

5. KAPITEL: Die Volkskunde als Fall-Beispiel: Konkurrenz der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung in der späten Moderne

Auf die grundlegende Frage, die dieser Arbeit als Irritation voranstand, warum die VolkskundlerInnen im Verlauf der 1990er Jahre immer wieder und an prominenten Stellen explizit über »Kultur« reden, läßt sich jetzt eine zusammenhängende und zusammenfassende Antwort formulieren. Die Antwort ergibt sich aus den Ergebnissen, die im Verlauf der Untersuchung auf die Frage nach dem Status volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens am Ende des 20. Jahrhunderts generiert wurden.

In pointierter Kürze formuliert sich das Resultat als dreidimensionale Qualifizierung der Volkskunde, die einerseits als »Fall« die Spezifik des gesellschaftlichen und historischen Kontextes für wissenschaftliches Wissen am Ende des 20. Jahrhunderts widerspiegelt: Die Herstellung von wissenschaftlichem Wissen funktioniert in diesem Zusammenhang als gesellschaftlicher Entwurf einer gemeinsamen Ordnung, die in einem Feld institutioneller Konkurrenzen ausgehandelt wird. Diese Konkurrenz schreibt sich als dynamisierende Kraft in das disziplinär organisierte Wissen ein und bildet das Fundament jeder fachlichen identitären Selbstreproduktion sowie Position.

Andererseits bestimmt sich die Volkskunde auch als »Beispiel« für die je spezifische, anderen wissenschaftlichen Disziplinen gegenüber differente Produktion von (wissenschaftlichem) Wissen sowie für die je spezifische Profilierung und Positionierung als akademische Institution innerhalb des Konkurrenzfelds. Die Volkskunde wird so konsequent zum »Fallbeispiel«, das sowohl das Allgemeine des spätmodernen westlichen Wissensstatus und ihrer Institutionen als auch die Spezifik unterschiedlich qualifizierten disziplinären Wissens in sich vereinigt (vgl. Weingart 2003: 135).

Im Hinblick auf die konkrete Situation – also bezogen auf die Volkskunde, auf den geographischen Kontext des deutschsprachigen Europa und auf die 1990er Jahre – heißt dies: Die Konkurrenz um die gesellschaftliche Selbstinterpretation und -ordnung, die am Ende des 20. Jahrhunderts im westlichen Europa mit großem Aufwand verhandelt wird, stellt für die universitäre Disziplin der Volkskunde eine provokante Herausforderung dar, auf die sie in dreifacher Weise reagiert: Die Volkskunde begegnet erstens dem Evidenzverlust von »Kultur« als Modell und Interpretationsvorgabe für die gesellschaftliche Selbstbeschreibung und entwirft zur Lösung dieser Problematik den Kulturbegriff als spezifisch »kulturwissenschaftliche« Relationierungsformel. Zweitens muss die Volkskunde ihre epistemische und institutionelle Identität sowohl nach außen – in die gesellschaftliche und in die akademische Öffentlichkeit – wie auch nach innen – in die eigene Disziplin – plausibel gestalten und mit individueller fachlicher Substanz füllen. Drittens muss die Qualifikation und Kompetenz der Volkskunde als »Kulturwissenschaft« bezüglich des allgemeinen Projekts gesellschaftlicher Selbstorientierung in Konkurrenz zu anderen Wissensinstanzen erwiesen werden, um die gesellschaftliche Legitimität und Autorität von Wissenschaft zu stabilisieren. Ex positivo formuliert, sieht sich die Volkskunde provoziert, die Verständlichkeit von »Kultur« als potentes Instrument zur Deutung gesellschaftlicher Realität und Ordnung zu explizieren. Ebenso fühlt sie sich herausgefordert, ihre fachlich-spezifische Kompetenz, die sie als »Kultur«-»Wissenschaft« (vgl. Scharfe 1997) definiert, für alle sichtbar, plausibel und akzeptabel zu machen. Und letztlich weiß sie um die Notwendigkeit, ihre eigene Position im Feld der akademischen wie gesellschaftlichen Interpretationsinstanzen eindeutig zu besetzen.

Diese drei Provokationen der Volkskunde, die jene einerseits prototypisch zum Fall für die Konkurrenz in der späten Moderne und unter deren spezifischen Wissensinstitutionen machen, sowie sie die Disziplin zu ihr ganz eigenen Reaktionen auffordern, sollen im Folgenden zusammenfassend profiliert und konkret in den soziohistorischen Kontext der späten westeuropäischen Moderne eingeordnet werden.¹

1 Die folgenden Unterkapitel wurden anhand der konstruktiven – und damit äußerst produktiven – Kommentare von Walter Leimgruber und Sabine Maasen, die sie in ihren Gutachten zum Prüfungsmanuskript im Januar 2007 formuliert haben, überarbeitet und in wesentlichen Teilen neu formuliert.

Die Volkskunde als Fall

»Die Volkskunde ist eine Wissenschaft vom ganz Kleinen, die so gern über das große Ganze reden würde.« (Kämmerlings 1999) So provokativ und irritierend diese qualifizierende Beschreibung der Volkskunde am Anfang der Untersuchung wirkte, so knapp und pointiert fasst sie jetzt – am Ende – die Ergebnisse der Untersuchung bzw. die Antworten auf die leitende Fragestellung zusammen: Die Volkskunde zeigt sich als Fall für die spätmoderne Konkurrenz des Wissens, die im Reden über das kulturwissenschaftlich systematisierte Kleine das große Ganze der gesellschaftlichen Selbstordnung verhandelt. Die Volkskunde steht und bewegt sich so im Feld der (westeuropäisch lokalisierten) spätmodernen Konkurrenz des Wissens, die sich als öffentlich installierte, gesellschaftlich ausgetragene und institutionell prozeduralisierte Konkurrenz um die Organisation und Ordnung der (eigenen) Gesellschaft (kon-)zentriert.

Kämmerlings süffisante Frage – »Wer braucht die bunten Vögel?« – läßt sich dementsprechend nur in paradoxer Formulierung beantworten: Alle und Niemand. Die Charakteristik, in der sich die gesellschaftliche Ordnung und Organisation am Ende des 20. (und auch zu Beginn des 21.) Jahrhunderts entfaltet, definiert sich durch die Konkurrenz; Konkurrenz um die Position im Diskursfeld und Konkurrenz um einen deutungsmächtigen Entwurf der gemeinsamen Gesellschaft. Die Frage, wer kompetent, legitimiert und autorisiert ist, sich zu dem Diskurs tragenden Thema der eigenen gesellschaftlichen Ordnung zu Wort zu melden, ist definitorisch offen gehalten und in Form institutionalisierter Prozeduren – des Herstellens, Veröffentlichens, Vermitteln und Platzierens von wissenschaftlichem Wissen – als unabschließbarer Prozess installiert. Erst im Verhandlungsfeld selbst entscheidet sich, ob eine Institution sich mit ihrem Wissen(sangebot) erfolgreich profilieren und positionieren kann.

Ebenso offen und verhandlungsabhängig ist die Frage, was als »Wissen« gelten kann, denn »[d]ie Konkurrenz um wissenschaftliches Wissen im politischen Prozess hat [...] auch zu einer Politisierung des Nichtwissens in dem Sinn geführt, dass divergierende Behauptungen darüber aufgestellt werden, was überhaupt gewusst werden kann und was gewusst werden muss.« (Weingart 2003: 100) Das Wissen erhält so eine grundlegend politische Qualität, die die inhaltliche Dimension wesentlich prägt und zu deren Autorisierung beiträgt:

»Es ist die lebensweltnahe, an der politischen Selbstbeschreibung orientierte, stets nach Gründen befragbare Erfahrung des Gesellschaftlichen, das sich (zumindest potentiell) vor einem Publikum vorfindet. Insofern sind es dann

empirisch auch allein Gründe und kollektivierbare Selbstbeschreibungen, deren Authentizität es ist, die als »gute« soziologische Daten taugen.« (Nassehi 2006: 379)

Wissen herzustellen geschieht und gelingt im spätmodernen Kontext demgemäß (immer) in inhaltlicher wie struktureller Konkurrenz um gesellschaftliche Deutungsmacht: Wissen Schaffen ist gleichzeitig soziale Verhandlungsmasse wie Verhandlungssache.

Den Motor für sozialen Wandel wie auch für gesellschaftliche Stabilisierung bildet dabei die ständige Vergewisserung der Gesellschaft über sich selbst mit Effekten, die sich materiell und diskursiv niederschlagen. *Erstens* generiert die prozeduralisierte Selbstvergewisserung die *existentielle Etablierung auf Zeit* für diejenigen Institutionen, die den Erfolg der stabilisierenden Selbstthematisierung garantieren, indem sie Techniken entwickeln und zur Verfügung stellen, die die gesellschaftliche Ordnung immer wieder remanifestieren. *Zweitens* entwerfen diese Wissensinstitutionen *spezifische Deutungsmuster*, mithilfe derer sich die Gesellschaft ein Bild ihrer selbst machen kann und dem sie eine normative Leitfunktion zuspricht (vgl. Bollenbeck 1994). *Drittens* produziert die funktionale Differenzierung sowie die Systemkomplexität der Gesellschaft eine *Konkurrenz unter den verschiedenen Instanzen um die Deutungshoheit* über die »richtige« gesellschaftliche Repräsentation sowie die darin enthaltene Ordnung (vgl. Nassehi 2006: 466f).

Konsequent *charakterisiert sich das geistes- und sozialwissenschaftliche Wissen zu dieser Zeit durch die Konstitution der »Gesellschaft« als Gegenstand ihres Wissens*, der sich vice versa in die spezifischen Begriffs- und Themenwahlen sowie in die Profilierung und Positionierung der wissenschaftlichen Disziplinen einschreibt. Armin Nassehi hat dementsprechend diese gegenseitige Konstitution von wissenschaftlichem Wissen und Gesellschaft in der Soziologie der Moderne zum empirisch konkretisierten Thema gemacht:

»Ich möchte zeigen, inwiefern die soziologische Begriffsarchitektur an einer Imago gesellschaftlicher Selbstbeschreibung mitgeschrieben hat und Gesellschaften mit nützlichen Bildern ihrer selbst ausgestattet hat. Man muss den zunächst abstrakten Gedanken, die Soziologie komme in ihrem Gegenstand selbst vor [...], auch tatsächlich als empirisches Datum wenden. Erst dann wird ersichtlich, dass auch die soziologische Selbstbeschreibung der Gesellschaft in einem *gesellschaftlichen* Kontext steht und also auch nur im Hinblick auf selbst erzeugte (Bezugs-)Probleme zu interpretieren ist.« (Nassehi 2006: 17; Hervorhebung i.O.)

Der hier versuchte kulturwissenschaftliche Nachvollzug der Volkskunde entspricht in seiner Prämisse und Intention Nassehs Projekt einer soziologischen Untersuchung der modernen Soziologie. In pointierter Zusammenfassung sollen im Folgenden noch einmal die diversen Ergebnisse der vorhergehenden empirischen Untersuchung unter der Perspektive formuliert werden, wie die Volkskunde – sozusagen in prototypischer Analogie zur Soziologie – an der zeitgenössischen »Imago gesellschaftlicher Selbstbeschreibung« mitgeschrieben hat (und immer noch mitschreibt); wie sich ihr Wissen konsequent als Reaktion auf »selbst erzeugte Bezugsprobleme« gestaltet (hat), und inwiefern dieses Wissen in einem spezifischen »gesellschaftlichen Kontext steht«, der die Disziplin in ihrem Profil sowie in ihrer Position wesentlich bestimmt.

»Kultur« als Instrument gesellschaftlicher Selbstimagination

Cornelia Klinger beschreibt in einer kurzen, die qualitative Entwicklung von »Kultur« und deren Wissenschaften historisch wie gesellschaftlich einordnenden Studie die spezifischen Eigenschaften und Funktionen, die der Kulturbegriff in dieser Zeit übernimmt. Sie beurteilt die jeweils an den Jahrhundertwenden besonders markante Thematisierung von »Kultur« grundsätzlich als »ein spezifisch modernes Phänomen; ein Phänomen, das die Geschichte der Moderne offenbar in mehreren Wellen begleitet hat« (Klinger 2002: 76). Den Begriff selbst klassifiziert Klinger als einen »Beschwörungsbegriff« und »Sehnsuchtsbegriff« (vgl. Klinger 2002: 77), denn vielmehr als dass »Kultur« ein reales Phänomen benennen würde, qualifiziert er das jeweils Bezeichnete mit einem ideellen Gehalt. Beschworen wird das, worauf sich gleichzeitig die »Sehnsucht« richtet: »Kultur« »zielt auf die Identitätsstiftung kollektiver und individueller Subjekte« (ebd.).

Sehnsüchtig in den Blick gerät diese Identität im Verlauf der ganzen Moderne seit ihrem Anfang Ende des 18. Jahrhunderts durch die strukturellen – gesellschaftlich, ökonomisch und produktionstechnisch – und ideellen Veränderungen, die sich in mannigfaltiger Weise manifestieren. Als entscheidendster Punkt der modernen Veränderung gilt der qualitative Wandel der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung: Wertvorstellungen, soziale Hierarchien, biographische Entwicklungen und die früheren Normalitäten der Arbeit lösen sich auf, wandeln sich oder werden ganz neu »erfunden« (vgl. Hobsbawm 1984; Bollenbeck 1994). Grundsätzlich gilt, »dass der Prozess der Moderne seit seinem Beginn kontinuierlich (und an bestimmten Kulminationspunkten vielleicht auch auf besonders abrupte Weise) überlieferte, angestammte Identitäten ra-

dikal in Frage stellt. Die moderne Antwort auf die Infragestellung kollektiver und individueller Identität heißt Kultur.« (Klinger 2002: 77) Der Kulturbegriff impliziert damit in seiner modernen Definition die gesellschaftliche Qualität der »Identitätspolitik« (ebd.: 78).

Hartmut Böhme hält fest, wie es überhaupt zu dieser gesellschaftsbezogenen Funktionalisierung des Kulturbegriffs kommen konnte: Erst dessen Transformation zum »Kollektivsingular« am Ende des 17. Jahrhunderts, die ihn zum reflexiven Begriff formiert, ermöglichte den Blick auf das Eigene:

»Kultur bezeichnet nicht mehr nur Gegenstände der Beobachtung, sondern die Formen und Perspektiven, welche eine Gesellschaft zur Beobachtung von Beobachtern (die traditionell »kulturproduzierenden« Eliten) ausgebildet hat. Dieser Prozess ist Teil der die Moderne kennzeichnenden Ausdifferenzierung. Er macht einerseits den Begriff der Kultur zunehmend abstrakt, allgemein und universalistisch, andererseits bezeichnet er das Reflexivwerden substantieller Formen von Gesellschaft.« (Böhme 1997)

Das hat zur Folge, dass die »Verfahren der Kulturerzeugung selbst« (ebd.) in den Fokus der Beobachtung geraten. »Kultur« bedeutet und beinhaltet ab jetzt immer, in historisierender und vergleichender Analyse auf das zu sehen, was »Kultur« selbst hervorbringt, mit einer doppelten Konsequenz:

»Dadurch wird einerseits alles zur Kultur (Verhalten, Autofahren, Religionen, Verfassung, Chemie, Oper, Alltagsriten, Krankheiten...) und Kultur unerträglich entgrenzt; andererseits ist Kultur nicht mehr eine Quidditas, sondern die Metaebene von Beobachtungsverfahren. Nicht umsonst kommt in den Jahrzehnten zwischen Kant und der Romantik die Reflexion der Reflexion auf (ästhetisch: die Ironie). Das begleitet den Aufstieg des »genetivlosen« Kulturbegriffs und seine funktionalistische und komparative Operationalität. Alles geht weiter, das Handeln, Glauben, Ritualisieren, Hochhalten und Wert schätzen, Stilisieren und Inszenieren; doch es geht weiter nur unter den Bedingungen der Selbstreflexion.« (ebd.)

Hartmut Böhme skizziert mit dieser modernen Kontextualisierung des Kulturbegriffs nicht nur dessen historische Entwicklung sondern auch seine spezifische Qualität: Den Kulturbegriff kennzeichnet seine grundsätzliche Reflexivität und seine inhaltliche Heterogenität, die durch die denominative Entgrenzung allerdings problematisch wird.

Georg Bollenbeck, dessen empirisch dicht angelegte Studie zu »Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters« (Bollenbeck 1994) sich an Böhmes Begriffsqualifizierung anschließen

läßt, beschreibt detailreich, wie diese reflexive und heterogene Qualität des Kulturbegriffs konkret in die Funktion der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung und -deutung eingeht. Minutiös zeichnet er die Profilierung von »Kultur« als hegemoniales Deutungsmuster für die gesellschaftliche Modernisierung und nationale Verstaatlichung nach. Er verfolgt die bisher knapp 200 Jahre dauernde Entwicklung und Veränderung, die »Kultur« als gesellschaftliches Deutungsmuster ab dem Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 20. Jahrhunderts durchlaufen hat, an dem er letztlich das Ende des spezifisch deutschen Deutungsmusters vollzogen sieht. Er beschreibt, analysiert und interpretiert über den genannten Zeitraum hinweg die semantische Ausformung des kulturbezogenen Deutungsmusters, dessen soziale Einschreibung, Funktion und Funktionalisierungen im sich wandelnden Verlauf der Zeit. Bollenbeck zeigt dabei sehr deutlich, dass »Kultur« trotz wandelndem Gehalt und Gewicht wesentliche Funktionen im Prozess der modernen Gesellschaftsbildung übernimmt. Aufgrund der grundsätzlichen prozessualen Entstehung und historischen Wandelbarkeit von Gesellschaft besteht allerdings weder ein »festes Deutungsmuster« (Bollenbeck 1994: 20) noch ein *einziges*. Das Potential und die Potenz von Deutungsmustern liegen im Gegenteil in deren inhaltlichen wie historischen Flexibilität.²

Die Vielfältigkeit und Komplexität der Veränderungen innerhalb der Moderne provozieren nicht nur unterschiedliche Interpretationsmodelle der Gesellschaft, sondern verlangen auch eine innere Differenzierung der Funktionen, die ein Deutungsmuster übernimmt. Bollenbeck unterscheidet für »Kultur« drei unterschiedliche Ziele: *Erstens* schafft »Kultur« die *Formierung und Stabilisierung einer neuen gesellschaftli-*

-
- 2 Statt von »Deutungsmustern«, die das Denken, Wahrnehmen, Sprechen und letztlich auch das Handeln in einer Gesellschaft formieren, spricht von Graevenitz in seiner zusammenfassenden Einleitung des Kolloquiums zu den »Konzepten der Moderne« von verschiedenen »Denkfiguren«, die zur reflektierenden Thematisierung moderner Gesellschaft von unterschiedlichen Instanzen in Konkurrenz zueinander entworfen wurden. Unter dieser analytischen Perspektive fragt er nach dem »Stil bzw. den Stilen der [...] Reflexion der Moderne sowie nach der Selektivität der Beschreibungsaspekte (Entfremdung, Anonymisierung, Monetarisierung, Emanzipation usw.)« (von Graevenitz 1999a: 4f). Ein weiterer Terminus zur Erfassung der für die Moderne typischen Formierungen des Wissens beschreibt der aktuelle Begriff der (modernen) »Wissenskategorien«, die sozusagen als »Sortiermaschinen« das gesellschaftlich virulente Wissen im Hinblick auf ein spezifisches Ziel (immer wieder neu) zusammenstellen und organisieren. Vgl. das Berliner Graduiertenkolleg »Geschlecht als Wissenskategorie«, das hauptsächlich mit diesem Begriff – der Wissenskategorie – als Anleitung der Perspektive und Methodologie arbeitet. Vgl. <http://www.geschlecht-als-wissenskategorie.de>, 13.07.2006.

chen Schicht – des Bürgertums –, die sich selbst als Trägerschicht der veränderten Gesellschaft etabliert wie stilisiert. *Zweitens* dient der Kulturbegriff dazu, – unter anderem bestehende – *gesellschaftliche Wissensbestände in spezifischer Weise zu organisieren*, um *drittens* so das kollektive wie individuelle Verhalten zum Zweck einer konsolidierenden Vergesellschaftung anzuleiten bzw. *die Gesellschaft in einer spezifisch vorgestellten Weise zu gestalten und zusammenzubinden* (vgl. Bollenbeck 1994: 158f).

Bollenbeck hat an umfangreichem, konkretem Material plausibel aufgezeigt, wie produktiv der moderne Kulturbegriff für die Herstellung und Stabilisierung der Identität des Bürgertums gewirkt hat, das als soziale Trägerschicht für die Verbreitung und Etablierung des spezifisch deutschen Selbstverständnisses gesorgt hat (vgl. Bollenbeck 1994: 158f). Noch vor der staatlichen Einigung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts sorgte das Bürgertum mittels gemeinsamen Wertvorstellungen, beruflichen Laufbahnstrategien, gesellschaftlichen Aktivitäten und mithilfe der Konzeption einer einheitlichen deutschen »Kulturnation« (ebd.: 192) dafür, dass aus dem regional und kleinstaatlich zersplitterten Deutschland eine die verschiedenen »Länder« verbindende soziale Gemeinschaft sowie eine vereinte gesellschaftliche Struktur entstehen konnte. Bollenbeck hat zudem nachgezeichnet, wie sehr dieser Erfolg einer einheitlichen deutschen Gesellschaftskonstruktion auf dem Verständnis, der sozialen Praxis und der gesellschaftlichen Strukturierung als »bürgerliche« Gesellschaft basierte, die allerdings im Verlauf der Geschichte des späten 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts wieder verloren ging.

Im Anschluss an diese diskursive Funktionsbeschreibung von »Kultur« als schichtspezifische Identitätsstiftung ist Bollenbeck soweit zu folgen, dass der Kulturbegriff am Ende des 20. Jahrhunderts tatsächlich keine explizit und spezifisch »bürgerliche« Schicht mehr formiert. Allerdings hat sich die Funktion selbst weder vom Kulturbegriff gelöst, noch sich grundsätzlich verloren: Im Blick auf die Volkskunde am Ende des 20. Jahrhunderts läßt sich die Deutung wagen, dass sich die Funktion des Kulturbegriffs, die ihn portierende Trägerschicht zu stabilisieren, jetzt unter den *Institutionen* der gesellschaftlichen Selbstkonzeption manifestiert. In Form und Etikettierung *als »Kulturwissenschaft«* *sichern* zu dieser Zeit *verschiedene wissenschaftliche Disziplinen* – unter anderem die Volkskunde – *ihre institutionelle Identität*.

Neben dieser institutionellen Identitätssicherung dient der Kulturbegriff zweitens – wie bereits erwähnt – der ordnenden Organisation bestehender Wissensbestände (vgl. Bollenbeck 1994: 208). Bollenbeck zeigt in seiner Studie, wie »Kultur« anhand der inhaltlichen Bedeu-

tungsoffenheit und den flexiblen Anschlussmöglichkeiten einen homogenisierenden Druck auf die unterschiedlichen Felder der Wissenschaft, Kunst und der politischen Ideologien ausübt. Im Feld der Wissenschaft, auf das sich die gedanklichen Bemühungen der hier präsentierten Arbeit konzentrieren, brachte der Ausbau der Universitäten – vor allem im Verlauf des späten 20. Jahrhunderts – eine Vervielfältigung des Wissens mit sich, die zu einer Unübersichtlichkeit mit konsequenter wissenschaftlichen Arbeitsteilung und Spezialisierung führte, die nicht mehr von einer einzigen Person – noch von einer einzigen Gesellschaftsschicht bzw. Institution – überblickt, repräsentiert oder normiert werden kann. In diesem Zusammenhang übernimmt der Kulturbegriff die Funktion der Produktion, Organisation und der auf die gemeinsame Ordnung der Gesellschaft ausgerichteten Bündelung von Wissen. Am Ende des 20. Jahrhunderts besteht diese Aufgabe wesentlich darin, die komplex und unübersichtlich gewordene Wirklichkeit in einer verständlichen Weise zu systematisieren und zu formulieren. »Kultur« in seiner denominativ offen und reflexiv gehaltenen Definition funktioniert dabei als methodisch und disziplinär vielfältiges Instrument, die Wirklichkeit der Subjekte, der geschichtlichen Prozesse, der gesellschaftlichen Strukturen und Effekte zu beschreiben, zu analysieren sowie kritisch zu überdenken.

Die Volkskunde reiht sich hier mit ihrer Bestimmung von »Kultur« als Relationierungsformel in die Reihe der »Kulturwissenschaften« ein, die in Form von immer wieder neu präsentierten, »exemplarischen« Forschungen vorstellbar und plausibel werden lassen, wie ein gesellschaftliches Kollektiv sowie dessen zukunftsfähige Stabilisierung entstehen können. Diese am Ende des 20. Jahrhunderts gängige Formierung von »Kultur« ermöglicht – als deren spezifisches gesellschaftliches Potential – das Verschmelzen der Visionen vom modernen Individuum als *sich selbst vervollkommnendes Subjekt* (vgl. Bollenbeck 1994: 150) mit den spätmodernen Strukturbedingungen und Anforderungen an *ein selbstverantwortliches, sich im lebenslangen Lernprozess befindliches Individuum*, das sich in einer zunehmend komplexer werdenden »Wissensgesellschaft« orientieren und zurechtfinden muss.

Der volkswkundliche Anspruch, anhand des Kulturbegriffs eine realitätsadäquate Beschreibung sowie eine orientierungsfähige Ordnung der Gesellschaft bereitzustellen, fügt konsequent die moderne Funktion von »Kultur« als »Sortiermaschine« des Wissens mit dem veränderten gesellschaftlichen Kontext der späten Moderne zusammen.

Bollenbeck ist in diesem Zusammenhang zu folgen, wenn er sagt, dass sich die spezifische Gestalt, nach der die (deutsche) Gesellschaft im Verlauf der Moderne geformt werden sollte – und auch geformt wurde –, am Ende des 20. Jahrhunderts ihre früheren modernen Konturen ver-

loren hat: An die Stelle eines gemeinsamen »Kulturvolks« unter hegemonialer Leitung des »Bildungsbürgertums« (vgl. ebd.: 203) tritt in der späten Moderne eine äußerst diversifizierte und differenzierte Gesellschaftsstruktur. Die Leitfunktion übernehmen in diesem Kontext nicht mehr das Bürgertum sondern die »Kulturwissenschaften«, die in gegenseitiger disziplinärer wie institutioneller Konkurrenz Entwürfe von »Gesellschaft« präsentieren, die – als dritte Funktion von »Kultur« – in normativer Absicht den weiteren Prozess der Vergesellschaftung orientieren und anführen sollen.

Kulturwissenschaft als Wissenschaft dieser Gesellschaft

Cornelia Klinger verknüpft die funktionale Qualität bzw. Zurichtung des Kulturbegriffs, wie sie soeben vorgetragen wurde, mit der spezifischen Diagnose der gesellschaftlichen Situation(en), in der (denen) der Kulturbegriff jeweils seine besondere Manifestation erlebt:

»[U]nd ich würde so weit gehen zu behaupten, dass für alle drei Jahrhunderten und ihre cultural turns gilt, dass sie (1) eine Reaktion darstellen und (2) dass der Begriff der Kultur jeweils auf eine Situation der Enttraditionalisierung, der Rationalisierung, der Universalisierung und Erweiterung reagiert oder – um es mit seinem aktuellen Schlagwort und das heißt mit Blick auf den cultural turn der Gegenwart zu sagen – auf eine Situation der Globalisierung.« (Klinger 2002: 76f)

Klingers historisch-gesellschaftliche Einordnung und Begründung der modernen Funktionalität von »Kultur«, lässt sich mit dem von Funtowicz und Ravetz entworfenen Modell der »post-normal science« (vgl. Funtowicz/Ravetz 2005) auch auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene fassen:

»In response to the challenges of policy issues of risk and the environment, a new type of science – »post-normal« – is emerging. This is analysed in contrast to traditional problem-solving strategies, including core science, applied science, and professional consultancy. We use the two attributes of systems uncertainties and decision stakes to distinguish among these. Post-normal science is appropriate when either attribute is high; then the traditional methodologies are ineffective. In those circumstances, the quality assurance of scientific inputs to the policy process requires an »extended peer community«, consisting of all those with a stake in the dialogue on the issue. Post-normal science can provide a path to the democratization of science, and also a response to the current tendencies to post-modernity.« (Funtowicz/Ravetz 2005: 365)

Das Spezifische der »post-normalen« Wissenschaft liegt zum einen in deren Methodologie, die einen systemischen, synthetischen und humanistisch orientierten Ansatz vertritt (ebd.). Zum anderen bestimmt sich die spezifische Qualität dieser Wissenschaftsform daraus, dass sie im Gegensatz zu angewandter Forschung oder wissenschaftlicher Beratung durch gesellschaftlich relevante Themensetzungen motiviert wird (ebd.: 367). Die gesellschaftliche Relevanz der Forschungsthemen imprägniert das post-normale wissenschaftliche Wissen mit einer politischen Qualität, die in der Verwischung klarer Unterscheidungen zwischen Fakten und Interpretationen liegt:

»The traditional fact/value distinction has not merely been inverted; in post-normal science the two categories cannot be realistically separated. The uncertainties go beyond those of the systems, to include ethics as well. All policy issues of risk and the environment involve new forms of equity, which had previously been considered »externalities« to the real business of the scientific-technical enterprise, that is the production and consumption of commodities. These new policy issues involve the welfare of new stakeholders, such as future generations, other species, and the planetary environment as a whole.« (ebd.: 380)

Auch Jürgen Mittelstraß bestimmt die zeitgenössische Qualität geistes- und sozialwissenschaftlichen Wissens aufgrund der Korrespondenz von Wissen und aktuellen Problemlagen:

»Probleme, z.B. Umweltprobleme, tun der Wissenschaft immer weniger den Gefallen, sich selbst disziplinär zu definieren. Sie wachsen über die Theorie- und Forschungsformen der Disziplinen hinaus, werden transdisziplinär. Transdisziplinäre Problemstellungen erfordern daher auch transdisziplinäre Forschungswege. Die führen (1) über das disziplinäre Wissen – wissenschaftliche Transdisziplinarität kann wissenschaftliche Disziplinarität nicht ersetzen –; aber sie führen eben auch (2) über das disziplinäre Wissen und die disziplinären Gewohnheiten der Wissensbildung (in Theorie- und Forschungsform) hinaus. Das gilt übrigens keineswegs nur für Standardbeispiele wie die Umweltforschung oder die Energieforschung.« (Mittelstraß 1998, 107f)

Deshalb ist Mittelstraß der Meinung, dass »die Rede von *den Geisteswissenschaften* eine Ordnung vortäusche, die es schon längst nicht mehr gebe. Das Wissenschaftssystem sei dynamisch und offen und gerade an den Rändern produktiv. Ein Bestehen auf alten disziplinären Grenzen sei eher fortschritthemmend, ein falscher Konservatismus.« (Vorwort von F.W. Busch zu Mittelstraß, in Mittelstraß 1989)

Diesen mit Funtowicz und Ravetz bzw. Mittelstraß vorgetragenen Ansatz – sowie die darin erstellte Diagnose – teilen auch die AutorInnen um Michael Gibbons und Helga Nowotny (vgl. Gibbons et al. 1994). Das AutorInnenkollektiv vertritt die These einer neuen *Art* der Wissensproduktion und des gesellschaftlichen Kommunikationsmodus, die das universitär-wissenschaftliche Monopol des autorisierten Wissen Schaffens sprengt und in Form von »transdisziplinären«, durch unterschiedliche Wissensinstanzen und InteressensvertreterInnen gemeinsam ausgehandelten Wissensbeständen organisiert bzw. zur konkreten gesellschaftlichen Anwendung bringt. Die AutorInnen sprechen im Unterschied zu Funtowicz und Ravetz nicht von post-normaler Wissenschaft, sondern kurz (und lapidar) vom »mode 2« zeitgenössischer Wissensproduktion (vgl. Gibbons et al. 1994; Nowotny 1999).³

Trotz unterschiedlicher Begriffsbildungen – »post-normale« oder »transdisziplinäre« Wissenschaft bzw. Wissen im »mode 2« – treffen sich alle drei Entwürfe in ihrer Charakterisierung einer Wissenschaft, die in ihrer Wissensproduktion grundsätzlich auf die spezifischen Anforderungen und infrastrukturellen Gegebenheiten ihrer zeitgenössischen Gesellschaftsform bezogen ist. Die Konstitution ihrer Gegenstände bestimmt sich aus dem Fokus der Wissenschaften auf konkrete, aktuelle gesellschaftliche Problemlagen. Und entsprechend qualifiziert sich dieses generierte Wissen sowie seine institutionellen TrägerInnen durch seine – bzw. ihre – überdisziplinäre, thematisch bestimmte, verschiedene Interessen verbindende Substanz.

Die Volkskunde repräsentiert in ihrer Selbstformierung als »Kulturwissenschaft« einen solchen Fall der Wissensproduktion, die unter den Vorzeichen der selbst konstatierten gesellschaftlichen »Krise« das Ziel einer idealiter vorgestellten Gesellschaftsordnung verfolgt. Der Kulturbegriff wird vor diesem Horizont als Lösung der gesellschaftlichen Krisensituation präsentiert; kulturwissenschaftliches Wissen qualifiziert sich konsequent als reaktives Lösungswissen auf selbst erzeugte Probleme.

Bollenbecks dreifache Differenzierung der sozialen Funktionalität, die dem modernen Kulturbegriff eigen ist, spiegelt sich konsequent am Ende des 20. Jahrhunderts – in der späten Moderne – in der dreidimensionalen »transdisziplinären« – oder auch wissenschaftlich »post-normalen« – Funktionalisierung von »Kultur«, die auch die Volkskunde

3 Gibbons, Nowotny et al. sind nicht die einzigen – wenn auch momentan wahrscheinlich die prominentesten – DenkerInnen einer neuen Form und Produktionsweise des Wissens am Ende des 20. bzw. beginnenden 21. Jahrhunderts. Ausblicke und neue theoretische Entwicklungen skizzieren sowohl Maasen (1999: 50ff) als auch Weingart (2003: 127ff).

als typischer Fall für ihre Zeit und Gesellschaft vornimmt. Der Begriff dient der und ermöglicht die normativ intendierte, gesellschaftlich organisierende Herstellung von Wissen, die gleichzeitig zur fachlichen Selbstprofilierung und -positionierung als Kulturwissenschaft beiträgt. Damit zeichnet sich auch das volkswundlich-kulturwissenschaftliche Wissen durch diejenige Qualität aus, die Nassehi für das soziologische Wissen bzw. dessen tragende Institution der akademisch installierten Soziologie beschrieben hat:

»Zum anderen [...] hat der historische Begriff der Gesellschaft per se jenen Zukunftsindex getragen, der die *Lösung* grundlegender Probleme verspricht, der *Ansprüche* ermöglicht, die nur in einer Zukunft erfüllt werden können, der die *Gestaltung* einer noch nicht existenten Welt verlangt und der *Sprecher* inauguriert, die immer für eine Zukunft sprechen. Es ist dies eine ›Theodizee der Zukunft‹. Das gilt auch nach den großen Zukunftsentwürfen und Utopien – es ist dies gewissermaßen der energetische Unterbau dessen, was eine Gesellschaft ermöglicht, deren entscheidendes Bezugsproblem in der Bindung und Integration von Motiven einer *collectivity* liegt, deren Erscheinungsform vor allem eine *politische* Erscheinungsform ist.« (Nassehi 2006: 383; Hervorhebungen i.O.)

Diese politische Qualität des Wissens transformiert sich letztlich zu einer grundsätzlichen Politik des Wissens: Im institutionellen Konkurrenz- und inhaltlichen Verhandlungsfeld später moderner Gesellschaften konstituieren die gesellschaftliche Selbstdeutung und die gleichzeitige institutionelle Identitätssicherung das im genuinen Bezug zur Gesellschaft hergestellte Wissen. Der »Gegenstand« (Foucault 1997: 61ff) jeglicher sozial- und kulturwissenschaftlicher Wissensproduktion stellt vor diesem Horizont die *Gesellschaft in ihrer (richtigen) Ordnung* dar.

Diese am Ende des 20. Jahrhunderts typische – im Diskurs hergestellte sowie verborgene – Funktion der reflexiven Selbstbeschreibung und normativen Gesellschaftsmodellierung zusammenfassend gilt konsequent – unter anderen – für die »Volkswunde« als »Kulturwissenschaft« das Gleiche wie für die »Soziologie« als »Gesellschaftswissenschaft«:

»Die Soziologie als eigenständige Denkform ist erst entstanden, als sich die Welt als gesellschaftlicher Horizont darstellte, als die Ordnung der Welt als soziale Ordnung erschien und die Idee des individuellen Menschen als des Subjekts der Welt einer merkwürdigen Dekonstruktion unterzogen wurde: Zwar galt und gilt selbstverständlich *der Mensch* als das Subjekt der Welt, aber als ein vergesellschaftetes Subjekt, was seinen Subjektstatus unbemerkt

korruptiert – *unbemerkt*, das ist das eigentliche Thema dieses Buches.« (Nassehi 2006: 16; Hervorhebungen i.O.)

Die Volkskunde als Beispiel

Die Volkskunde läßt sich im soeben explizierten Sinn als *Fall* – oder gar als Prototyp – einer universitären Institution im konkurrierenden Wissenschaftsfeld interpretieren. Sie zeigt sich aus diesem Blickwinkel als eine soziale Wissensinstitution in Form post-normaler, transdisziplinärer Wissenschaft, die darauf ausgerichtet ist, das Geschäft der Selbstbeschreibung und -deutung der eigenen Gesellschaft zu verrichten.

Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage: Was ist spezifisch am Fall der Volkskunde? Gerade im Hinblick auf die vergleichbare Situation, in der sich die benachbarten Fächer – bzw. die anderen, nicht-wissenschaftlichen Wissensinstitutionen – befinden, bleibt die Frage offen, wie sich die Volkskunde erkennbar macht; wie sie eine eigene Stimme in dem Konkurrenzfeld gewinnt. Die eigene »Zurichtung« der Volkskunde als »Kulturwissenschaft« ermöglicht zwar die Spezifizierung des Fachs gegenüber allen nicht-kulturorientierten Wissenschaften. Sie allein macht die Volkskunde aber noch nicht generell zur sichtbar singulären Disziplin. Wie sich das Fach innerhalb des – im Verlauf der 1990er Jahre stetig wachsenden – Kreises vieler sich als Kulturwissenschaften etikettierenden sowie etablierenden Institutionen zur *einzigartigen* Deutungsinstanz profiliert, soll im Folgenden aus der Perspektive der Volkskunde als »Beispiel« nachvollzogen werden.

Die der Volkskunde eigene »Kultur«

Die Qualität des *volkskundlichen* Kulturbegriffs bestimmt in und aufgrund seiner *dreidimensionalen Relationierung* die Spezifik des fachlichen Denkens. Anhand ihrer vielfältigen Bestimmung von »Kultur« als Relationierungsformel begegnet die Volkskunde den Herausforderungen, vor die sie sich aufgrund des Evidenz- und Autoritätsverlustes von Wissenschaft, von »Kultur« und ihrer eigenen Position innerhalb der institutionellen Gemengelage gestellt sieht. Indem sie die Dreidimensionalität dieser Situation diskursiv zu den drei grundlegenden Achsen ihres Denkraums formieren, transformieren die FachvertreterInnen die Herausforderung *vice versa* zur Grundlage und zum Rahmen ihres Arbeitens. Sie bewegen sich damit *per definitionem* immer im anschlussfähigen Feld der zeitgenössischen Diskussionen, riskieren gleichzeitig aber auch die fundamentale Labilität ihrer Aussagen. Die Art auf diese

Ambivalenzen aus stabilisierender Anschlussfähigkeit und labiler Profilierung zu reagieren – bzw. in dieser ambivalenten Weise zu agieren – spezifiziert konsequent das disziplinäre Sprechen.

Auf der Achse der Legitimation von Wissenschaft zeigt sich dies in konkreter Weise, indem die Volkskunde sich als »Kulturwissenschaft« das Profil einer Wissensinstitution gibt, die sich wesentlich qua gesellschaftspolitischer Orientierung und sozialer Parteinahme charakterisiert. Ermöglicht wird diese Orientierung und Solidarität durch die integrative Intention des Kulturbegriffs, der im Modell der differenziert integrierten Gesellschaft die Vielen in ihrem Eigensinn zu einer gemeinsamen Kollektivität zusammenfasst. Gleichzeitig muss die Volkskunde aber im Dienst der wissenschaftlichen Legitimation und Legitimität deren Spielregeln der »Objektivität« einhalten. Sie erreicht dies anhand ihrer diskursiven Praxis, die beiden Dimensionen von »Kultur« und »Gesellschaft« zu differenzieren. Mithilfe der analytischen Relationierungsformel »Kultur«, die die »Gesellschaft« zu ihrem in das und im Wissen projizierten Gegenstand macht, profiliert die Volkskunde ihr spezifisches Angebot, das sie der Gesellschaft unterbreitet: Sie offeriert in ihrer Deutung gesellschaftlicher Realität ein Orientierungsinstrument, das sie (implizit) nach den Maßgaben gestaltet, die Mittelstraß als unabdingbare Notwendigkeit für die zukünftige Formierung der Geisteswissenschaften definiert hat:

»Wir leben in einer Kultur, [...], die jedoch in ihrer Rationalitätsstruktur (und damit sind keineswegs nur die naturwissenschaftlich-technischen und ökonomischen Strukturen gemeint) in erster Linie auf die *argumentative* und *konstruktive* Kraft des Denkens angewiesen ist. Von deren Rolle die Geisteswissenschaften zugunsten allein bewahrender und erzählender Funktionen auszunehmen, wäre nicht nur für die Geisteswissenschaften höchst abträglich – sie fielen endgültig dem wissenschaftsideologischen Fluch Snows zum Opfer –, sondern auch für unsere Kultur selbst. Diese verlöre ein Organ, das nicht nur *zeigt*, in Geschichten zeigt, wie es sein könnte, sondern auch *sagt*, begründet sagt, wie es ist und wie es sein sollte. Um das zu leisten, müssen die Geisteswissenschaften nicht nur Sensibilisierungsgeschichten, Bewahrungsgeschichten und Orientierungsgeschichten erzählen können; sie müssen auch selbst deuten, erklären, argumentieren und konstruieren können. Neben die gewiss berechtigte Aufgabe, im Bewusstsein zu halten, zu vergegenwärtigen, was war, hat die Aufgabe zu treten, kritisch zu bedenken, was ist, und vorauszu-denken, ins Auge zu fassen, was sein wird und sein soll. Im *Nachdenken* und *Vorausdenken* könnte die eigentliche Kraft der Geisteswissenschaften liegen.« (Mittelstraß 1989: 14f; Hervorhebungen i.O.)

Die Volkskunde zeigt sich als »Kulturwissenschaft« in diesem von Mittelstraß angesprochenen doppelten Sinn und entspricht damit der ambivalenten Forderung von allgemein wissenschaftlicher Legitimität bei gleichzeitiger fachindividueller Gestalt: In ihrer – historisch wie zeitgenössisch ausgerichteten – Konzentration auf das »Alltägliche« (vgl. Hauser), »Selbstverständliche« (vgl. Köstlin) und »Banale« (vgl. Scharfe) leistet das Fach gleichzeitig die Sensibilisierung für das, was einmal als »normal« und scheinbar allgemein gültig etabliert wurde sowie das Fach deutet, erklärt, argumentiert und konstruiert, warum und wie es auch anders sein könnte. Damit gelingt die innere Verknüpfung von traditionellen Fachbeständen, die sich durch ihre gleichzeitig wissenschaftliche wie gesellschaftliche Perspektive nach »unten« auszeichnen (vgl. Bausinger 1971; Bausinger/Jeggle/Korff/Scharfe 1978; Greverus 1978; Gerndt 1981; Kaschuba 1999). Diese als Stärke der Disziplin portierte Qualität erreicht gleichzeitig den Anschluss an die zeitgenössischen Strukturen einer immer stärker demokratisierten Gesellschaft, die eine größere und breitere soziale Mitbestimmung sowie als deren Kehrseite auch eine stärkere Nachfrage der Gesellschaftsmitglieder nach Orientierung mit sich bringt.

Die Volkskunde begegnet so der – ebenfalls traditionellen – Kritik (vgl. Maus 1946/47) und Selbstkritik (vgl. Abschied vom Volksleben 1970; Falkensteiner Protokolle 1971), sowohl an gesellschaftlicher Relevanz als auch an Wissenschaftlichkeit zu mangeln. Anhand ihrer qua »Kultur« hergestellten Dekonstruktionen, Rekonstruktionen und prospektiven Konstruktionen von Gesellschaft antwortet das Fach in einer ihr spezifischen Form auf die aktuelle Situation: In einer *moralischen Selbstprofilierung* konstituiert die Volkskunde sich – und gleichzeitig auch ihre Institution der Wissenschaft – als autoritative Wissensinstanz, die gesellschaftspolitisch und wissenschaftlich mit dem von ihr hergestellten »kulturwissenschaftlichen« Wissen auf die »Krise« der gesellschaftlichen Selbstdeutung sowie die damit einhergehende Infragestellung der dafür institutionalisierten Wissensinstanzen reagiert.

Mit der eigenen singulären Fachprofilierung ist – als zweite Achse des Diskursraums – die Prekarität der Selbstpositionierung verbunden: Innerhalb unterschiedlicher Fächer und Institutionen, die sich als »Kulturwissenschaften« verstehen, muss und will sich die Volkskunde als *die eine* Kulturwissenschaft bestimmen. Um mit dieser Selbstdefinition und -verortung bestehen zu können, verschränkt das Fach sein Profil einer »verstehenden« Orientierungsinstanz (Roth, Römhild, Kramer) mit seiner Kompetenz der doppelten Selbstreflexivität: Das analytische Ausleuchten und empathisch qualifizierte Verstehen von subjektiv erlebtem Sein innerhalb einer komplexen und von Macht durchdrungenen Gesell-

schaft ist gekoppelt an die Reflexion jeder gesellschaftlichen Stellung. Diese Reflexion beinhaltet konsequent auch den kritischen Einbezug der epistemologischen und politischen Position der Wissenschaft, im speziellen also auch der volkskundlichen Kulturwissenschaft.

Der volkskundliche Kulturbegriff, der sich grundsätzlich durch seine Qualität auszeichnet, Relationen herzustellen, ermöglicht so gleichzeitig mit jeder kulturwissenschaftlichen Analyse die erkenntnistheoretische Selbstreflexion sowie die wissenschaftskritische Selbstevaluation, wodurch sich das Fach kontinuierlich und konstant *moralisch selbst positioniert*: Die Volkskunde spezifiziert sich als Fach, das der Gesellschaft anhand ihres Wissens eine »aufgeklärte« Neuausrichtung (Bausinger, Kaschuba, Lipp) ermöglicht und damit platziert sie sich konsequent als *prima inter pares* – als Singuläre unter Ähnlichen – im (kultur-)wissenschaftlichen Konkurrenzfeld.

Die dritte Achse des volkskundlichen Diskursfelds, die mit den beiden anderen Achsen den fachlichen Diskursraum umschließt, und diesen zum spezifisch formierten Denkraum abschließt, ist mit der Problematik des Evidenz- sowie Autoritätsverlusts von »Kultur« befasst. Diesem doppelten Verlust entspricht die Doppelung der allgemeinen modernen Begriffskonstitution von »Kultur« aus entgrenzter, inhaltlicher Breite und grundsätzlich reflexiver Ausrichtung – wie sie mit Hartmut Böhme bereits früher zitiert wurde: »Kultur« umfasst gleichzeitig die Herstellung von inhaltlichem Welt- und von reflexivem Deutungswissen.

Die Volkskunde reagiert mit ihrer Konzeption des Kulturbegriffs als *Formel* – wiederum in fachlich spezifischer Weise – auf die Problematik der Entgrenzung und der Heterogenität des Begriffs: Indem die VolkskundlerInnen »Kultur« als relationierendes Instrument profilieren, verbinden sie die beiden definitorischen Aspekte des Begriffs: Die Relationierungsformel erzeugt so weiterhin das breite, heterogen strukturierte inhaltliche Wissen über die gesellschaftliche Realität, und ordnet es gleichzeitig, indem sie die unterschiedlichen Dimensionen des Menschseins in ihren sozialen, historischen und physischen Bedingtheiten reflexiv miteinander vernetzt.

Zudem qualifiziert die Volkskunde dieses durch die Relationierungsformel analytisch geordnete Wissen als »Orientierungswissen«, unter dem Jürgen Mittelstraß ein Wissen versteht, das »regulativ« funktioniert (Mittelstraß 1989: 31). »Regulativ« meint hier die Herstellung von Wissen sowohl in der Form sprachlich fixierter »Erfahrungen« als auch in der Form von normativen »Maximen« (ebd.), das darauf ausgerichtet ist, anhand des Wissens »geeignete, gemeint ist immer: begründete, Orientierungen« zu verschaffen (ebd.). Die Volkskunde erreicht ebendiese Qualität ihres »kulturwissenschaftlichen« Wissens mittels »Kultur« als

Relationierungsformel, die kein inhaltliches Wissen fixiert und vermittelt, sondern (vor allem) ein Können – das des in Verhältnisse Setzens – ermöglicht (vgl. Mittelstraß 1998: 15f; Stehr 2005: 118). Sowohl die Erfahrungen, Wahrnehmungen, Interessen und strukturellen Grundlagen der Menschen in ihrem gesellschaftlichen sowie historischen Umfeld als auch die Norm einer gemeinsam zu erreichenden Gesellschaft nimmt der volkskundliche Kulturbegriff auf und setzt alle diese Teile unter dem Ideal einer differenzierten gesellschaftlichen Integration wieder zu einer sinnvollen Ordnung zusammen. Diese Potenz des Kulturbegriffs konsolidiert das volkskundlich-kulturwissenschaftliche Wissen in seiner gesellschaftlichen Funktion, die erfahrungsgemäß (individuell wie kollektiv bzw. gegenwartsbezogen wie historisch) unbegründbaren und unverständlichen gesellschaftlichen Zustände anhand einer definitorisch komplexen, unbewussten und undurchsichtigen diskursiven Konstruktion *sinnvoll* zu begründen, und dadurch aushaltbar wie handhabbar zu machen. Die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Relationierungsformel ermöglicht in dieser Form eine Orientierung, die es erlaubt, die Grenzen wissenschaftlicher Wissenspotenz zu überschreiten (oder zumindest auszudehnen), indem sie ganz unterschiedliches Wissen zu einem vernetzten, vereinten Wissensbestand zusammenbindet.

Orientierung anzubieten, die das Individuum »bildet«, versucht die Volkskunde nicht nur über ihre »kulturwissenschaftliche« Wissensqualifizierung sondern ebenso über ihre Publikumsausrichtung. Das »kulturwissenschaftliche« Wissen, das die Disziplin über ihre Relationierungsformel generiert, beinhaltet die volle Übergabe des Wissens der Kulturwissenschaft an ihre RezipientInnen, das heißt, »Kultur« im volkskundlichen Sinn ermöglicht den Wissenstransfer von inhaltlichem und kognitivem Wissen (hier: der Kompetenz der reflexiven Vernetzung), der aufgrund seiner zweifachen Qualität zu einem erhöhten Kompetenzerwerb der LeserInnen führen kann (vgl. Stehr 2005: 120). Das Subjekt steht so als »zu bildendes« wie auch als »zu analysierendes« im Blickfeld des Faches. Der relationierende Kulturbegriff charakterisiert sich in dieser Hinsicht als – praktische und gesellschaftlich praxisorientierte – Reaktion auf die irritierende Erfahrung der zunehmenden, sich (unter anderem global) ausweitenden und immer chaotischer erscheinenden, komplexen Realität (vgl. Nassehi 2006: 383).

Die Volkskunde begegnet dementsprechend dem Evidenzverlust der gesellschaftlichen Beschreibungs- und Erklärungsmodelle durch die *moralisch-normative* Qualifizierung ihres Wissens, das seine Qualität aufgrund der fachlich spezifischen Zurichtung von »Kultur« als wissenschaftlich wie politisch relationierende Formel erhält: Das als »kulturwissenschaftlich« autorisierte Wissen über die gesellschaftliche Realität

enthält durch seine innere Verschränktheit unterschiedlicher Dimensionen den Anspruch auf die *Wahrheit über das richtige gesellschaftliche Sein*; und zwar dasjenige des Kollektivs wie auch dasjenige des Individuums. Was Mittelstraß im Allgemeinen als Potential und Potenz der Geisteswissenschaften proklamiert, reklamiert die Volkskunde als moralische Qualität und Kompetenz für sich speziell: sowohl »Auskunft [zu] gegeben über das Woher und das Wohin« (ebd.: 18) als auch erklärende Verstehensansätze zu entwickeln über das Wie und das Warum.

Fachliche Spezifizierung durch moralische Selbstqualifizierung

Die im Diskurs tragende Spezifik, die die Volkskunde zum Beispiel – und nicht nur zum prototypischen Fall – innerhalb dieser konkurrenz- und identitätsbestimmten Situation am Ende des 20. Jahrhunderts macht, liegt aber nicht in den einzelnen, oben dargestellten Strategien sondern wiederum in deren innerer Vernetzung: Die Volkskunde schafft eine *dreidimensionale moralische Selbstqualifizierung*, indem sich das fachliche Wissen, das fachliche Profil und die fachliche Position immer gegenseitig – auch moralisch – imprägnieren.

Der Zugang qua Subjekt beinhaltet für das volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftliche Arbeiten, dass der Mensch als analytischer Fixpunkt ins Zentrum jeder Forschung gestellt wird. Vor dem in den fachlichen Beiträgen immer wieder zitierten Horizont der Aufklärung und der allgemein gültigen Menschenrechte werden unter dieser subjektorientierten Perspektive sämtliche Dimensionen ausgeleuchtet, die für einen sozialen Zusammenhang und für die darin agierenden Menschen relevant sind. Das *tertium comparationis* für die kritische Interpretation dieser komplexen und oft widersprüchlichen Wirklichkeit bildet das normativ intendierte Gesellschaftsideal einer differenziert integrierten Gemeinschaft. In eine kurze Formel gefasst heißt das: *Vom Menschen her entwickelt sich jede volkswissenschaftliche Fragestellung und auf die Gesellschaft hin zielt die Relevanz jeglichen »kulturwissenschaftlich« präsentierten Wissens.*

Es verbinden sich so im Wissen selbst die Dimensionen der wissenschaftlichen Analyse und Komplexitätsdurchdringung sowie die moralisch-normative Qualität der individuellen Selbstverbesserung, der fachlichen Parteinahme für die Vielen und deren Eigensinn sowie der gemeinsam anzustrebenden Verbesserung der Gesellschaft zugunsten Aller: Volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftliches Wissen definiert sich konsequent als gleichzeitig reflexiv-analytisches und moralisch-normatives Wissen. In dieser spezifischen Doppelqualifizierung ihres Wissens un-

terscheidet sich die Disziplin von ihren Nachbarfächern. Ziel und Intention der Volkskunde stellt nicht die auf das System bezogene Theoretisierung der Gesellschaft dar; theoretisiert wird im Fach im Sinne einer nach wissenschaftlichen Regeln systematisierten Beschreibung der bestehenden Komplexität zugunsten einer verbessernden Modifizierung der Gesellschaft, was qua Kultur als Relationierungsformel erreicht wird.

Mit dieser Art der Wissensgenerierung über die komplexe gesellschaftliche Realität bestimmt die Volkskunde gleichzeitig ihr eigenes Profil und ihre Position: Einerseits bleibt die »kulturwissenschaftliche« Forschung in ihrer Ausrichtung auf die komplexe und sich wandelnde Wirklichkeit unabschließbar, da jene immer wieder neu nachzuvollziehen und in analytischer Transparenz dem Verstehen zuzuführen ist. Im gleichen Zug sichert das Fach so seine eigene Position – als für die Zukunft der Gesellschaft notwendige Wissensinstitution – und konturiert sein flexibles – weil wandelbares – Profil.

Andererseits fungieren die immer wieder neu beschriebenen, ganz genau, im konkreten, alltäglichen, subjektiven Vollzug dokumentierten Praktiken, Handlungsräume, Sinnwelten, Chancen und Hindernisse in Form von immer wieder neu hergestellten Folien für die Modifizierung der Gesellschaft, womit sich die Volkskunde als moralisch-normative Instanz profiliert und positioniert, die das Geschäft der – für alle verbindlichen – Gesellschaftsverbesserung als ihre grundsätzliche Legitimierung und ihren sozialen Auftrag versteht.

In dieser Weise verbinden die VolkskundlerInnen den gesellschaftspolitischen Charakter ihres Wissens mit der wissenschaftspolitischen Herausforderung, vor die sie sich konstant gestellt sehen: Das volkskundlich-kulturwissenschaftliche Wissen beinhaltet sowohl die analytisch-reflexive Ausrichtung einer wissenschaftlichen Disziplin als auch die fachliche Profilierung und Positionierung einer gesellschaftlich orientierenden, das heißt moralisch-normativen Institution. Das volkskundlich-kulturwissenschaftliche Wissen liefert so kontinuierlich den positiven Nachweis – bzw. den Beweis – der fachlichen Qualität und Kompetenz.

Die dreidimensionale moralische Selbstqualifizierung der Volkskunde funktioniert aufgrund ihrer Einarbeitung in die diskursive Praxis des Faches: Die drei Dimensionen moralischer Qualität entsprechen den drei diskursiven Achsen volkskundlichen Denkens und Arbeitens. Jene fungieren konsequent als »starke« Instrumente (Sarasin 2001) bei der wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und epistemischen Spezifizierung der Volkskunde in deren Konkurrenz zu den anderen Institutionen der Gesellschaftsbeschreibung.

Mit seiner spöttischen Bestimmung der Volkskunde als »Wissenschaft vom ganz Kleinen, die so gern über das große Ganze reden würde«, hat Richard Kämmerling intuitiv die doppelte Gestalt der Disziplin – als Fall und als Beispiel – auf den Punkt gebracht: Der volkskundlich formierte Kulturbegriff erlaubt es, das für die Gesellschaft notwendige Wissen zu generieren und genau dadurch die fachliche Kompetenz als gesellschaftliche Autorität zu demonstrieren. Dadurch stellt die Volkskunde der Gesellschaft mit ihrem Kulturbegriff eine wissenschaftliche Denkmatrix zur Verfügung, die gerade im Blick auf das ganz Kleine des subjektiv erfahrenen Alltags über das große Ganze der sozial verbindenden und verbindlichen Moral redet.

Fazit und Ausblick

Am (wie immer: vorläufigen) Ende des Forschungswegs steht nach allen vorangehenden Ausführungen die analytische Transparenz dessen, wie und warum die VolkskundlerInnen am Ende des 20. Jahrhunderts mithilfe von »Kultur« sprechen, argumentieren, über die Gesellschaft nachdenken, Claims abstecken und ihre institutionelle Existenz sichern. Darin wird sichtbar, wie im westeuropäischen Kontext später moderner Gesellschaften kulturwissenschaftliches Wissen in universitär institutionalisierten Zusammenhängen hergestellt, lanciert und im Wettbewerb mit anderen Disziplinen zum Zweck eines normativen Gesellschaftsentwurfs platziert wird. Der im englischen sprachlich einfach zu setzende Plural von »Moderne« – als »multiple modernities« (Eisenstadt 1999: 37) – wirkt im Deutschen stilistisch holprig; dennoch bringt gerade der Neologismus »unterschiedlicher Modernen« die für diese Zeit charakteristischen Konkurrenzen auf einen Begriff und damit auf den Punkt: Es geht der Moderne und in der Moderne um das soziale Projekt der Selbstdeutung (als Kollektiv wie auch als Individuum) und zwar in Form von vielfachen, um die eine Deutung und ihre Ein-Deutigkeit konkurrierenden Interpretationsentwürfen von gesellschaftlicher Ordnung. Der öffentliche Autoritäts- und Legitimitätsnachweis von wissenschaftlichem Wissen als eine Form dieser gesellschaftlichen Selbstdeutung wird jetzt zum Horizont, vor dem in den Geistes- und Sozialwissenschaften am Ende des 20. Jahrhunderts gedacht und gesprochen werden muss. Dass in diese Selbstreflexion der Gesellschaft nicht nur das »weiche« Material der eigenen Selbstfindung und Selbstbestimmung einbezogen ist, sondern die »harten« Fakten von institutioneller Existenz (und Ausstattung) zur Debatte stehen, führt zu einer inneren Verknüpfung der unterschiedlichen Dimensionen von wissenschaftlichem Wissen zu einer einzigen

Episteme: Inhaltliche Erkenntnis, institutionelle Identitätsprofilierung und gesellschaftliche Orientierung schreiben sich gemeinsam in ein und dasselbe Wissen ein.⁴

In eben diesem – modernen – Sinn oszilliert die Volkskunde als Kulturwissenschaft zwischen der Typik eines Falls und der singulären Spezifik eines Beispiels; dem grundsätzlichen Doppelcharakter der Moderne entsprechend, die sich in Form von Ambivalenzen und Paradoxien manifestiert, ist die Volkskunde beides: Fall und Beispiel; kurz, sie ist ein Fall-Beispiel für die Konkurrenz der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung in der – späten – Moderne.

Im Zusammenhang und Fokus der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung und Selbstdeutung organisiert der Kulturbegriff – auch in der späten Moderne – die Vergesellschaftung und die deutende, sozialen Sinn herstellende Vernetzung unterschiedlichster Wissensbestände. Georg Bollenbeck ist an diesem Punkt nicht grundsätzlich zu widersprechen, wenn er seine Studie zu »Kultur« als modernem Deutungsmuster damit abschließt, dass der Bedeutungsverlust des ersten modernen Kollektivierungsmusters in Gestalt von »Bildung und Kultur« am Ende des 20. Jahrhunderts unaufhaltsam und unwiederbringlich verschwunden ist. Dennoch plädiere ich auf dem Boden der hier unternommenen Studie für eine modifizierende Revision von Bollenbecks Fazit im Sinne einer revidierten Transformation des an Kultur orientierten Deutungsmusters: Die mit dem anglophonen Zivilisationsbegriff verschmolzene Kultursemantik (vgl. Kaschuba 1995a: 29f), die den volkswissenschaftlichen Kulturbegriff seit den 1990er Jahren wesentlich geprägt hat, bringt sowohl eine Internationalisierung als auch einen offenen und breiten Bedeutungsgehalt der Begrifflichkeit mit sich, die als Relationierungsformel wirksam wird, ohne sich in der Diffusität und Konkurrenz um den Begriff aufzulösen. Die Potenz dieses relationierend gestalteten Ordnungs- und Orientierungsbegriffs liegt in der Verschiebung seiner Normativität vom theoretisch-analytischen Niveau auf dasjenige der gesellschaftlichen Konzeption: Nicht der Kulturbegriff an sich ist normativ definiert, sondern das davon entworfene und zur allgemeinen Implementierung vermittelte Gesellschaftsmodell einer »differenzierten Integration«.

4 Die bisherige These der Wissenschaftsforschung, die von einer sozialen Prägung und Kontextualisierung des wissenschaftlichen Wissens ausgeht (Felt/Nowotny/Taschwer 1995), wird in diesem Sinn dahingehend erweitert bzw. modifiziert werden müssen, dass weniger von einer sozialen Prägung des wissenschaftlichen Wissens als vielmehr von einer gegenseitigen Imprägnierung der realitätsrepräsentierenden Wissensarbeit und der sozial positionierten Identitätsarbeit wissenschaftlicher Forschungsanstrengungen gesprochen werden muss.

Vor diesem Hintergrund folge ich dem Plädoyer von Klaus Lichtblau, der statt für eine Verabschiedung von »Kultur« oder »Gesellschaft« im Gegenteil für die stetige und konsequente Reflexion des Verhältnisses zwischen den beiden Begriffen und ihres – immer wieder neuen – Wirklichkeitsgehalts Stellung bezieht:

»Weiter als solche polemischen und insofern notwendig einseitigen Zuspitzungen [wie sie Luhmann mit seiner Forderung nach der Aufgabe des Kulturbegriffs formuliert hat; se] führt deshalb vermutlich der Versuch, den Begriff der *Gesellschaft* und den der *Kultur* sowie die mit ihnen sinnverwandten Begriffe nicht in Gestalt eines wechselseitigen Ausschließungsverhältnisses zu definieren, sondern untrennbar miteinander zu verbinden. Dies ist im Laufe der Geschichte dieses Faches [der Soziologie; se] denn auch immer wieder mit Erfolg geschehen [...]. Bereits Max Weber hatte das Verhältnis zwischen den »Ideen« und den »Interessen« so bestimmt, dass letztere zwar die eigentlichen geschichtlich wirksamen Mächte seien, erstere dagegen die Weichen für eine erfolgreiche Interessenwahrnehmung stellen würden. [...] Ähnliches ließe sich auch über den Sinnbegriff sagen, der ja nicht zufällig im Zentrum jeder »verstehenden« bzw. »interpretativen Soziologie« steht. Man könnte deshalb in Anspielung auf ein berühmtes Kantsches Diktum sagen: Menschliches Handeln ohne sinnhafte Orientierung ist blind, Sinndeutungen ohne ein entsprechendes Handeln dagegen leer. Anders gesprochen: Es ist im Grunde genommen nicht möglich, den Begriff der Gesellschaft ohne Bezugnahme auf den Kulturbegriff oder entsprechende Sinnstrukturen zu definieren und umgekehrt. Gerade die neuere empirische Sozialstrukturforschung zeigt eindrucksvoll, wie stark kulturelle Orientierungen und entsprechende Unterschiede in der Lebensführung inzwischen zu einer gesellschaftlichen Differenzierung »jenseits von Klasse und Schicht« geführt haben [...]. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in anderen soziologischen Forschungsbereichen feststellen, die auf eine zunehmende Überlagerung von vormaligen »harten« durch eher »weiche« Merkmalsausprägungen und entsprechende Variablenkonstruktionen hinweisen.« (Lichtblau 2002: 115; Hervorhebungen i.O.)

Aufgrund der untrennbaren Verbindung von gesellschaftlicher Wirklichkeitsrepräsentation, Selbstdeutung und institutioneller Existenzsicherung als drei Dimensionen einer einzigen fachwissenschaftlichen Episteme, macht es ebenso wenig Sinn, den Kulturbegriff – statt ihn aufzuheben – inhaltlich und theoretisch zu fixieren, was Urte Helduser und Thomas Schwietring pointiert formulieren:

»Jeder Versuch einer definitorischen Stillstellung des Kulturbegriffs würde am eigentlichen Kern des kulturellen Geschehens vorbeigehen. Kultur – so ließe sich allenfalls ein Minimalkonsens formulieren – kann nur verstanden werden als ein reflexiver Prozess der Interpretation, also nicht als eine Sammlung von

Inhalten oder Formen (Traditionsbeständen, Werten, Sinnstiftungen usw.), sondern als ein niemals stillstehendes Geschehen der Selbstwahrnehmung und Selbstbeschreibung, durch das der jeweils beschriebene Zustand unablässig verändert wird. Kultur ist, um es anders zu sagen, auf eine ständige Selbstreproduktion angewiesen, deren Reflexivität notwendig eine ebenso ständige Veränderung mit sich bringt [...].« (Helduser/Schwietring 2002b: 16)

Viel produktiver scheint es in diesem Sinn, den Kulturbegriff als diskursive Matrix des kulturwissenschaftlichen Denkens zu reflektieren, und die Gesellschaft als den fokussierten Gegenstand der jeweiligen – disziplinär unterschiedlichen – Wissensproduktion zu behandeln. »Kultur« und »Gesellschaft« befinden sich dadurch auf einer theoretisch differenzierbaren Ebene und müssen nicht in gegenseitiger Konkurrenz als das je bessere, deutungsmächtigere Modell gesellschaftlicher Ordnung verhandelt werden. Dies würde für das zukünftige »kulturwissenschaftliche« Denken die Möglichkeit bereitstellen, »eine weiterführende Perspektive auf Kultur *und* Gesellschaft« zu eröffnen (vgl. Maset 2002: 172; Hervorhebung i.O.).

Für die Ebene der analytisch-reflexiven Arbeit bedeutet dies, spezifische Analyseverfahren zu entwickeln, die das Potential in sich tragen, die reflexiv gestaltete Komplexität zeitgenössischer (westlicher) Gesellschaften entsprechend komplex und reflexiv erfassen zu können:

»Der wichtige Hinweis auf die »Doppelkonstitution historischer Prozesse« hat bisher aber noch nicht zu einer systematischen Darlegung von Analyseverfahren geführt, welche die mit der Doppelkonstitution verbundenen Aufgaben lösen könnten. Die in vielen Einleitungen vorfindbare Absicht, neben den Strukturen auch Denken, Wahrnehmung, Erfahrung und Handlung von historischen Akteuren und Akteurinnen zu analysieren, ist mit ihrer sprachlichen Formulierung noch nicht vollzogen. Ein Konzept der zusammenhängenden historischen Interpretation von Denk-, Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und Handlungsweisen von Individuen unter Einbeziehung möglicher struktureller Einflüsse steht nicht nur vor dem Problem der Operationalisierung dieses Zusammenhangs, sondern auch vor der Schwierigkeit, die einzelnen Elemente der historischen Analyse zugänglich zu machen. Für eine konstruktive Weiterarbeit an diesen zentralen Forschungsproblemen wird eine weitergehende Öffnung der Geschichtswissenschaft für neuere sozialtheoretische Denkansätze aus Soziologie, Ethnologie, Philosophie und Linguistik unumgänglich sein.« (ebd.: 173)

In dieser von Michael Maset skizzierten Intention ließe sich der bisher diskursiv »unbemerkt« praktizierte Kulturbegriff der Volkskunde neu »bewusst« funktionalisieren: Als Relationierungsformel ist der Begriff geeignet, die Komplexität gesellschaftlicher Wirklichkeit analytisch

handhabbar zu machen, ohne die daraus folgenden Deutungen bereits aufgrund theoretischer Prämissen festzuschreiben. Sichtbar würde dann, was als Ergebnisse der relationierenden Analysesystematik und was als daran anschließende Deutungen zu verstehen sind. Damit würde keine erneute wissenschaftliche Metaposition angestrebt, sondern das eigene wissenschaftliche Denken und Deuten durchsichtiger gemacht.

Zudem ermöglicht die analytische Trennung von »Kultur« als *Denkmatrix* und »Gesellschaft« als *im Wissen hergestellter Gegenstand* die systematisch integrative Reflexion jeweils erbrachter Forschungsleistungen. Ohne die Themen der Identitätskonstruktion, Gesellschafts- und Wissenschaftspolitik sowie des »Wahrheitsgehalts« von kulturwissenschaftlichem Wissen in voneinander unabhängige Debatten auflösen zu müssen – wie es bis jetzt weitgehend geschieht – könnten diese thematischen Aspekte als analytische Kriterien für die kritische Rezeption jeglichen kulturwissenschaftlichen Wissens mitgeführt und eingesetzt werden.

In diesem Sinn ergäben sich ganz unterschiedliche neue Anschlussstellen von bereits vorhandenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Diskussionssträngen. Die disziplinär unterschiedlichen theoretischen Überlegungen zur »Gesellschaft« könnten in einen neuen Dialog mit dem Begriff der »Kultur« als komplexitätsorientiertes Analyseverfahren gebracht werden. Eine der Voraussetzungen dafür wäre allerdings, den Begriff der »Kultur« ganz auf die Ebene der Denkmatrix zurückzuschneiden bzw. die Benennung realer Phänomene und gesellschaftlicher Praxis als »Kultur« aufzugeben. Auf diesem Boden ergäben sich konsequent auch neue Formen und Reflexionsmöglichkeiten der Interdisziplinarität.

Aufgrund der diskursanalytisch erreichten Sichtbarkeit aller drei Dimensionen – der inhaltlichen, identitäts- und gesellschaftspolitischen – innerhalb des einen kulturwissenschaftlichen Wissens ließen sich auch die damit verbundenen Strategien individueller disziplinärer Identitätspolitik und gesellschaftlicher Orientierung zugunsten der Selbstdeutung und Reproduktion aus einer neuen Perspektive reflektieren und diskutieren. Überlegungen aus der theoretischen Arbeit zur Qualität und zum Status von (wissenschaftlichem) Wissen unter dem Stichwort der »Transdisziplinarität« (bzw. des »mode 2« und der »post-normal science«) lassen sich dann mit der Reflexion des Verhältnisses von Wissenschaft und Öffentlichkeit, von Expertentum, Beratung, gesellschaftlicher Selbstdeutung und Identitätskonstruktion als ein und dasselbe Thema verbinden. Auf dem – sichtbar gewordenen – Boden der reflexiven gesellschaftlichen Selbst-Verständigung und vor dem – diskursanalytisch geklärten – Horizont einer wissen(schaft)sbasierten Ordnung von Ge-

sellschaft könnte der Kulturbegriff als Relationierungsformel auch hier fruchtbar werden. Als Instrument, das viele unterschiedliche Stränge im Fokus der Gegenstandsformierung von Gesellschaft zusammenhält, ohne sie analytisch einzuebnen, weil immer nach den konkreten Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Strängen gefragt wird, enthält dieser relationierende Kulturbegriff das Potential, die unterschiedlichen Wissensbestände aus den angesprochenen Diskussionen zusammenzubringen – was bereits Bollenbeck als wesentliche Qualität des Kulturbegriffs festgehalten hat – und in einer neuen Weise zu organisieren. Die Komplexität der Wirklichkeit und der momentan darüber hergestellten Wissensbestände würde dadurch keineswegs reduziert, sondern analytisch reflektierbar sowie einer neuen kritischen Diskussion zugeführt.

Daran ließe sich konsequent das »kritische Projekt« Foucaults anschließen: Foucault sieht die Möglichkeit und den Ertrag eines kritischen Bewusstseins, auf dem er für seine Kritik aufbaut, darin, in jedem historischen Moment die jeweils wirkenden und als gültig erachteten Strukturen einer Zeit und Gesellschaft der Analyse zugänglich zu machen. Was bisher als gegeben und unhinterfragbar galt, wird kritisierbar und durch anderes Denken veränderbar. »Vernunft« ist in diesem Sinn statt eines Übereinstimmens mit einem übergeordneten, für alle gleichermaßen verbindlichen Ordnungswissen ganz im Gegenteil ein Prozess des Gewährwerdens, Hinterfragens und Veränderns. Wissen, das durch diesen Prozess kritischer Vernunft hervorgebracht worden ist, besteht ebenfalls ganz in seiner Historizität. Es verbirgt keine hinter (über oder unter) ihm liegenden Wesenheiten, sondern ist ganz und gar Teil eines geschichtlichen Kontextes und damit ebenfalls für Veränderung offen (vgl. Foucault 1997, 159).

Im Blick auf den diskursanalytisch transparent gemachten, gegenwärtigen Zustand in dessen Komplexität aus Bedingungen und Folgen, Interessen und Zwängen, kann die in der Studie nachvollzogene Selbstzurichtung der Volkskunde nicht nur als »Erfolgsgeschichte« gelesen werden, die mit den passgerechten fachlichen Positionierungen sowie den situationsadäquaten Profilierungen des Wissens und der institutionellen Identität qua »Kulturwissenschaft« sozusagen die volkscundliche Quadratur des Kreises präsentiert. Umgekehrt ließe sich das inhaltliche und strategische Management der Volkskunde dann kritisch als Selbstdisziplinierung im Sinn und zum Zweck der bestehenden Ordnung interpretieren.

Die allzeit geleistete und allen beteiligten Institutionen – so auch der Volkskunde – abgeforderte Selbstbearbeitung, sich in Form eines multidimensionalen Managements der vielfältigen Umweltbedingungen bestmöglich zu präsentieren und zu platzieren, zeigte sich aus diesem Blick-

winkel in einem prekären Licht. Aus der Volkskunde würde dann statt eines *positiv(istisch)en Fallbeispiels* für die produktive Konkurrenzbearbeitung vor dem Horizont gesellschaftlicher Selbstbeschreibung ein *gesellschafts- und wissenschaftskritisches Fallbeispiel* für die aktuelle Situation des unhintergehbaren Postulats, zum Unternehmer seiner selbst zu werden. Vorerst fraglos akzeptierte Selbstverständlichkeiten – wie sie zum Zweck der Analyse auch in der hier vorliegenden Studie repräsentiert sind – werden unter diesem Blickwinkel (wieder) zur Zumutung: Die Qualifizierung des Wettbewerbs als beste Form der Marktregulierung – auch für das Wissen –, der Wert der Selbstverantwortlichkeit als höchste Tugend für alle gesellschaftlichen MitspielerInnen auf diesem Wettbewerbsfeld und die selbstverständliche Positionierung des Managements als Schlüsselkompetenz für alle erscheinen dann als unzumutbare Forderungen. Anderes zu denken, wie das Leben – einzelner und aller – als Gesellschaft zu ordnen und organisieren wäre, und dieses Andere in die öffentliche Diskussion einzubringen, würde dann zur – anders als bisher gelagerten – Herausforderung für die Volkskunde wie auch für die Kultur- und Sozialwissenschaften generell.⁵

Auch das kulturwissenschaftlich hervorgebrachte und zur Orientierung angebotene Wissen selbst erschiene in einem solchen kritischen Projekt als befragbare Realität: Mit einem zweiten Blick auf das untersuchte Material ließe sich fragen, welche gesellschaftlichen Positionszuweisungen, Subjektzuschreibungen, Handlungsanweisungen und unhinterfragbaren Ordnungsvorgaben in der volkskundlich generierten Gesellschaftskonzeption enthalten sind. Oder anders formuliert: Entwirft die Volkskunde spezifische Sozialtechniken zur Vergesellschaftung und suggeriert sie Selbsttechniken zur Subjektivierung, die dem von ihr präferierten wie präsentierten Gesellschaftskonzept entsprechen sollen?

Für den Moment bzw. den Stand der hier vorgestellten Forschung bleibt (vorerst) die ambivalente Diagnose: Die Volkskunde als Kulturwissenschaft oszilliert zwischen dem erfolgreichen, selbstdisziplinierenden Existenzmanagement im aktuellen Konkurrenzkampf der Institutionen und der kritisch zu beurteilenden unternehmerischen Einsamkeit im Bemühen um eine kulturwissenschaftliche Vision vom gesellschaftlich »richtigen« Leben.

5 Für die Anregungen dieser Kritikpunkte beziehe ich mich wesentlich auf Sabine Maasens Kommentare in ihrem Prüfungsgutachten zu der hier vorliegenden Arbeit. In dieser Form möchte ich mich dementsprechend herzlich dafür bedanken.

