes ausgeschlossen.

3.1.3 In einer konvivialen Weise mit den Akteur*innen zusammenarbeiten

In der heutigen Kulturanthropologie ist es beinahe zu einem Gemeinplatz geworden, eine „Forschung auf Augenhöhe“ anzustreben. Einer der fachimmanenten Hauptgründe dafür ist sicherlich, dass heute ein größerer Teil der empirischen Forschung mit Personen und Gruppen stattfindet, die eine ähnliche formale Ausbildung genossen haben wie die forschende Person (Boyer 2015; Niewöhner 2016). Ein fachexterner Grund mag sein, dass kooperative Forschung unter Einbeziehung nichtwissenschaftlicher Akteur*innen in den vergangenen zehn Jahren zu einem politisch geförderten Forschungsmodus geworden ist, was sich zum Beispiel in den Formulierungen von EU-Förderprogrammen für wissenschaftliche Arbeit zeigt (Science in Society 2020). Eine fachspezifische Formulierung kooperativer Forschung ist die von den US-Anthropologen Douglas Holmes und George Marcus prominent gemachte kollaborative Forschung. Hierbei ergibt sich die gemeinsame Zielsetzung von Forschenden und Akteur*innen im Feld aus einem beliebigen gemeinsam beforschten Themenfeld, zum Beispiel der Besserstellung von Menschen mit Gehbehinderungen oder dem gemeinsamen Interesse an der Entwicklung synthetischen Lebens (Holmes / Marcus 2008). Eine etwas abgewandelte Form, die ko-laborative Forschung, schlägt Jörg Niewöhner vor (Niewöhner 2016). Er unterscheidet zwischen kollaborativem (Marcus) und ko-laborativem Forschen: Ersteres bezeichne das eingebettete Forschen, bei dem Forschungspartner*innen Weg und Ziele teilen, Letzteres meine ein Zusammentreffen (das durchaus für beide Seiten von Vorteil sein kann) an einem bestimmten Raum-Zeit-Ort, womit nicht notwendig geteilte Mittel oder Ziele einhergingen (ebd.). Die ko-laborative Forschung macht gegenüber der kollaborativen deutlich, dass die Forschungspartner*innen von sehr verschiedenen Werten und Normen geleitet sein können – und dennoch eine punktuelle Zusammenarbeit möglich ist. Forschungsethisch können solche geteilten Unternehmungen jedoch sehr heikel werden, etwa wenn sich die forschende Person aus ihrem politischen Standpunkt heraus detektivisch (s.o.) betätigen will, um Normen und Verhaltensweisen, die ihren eigenen zuwiderlaufen, im Feld aufzudecken. Zurecht werden sich dabei viele Forschungspartner*innen bloßgestellt oder ausgenutzt fühlen – das geschieht ihnen Recht, mag die forschende Person unter Verweis auf höherwertige Normen (Menschenrechte, Schutz des Lebens, o.Ä.) argumentieren.

Gleichzeitig haftet dem Begriff der Kollaboration nicht nur im deutschen Sprachgebrauch etwas Negatives an – eine Zusammenarbeit im und trotz des Wissens um deren Verwerflichkeit. Dies kann auch bei kollaborativer Forschung der Fall sein: wenn es der forschenden Person trotz bester detektivischer Absichten schwerfällt, der erfahrenen Gastfreundschaft mit Dekonstruktion zu begegnen. Im Sinne der Konvivialität ist dies absolut verständlich: Die positive Gabe der Gastfreundschaft im Namen einer höheren Norm in die negative Gabe der Bloßstellung zu verwandeln, ist niemals ein konvivialer Akt – auch wenn er moralisch richtig sein mag und formal anonymisiert wird. Daher muss sich eine Forschung, bei der in konvivialer Weise mit den Akteur*innen zusammengearbeitet werden soll, auf empirische Felder beschränken, die dies durch eine geteilte Zielsetzung tatsächlich auch ermöglichen. Tendenziell wird daher in anderen Feldern geforscht, als dies in der nachhaltigkeitsorientierten Transformationsforschung mit „Reallaboren“ geschieht (Schneidewind 2014), bzw. ist Auswahl an möglichen Feldern stärker eingeschränkt. Das schränkt natürlich auch den Gegenstandsbereich der konvivialen Forschung ein – was aber auch völlig in Ordnung ist: Konviviale Forschung ist schließlich nur *eine* Art unter vielen, engagierte Forschung zu betreiben. In diesem Sinne verstehe ich die ko-laborative Forschung als eine Forschungsperspektive, die idealerweise in Feldern, in denen die Ziele der Partner*innen verschiedene sind, ihren Einsatzbereich hat. Die konviviale Forschung, die mit der ko-laborativen viele Formate der Forschungspraxis teilt, kann hingegen dort zum Einsatz kommen, wo eine Zielübereinstimmung zu erwarten ist.²⁰

Auf der Basis gemeinsamer Ziele der forschenden Person und der Akteur*innen des Feldes – während die Wegvorschläge möglicherweise völlig unterschiedlich sind – können sich in der Forschung konstruktive Konflikte ergeben. Das geteilte Ziel macht eine produktive Auseinandersetzung zwischen beiden Parteien unter Umständen erst möglich und erlaubt, dass die Anwesenheit der forschenden Person nicht als Störfaktor, sondern als Bereicherung wahrgenommen wird. Die forschende Person und die Akteur*innen können zeitweise zu gemeinsam Suchenden werden. Konvivial Forschende werden so aus ihrer traditionell-ethnologischen Rolle der brav nickenden stummen Zuhörer*innen entlassen und zu echten, ernstzunehmenden und kritischen Dialogpartner*innen im Feld.

3.1.4 Verschiedene Darstellungen der Erkenntnisse

Im Mainstream ethnographischer Forschung, wie sie beispielsweise auch in der qualitativen Soziologie betrieben wird, gilt es als „Kunstfehler des *going native*“ (s.u.), wenn die Darstellung der Forschungsergebnisse nicht einen gewissen detektivischen Touch hat. So schreiben Breidenstein et al. in ihrem Lehrbuch zur

Ethnografie als „Differenz zwischen Teilnehmer- und Beobachterverstehen“ Folgendes:

„Wenn gar keine Differenz zur Teilnehmer-Perspektive aufscheint, kann eben dies den Kunstfehler des *going native* anzeigen: Es können Zweifel entweder an der Neutralität des Ethnographen oder der Qualität seiner Analyse entstehen. [...] Eine Übereinstimmung der Perspektiven mag sich punktuell im Sinne von Brücken der Verständigung ergeben, entscheidend aber bleibt es, eine *Differenz zwischen Teilnehmer- und Beobachterverstehen* zu entfalten.“ (Breidenstein et al. 2015: 187)

Explizites Ziel einiger Formen aktivistischer Forschung, etwa der *Militant Ethnography*, ist es dagegen, Wissen für soziale Bewegungen zur Verfügung zu stellen. Dieser Zugang findet sich beispielsweise in dem kulturanthropologischen Sammelband *Insurgent Encounters* der US-Anthropologen Jeffrey S. Juris und Alex Khasnabish (2013a). Darin versammeln sie ethnographische Forschungen zu transnationalen sozialen Bewegungen, insbesondere der globalisierungskritischen Bewegung der 1990er und 2000er Jahre. Juris und Khasnabish halten fest, dass sie selbst als Teil der Bewegungen forschen, als Forscher-Aktivisten. Sie legen ihre politische Position offen, denn eine neutrale Sicht existiere nicht, und arbeiten mit den Beforschten zusammen:

„On the one hand political engagement means explicitly taking sides, recognizing that even the most seemingly objective accounts have an implicit politics. As Victoria Sanford argues, ‘activist scholarship reminds us that all research is inherently political – even, and perhaps especially, that scholarship presented under the guise of ‘objectivity’, which is really no more than a veiled defense of the status quo’ (Sanford 2006, 14). On the other hand, political engagement also means working together with the subjects of our research.“ (Juris / Khasnabish 2013b: 25 f.)

Befinden sich diese beiden Perspektiven einfach an verschiedenen Enden des Spektrums, kulturanthropologisch zu arbeiten? Ich denke, Breidenstein et al. (2015) verwechseln möglicherweise Neutralität mit Eigensinn. Denn die „Differenz zur Teilnehmer-Perspektive“, die sie nicht ganz zu unrecht als Qualitätsmerkmal einer mit Feldforschung entstandenen Arbeit anmahnen, zeigt sich keineswegs in der „Neutralität“ der forschenden Person – sondern darin, den Eigensinn wissenschaftlicher Textproduktion ernst zu nehmen, die nämlich anderen Regeln folgt als ein aktivistisches Flugblatt, ein Meinungsbeitrag oder eine Streitschrift.²¹ Die „Differenz zur Teilnehmer-Perspektive“ zeigt sich in der analytischen Schärfe der Interpretation der zum Material gemachten Wirklichkeit und in deren überzeugender Darstellung. Diese Interpretation müssen die Forschungspartner*innen im Feld nicht teilen, auch nicht bei einer aktivistischen

Forschung, ebenso wenig wie das Genre einer wissenschaftlichen Dissertationschrift für alle Akteur*innen im Feld verständlich sein muss (aber darf); in konvivialer Weise mit Forschungspartner*innen zusammenzuarbeiten heißt auch, Differenzen in der *Form* auszuhalten. Was konvivial Forschen nicht meint, ist, die Arbeit der forschenden Person als „Hilfswissenschaft“ für ein von den Akteur*innen alleine formuliertes Ziel zu deuten. Auch in diesem Fall wäre kein Forschen „auf Augenhöhe“ gegeben. Stattdessen gilt es, die verschiedenen Outputs von Wissenschaftler*innen und Akteur*innen als gleichermaßen hilfreiche Schritte auf dem Weg zu einem gemeinsam verfolgten Ziel zu begreifen.

Das Konzept der konvivialen Forschung verbindet zusammenfassend folgende Elemente: 1. einen normativen Standpunkt, von dem aus Kritik an den Verhältnissen möglich (und notwendig) wird; 2. den Anspruch, auf echter Augenhöhe mit den Beforschten zu arbeiten, da alle Beteiligten ein gemeinsames Ziel teilen und folglich den Nutzen einer Zusammenarbeit sehen; 3. den Anspruch, einer für alle Beteiligten angenehm verlaufenden vertrauensvollen Zusammenarbeit; 4. die Möglichkeit, dass alle Beteiligten eigene Werke erstellen, die unterschiedlichen Regeln folgen (idealerweise ergänzen sich die unterschiedlichen Wissensformate, sodass sie in diverse Öffentlichkeiten, Milieus und Diskurse hineinwirken).

Konviviale Forschung ist ein transdisziplinäres Konzept, das Elemente aus der kulturen- und sozialanthropologischen Forschungspraxis für die Postwachstumsforschung zugänglich macht; andererseits integriert es Elemente aus der normativ geleiteten Nachhaltigkeits- und Postwachstumsforschung in die anthropologische Arbeit. Konviviale Forschung ist nicht für alle Forschenden und Forschungsfelder geeignet; es handelt sich um ein Konzept für explizit situierte Forschende und bestimmte (meist) selbstreflexiv und normativ orientierte Forschungsfelder. Offen bleibt, ob eine so verstandene konviviale Forschung ein Konzept spezifisch für die ethnographisch arbeitenden Wissenschaften ist oder ob es auch darüber hinaus Anwendung finden kann, zum Beispiel in der Zusammenarbeit von Ingenieur*innen und Stadtplaner*innen.

3.1.5 Empirische Technikethik

Wenn die oben genannten Überlegungen zu konvivialer Forschung ernst genommen werden, folgt daraus eine gewisse Ausrichtung auf mögliche Arten des Forschens. Diese Arbeit ist der Frage gewidmet, wie Technik für eine Postwachstumsgesellschaft aussehen *sollte*. Konviviales Forschen bedeutet jedoch Forschen *mit* anderen Menschen oder Gruppen, die eine konviviale Gesellschaft in Ansätzen leben oder anstreben. Das heißt, ethische Fragen können in dieser Forschungsperspektive nicht am Schreibtisch entschieden werden, sondern nur im Dialog mit den Akteur*innen. Daher führt die Forschungsperspektive der konvivialen

Forschung zu einem bestimmten Forschungsfeld: einem Feld, in dem bestimmte – als konvivial vermutete – moralische Einstellungen zu Technik gepflegt wurden oder werden. Ethik kann im Sinne konvivialer Forschung als Dialog verstanden werden, bei dem die forschende Person nicht neutrale*r „Schiedsrichter*in“, sondern Dialogpartner*in ist – ganz im Sinne anthropologischer Forschung, die der Anthropologe Tim Ingold treffend als „philosophy with the people in“ definiert (Ingold 2014: 393).

Der Philosoph Konrad Ott macht als Möglichkeit von Technikethik als Technikbewertung aus, spezifische Moralen zugrunde zu legen:

„Grundlage der Technikbewertung können demzufolge entweder faktisch vorfindliche Moralen sein, so daß eine islamische, sozialistische, feministische usw. Technikbewertung stattfinden könnte, oder aber es kann eine bestimmte allgemeingültige Auffassung von Moralität zugrunde gelegt werden, die gleichwohl genügend Raum für die Beachtung kulturspezifischer Wertvorstellungen ließe.“ (Ott 2005: 595)

In der vorliegenden Studie entwickle²² ich empirisch gestützt eine konviviale Moral, die mittels Quellenstudium und Feldforschung als Ausgangspunkt konvivialer Technik herausgearbeitet wird; diese Herangehensweise nenne ich empirische Technikethik. Ich finde keine Moral „faktisch vor[...]“, sondern untersuche empirisch (historisch sowie gegenwartsorientiert mittels teilnehmender Beobachtung) Technikmoralen verschiedener Gruppen und fasse sie – als synthetische Leistung meinerseits – im Begriff der konvivialen Technik zusammen. Der Begriff „empirische Ethik“ wird bislang hauptsächlich in der empirischen Medizinethik genutzt, nämlich um Entscheidungskriterien für ethische Grenzfälle wie Sterbehilfe zu erarbeiten (Mertz et al. 2014; Musschenga 2009). Mertz et al. definieren empirische Ethik als

„normatively oriented bioethical or medical research, that directly integrates empirical research. Key elements of this kind of study are therefore that it encompasses (i) empirical research as well as (ii) normative argument or analysis, and (iii) attempts to integrate them in such a way that knowledge is produced which would not have been possible without combining them“. (Mertz et al. 2014: 2)

Daran angelehnt kann eine empirische Technikethik für diese Arbeit definiert werden als Forschung, die (i) qualitative empirische Forschung sowie (ii) normative Argumentationen und (iii) Versuche enthält, beides auf eine Art zu verknüpfen, die Wissen schafft, das nicht zustande gekommen wäre, ohne diese beiden Herangehensweisen zu kombinieren.

Die normativen Prämissen dieser Arbeit folgen aus dem Konzept der Konvivialität, wie es im vorigen Kapitel ausgeführt wurde. Es ist die Leitschnur, anhand derer empirische Daten (schriftliche Quellen, Interviewauszüge, praktische Beobachtungen) geordnet und analysiert werden. Wie genau dies geschieht, erläutere ich im Kapitel zu den erhobenen Materialien (3.3). Aus dieser Ausrichtung an Konvivialität resultiert ein grundlegender Unterschied zur Technikethik der Nachhaltigkeit: Der Referenzrahmen in meinem Fall ist eben nicht Nachhaltigkeit, sondern Konvivialität. Diese ist, wie dargestellt, theoretisch noch wenig ausgearbeitet; die empirischen Daten und Interpretationen dieser Studie können dabei helfen, das Konzept Konvivialität, jedenfalls in Bezug auf Technik, klarer zu fassen.

Im Kontext ethnographischer Forschung wird das Konzept der empirischen Ethik von der in den Niederlanden forschenden Wissenschaftlerin Jeannette Pols verwendet, nämlich für eine Fürsorge-Ethik (*care ethics*) im Sinne Joan Trontos (Pols 2015; Tronto 2013). Sie spricht von „radical relationality“ als Grundlage ihrer Forschung, einer radikalen Verbundenheit, die Menschen, Dinge und Wörter umfasse. Empirisch nennt Pols ihre Ethik deshalb, weil Normativität nur als Inter-Normativität in spezifischen Situationen (hier: in Care-Praktiken) sichtbar werde – diese Normativität könne wissenschaftlich nicht vorgeschrieben (*prescriptive*) oder beschrieben (*descriptive*), sondern nur er-schrieben (*re-scriptive*) werden (Pols 2015: 176). Was als gute Care-Praxis gilt und welche Werte dabei wie wichtig genommen werden, sei sehr kontextabhängig:

„Studying intra-normativity means that there is no clear-cut separation between an ‚is‘ and an ‚ought‘. [...] The radical epistemological and normative rationality of empirical ethics shows the interconnection of knowing and normative appreciations, of ‚oughts that are‘, but may be swapped for different constellations.“ (Pols 2015: 177; 190 f.)

Obwohl Pols praxistheoretischer und inhaltlicher Fokus von dieser Arbeit erheblich abweicht, gilt ihre Feststellung, dass aus der Perspektive der Verbundenheit Ethik nur empirisch sein kann, letztlich auch für diese Studie – und vielleicht auch für die Beschäftigung mit Konvivialität insgesamt, wie sie hier verstanden wird.