

kulturellen Praxen der Nutzung und der Anwendung technischen Denkens und technischen Wissens für die Zukunft helfen soll, diese disziplinären „Flecken“ auch durch interdisziplinären Dialog – vor allem mit der Soziologie – weiter aufzuhellen: „So erweist sich der hier vorgeschlagene Weg, Technik und Technologie unter einer praxistheoretischen Perspektive zu interpretieren, nicht nur für das Thema Technik im Alltag als gangbar, sondern ermöglicht auch eine praxistheoretische Reformulierung der traditionsreichen Fragestellungen der Sachkulturforschung und damit diesem bedeutenden Forschungszweig der ehemaligen Volkskunde eine innovative Analyse der materiellen Kultur der Moderne und der mit ihr entwickelten kulturellen Praxen.“ (S. Beck 1997: 20)

In der Tat zeigt der Blick auf die einschlägige Forschungsliteratur, daß wir über Ackergerät und Bauernhaus immer noch besser informiert sind als darüber, wie Menschen heute mit Waschmaschinen, Stereoanlagen oder Computern umgehen, wie sie gelernt haben, sich das nötige alltagspraktische Wissen zu deren Bedienung anzueignen. Bis auf einige wenige Pionierstudien ist diese „Dingwelt“ des modernen oder postmodernen Alltags und seiner Technik- und Wissenssysteme kulturwissenschaftlich noch nicht erschlossen.<sup>70</sup> Ethnologische Dissertationen erscheinen inzwischen zwar im Internet, aber die hinter diesem Medium stehende Kommunikationsidee wie -technologie selbst wird bisher kaum reflektiert.<sup>71</sup>

#### 4. Diskursanalyse: Wissensordnungen und Argumentationsweisen

Der Begriff Diskurs ist in den letzten Jahren zu einem modischen Schlagwort avanciert, mit dem fast alles belegt wird, was in irgendeiner Form vermeintlich zur „öffentlichen Rede“ gehört. Dieser inflationäre Gebrauch macht seine Anwendung nicht einfacher, weil man sich erst mühsam wieder in Erinnerung rufen muß, daß damit eigentlich eine durchaus systematische Kategorie der Kommunikations- und Kulturanalyse gemeint ist. Entstanden in den Sprachwissenschaften und zunächst gefaßt in der „Diskurslinguistik“, die nach festen Versatzstücken und Regeln des sprachlichen Austauschs von Informationen fragt, meint ein erweiterter Diskursbegriff heute die Formen und Regeln öffentlichen Denkens, Argumentierens und begründungsnotwendigen Handelns als Grundprinzipien von Gesellschaftlichkeit. Es geht um das Austauschen und Aushandeln im Rahmen von Wissensordnungen, die darüber entscheiden, was wichtig und unwichtig oder richtig und falsch ist, von Werthehorizonten, in

denen sich gemeinsame oder unterschiedliche Ziele und Interessen herausbilden, von Argumentationsweisen, die ein Ziel oder den Weg dahin dadurch begründen können, daß sie für alle scheinbar einleuchtend und plausibel sind, und schließlich von Kompetenzen, die darüber entscheiden, wer sich wie am Diskurs beteiligen darf.

Diskurse verwalten und regeln also gesellschaftliche Wissenssysteme und Wissenszugänge, in denen die öffentlich verfügbaren Formen von Experten- wie Alltagswissen festgelegt sind; sie begründen diese Wissenssysteme mit moralischen und ethischen Argumenten, die auf einen gesellschaftlichen Konsens abzielen, hinter den nicht zurückgegangen werden kann; sie regeln die Möglichkeiten der Veränderung und Neuinterpretation in diesen Systemen; und sie legen schließlich die Hierarchien zwischen den verschiedenen Wissenssystemen im Sinne einer übergreifenden „Wissensordnung“ fest. Wenn man sich unter Diskursen somit komplexe gesellschaftliche Debatten über gesellschaftliche Denk- und Werthorizonte vorstellt, wie sie in den letzten Jahrzehnten etwa um die Themen „Ökologie“, „Fortschritt“ oder „Geschlecht“ geführt worden sind, dann kann man sich etwas plastischer vorstellen, welche komplizierten sozialen Aushandlungsprozesse damit gemeint sind und wie sehr solche Diskurse durch zitierbare Schlagworte, Bilder, Medien und Symbole tief in fast alle lebensweltlichen Bereiche hineinwirken. Denn als gesellschaftliche Rahmenvorgaben begründen und rechtfertigen sie letztlich in hohem Maße auch unser individuelles Verhalten.

### *Denken, Argumentieren, Handeln*

Wenn wir also von einem Diskurs in seiner kategorialen Bedeutung sprechen und nicht einfach beliebige Diskussions- und Klatschformen damit meinen (Bergmann 1987), dann wird damit Bezug genommen auf mindestens vier Qualitäten: Zum einen meint der Begriff ein festes Argumentationssystem, in dem einzelne Argumente und Werte einen festen Ort und ein bestimmtes Gewicht haben und das zugleich in einem bestimmten Bezugsverhältnis zu anderen Diskursen steht. Dabei kann es um politische Begründungen gehen, die nach der sozialen Opportunität von Entscheidungen fragen, um religiöse Motive, die sich an ethisch-moralischen Vorstellungen orientieren, oder um wissenschaftliche Argumentationsweisen, in denen sich etwa die wachsende „Verwissenschaftlichung“ unserer modernen Industriegesellschaften, also die Verschmelzung von Experten- und Laienwissen, ausdrückt (U. Beck 1986; Giddens 1990). Unser kulturelles Wissen vermittelt uns meist einen recht präzisen Eindruck vom Gewicht, von der „Gültigkeit“ solcher Argumente. Zum zweiten sind damit Regelsysteme angesprochen, die festlegen, wie im öffentlichen

Diskurs miteinander umzugehen ist, also in welchem Öffentlichkeitsbereich verhandelt wird, welcher „Diskursraum“ von Themen und Medien damit gemeint ist, welche Sprach- und Argumentationsweisen dabei zulässig sind. Zum dritten beschreiben Diskurse „Denksysteme“, in denen bestimmte Vorstellungen konsensuell festgeschrieben sind, damit andere, offene Fragen neu ausgehandelt werden können. In diesem Sinne konstituieren Diskurse wesentlich unsere „Wahrnehmung von Wirklichkeit“, weil wir unsere Wahrnehmung der Welt in den Begriffen dieses Denksystems fassen. Viertens schließlich – was gerne vergessen wird – verkörpern Diskurse auch soziale Praxissysteme, indem sie Denkweisen und Handlungsweisen miteinander verbinden, indem sie Werte in soziale und kulturelle Verhaltensmuster übertragen, die quasi automatisch befolgt werden können.<sup>72</sup>

Diskurse lenken mithin unser Denken im Sinne von gesellschaftlichen Wahrnehmungen und sozialen Handlungen. Sie bilden damit Kategorien und Gegenstände einer Erkenntnistheorie, die von den Grundauffassungen sozialen Verstehens und Begreifens handelt. Diese Funktion gilt wohl generell für die Geschichte gesellschaftlichen Lebens. Sie scheint aber in der spätmodernen Gegenwart an neuer Qualität und zusätzlicher Bedeutung zu gewinnen, weil keine Gesellschaftsepoche zuvor in so hohem Maße von diskursvermittelnden Medien geprägt war, die unsere Wahrnehmung und Erfahrung, unsere Bilder und unsere Logik sozialen Handelns prägen. Die Wirkung dieser medialen Vermittlung, die man als eine „Erfahrung aus zweiter Hand“ bezeichnen kann, ist für eine ethnologische Erforschung diskursiver Praktiken daher von hoher Bedeutung.

Zwar wird man den Diskursbegriff selbst nicht als ethnologischen Grundbegriff reklamieren können und wollen, dazu ist seine linguistische Begründung wohl zu dominant. Dennoch scheint er einerseits „anschlußfähig“ für ältere volkscundlich-ethnologische Auffassungen sozialer Werte- und Handlungshorizonte, wie sie etwa in den Kontexten des Religiösen, im Wirkungsfeld von Mythen oder im Bereich der Tradition gesehen wurden. Auch diese Beschreibungssysteme kultureller Praxis verweisen ja im Grunde genommen auf eine spezifische Diskursqualität des Kulturellen, nämlich auf die Notwendigkeit, eine ständig zu erneuernde Balance zu finden zwischen festen, unhinterfragbaren Grundsätzen oder Traditionen und solchen, die „verhandelbar“ sind, also der argumentativen wie symbolischen Bearbeitung zugänglich. Der Sprachwissenschaftler Siegfried Jäger hat dafür das Bild von den „Diskurssträngen“ geprägt, die als ein „Fluß von Wissen durch die Zeit“ erscheinen, dabei alte Wissensbestände mitführen, wie neue in sich münden lassen (Jäger 1993). Andererseits lassen sich unter den Diskurs Forschungstraditionen des Fa-

ches subsumieren, wie sie etwa im Bereich der Alltagskommunikation und der Erzählkultur schon länger existieren. Denn auch dort werden in den exemplarischen Formen „kommunikativer Kultur“ – in Gesprächen, Witzen, Erzählgeschichten, Märchen oder pädagogischen Texten – immer wieder die „festen“ und die „beweglichen“ Bestandteile kollektiver Sinn- und Wertordnungen bestätigt und verhandelt (Brunold-Bigler/Bausinger 1995). Insofern scheint der Begriff – mit einer praxeologischen Weiterung des Blickes auf die aus dem Diskurs sich eröffnenden sozialen Handlungsoptionen und Verhaltensmuster „der Subjekte“ – durchaus sinnvoll einsetzbar bei der Erforschung kultureller Verständigungssysteme.

### *Jürgen Habermas und Michel Foucault: Verständigung versus Herrschaft?*

Der gegenwärtig wohl prominenteste deutsche Vertreter einer ausgearbeiteten Diskurstheorie ist der Frankfurter Philosoph Jürgen Habermas, der im öffentlichen Diskurs eine konstitutive Grundlage „aufgeklärter“ Gesellschaft sieht. Wenn diese Gesellschaft prinzipiell auf der Möglichkeit der Meinungsvielfalt, des Wertewandels und des Informationsaustausches gründet, dann scheint ihm der „rationale Diskurs“ das entscheidende kommunikative wie moralische Mittel, um „verständigungsorientiertes Handeln“ als gesellschaftliche Zielvorstellung zu etablieren. In Habermas' eigenen, mitunter etwas komplizierten Wendungen: „Wenn man sich die handlungskoordinerende Rolle normativer Geltungsansprüche in der kommunikativen Alltagspraxis vergegenwärtigt, sieht man aber, warum die Aufgaben, die in moralischen Argumentationen gelöst werden sollen, nicht monologisch bewältigt werden können, sondern eine kooperative Anstrengung erfordern. Indem die Beteiligten in eine moralische Argumentation eintreten, setzen sie ihr kommunikatives Handeln in reflexiver Einstellung mit dem Ziel fort, einen gestörten Konsens wieder herzustellen. Moralische Argumentationen dienen also der konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten. (...) Diese Art von Einverständnis bringt einen *gemeinsamen Willen* zum Ausdruck. Wenn aber moralische Argumentationen ein Einverständnis dieser Art produzieren sollen, genügt es nicht, daß sich ein Einzelner überlegt, ob er einer Norm zustimmen könnte. Es genügt nicht einmal, daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine ‚reale‘ Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.“ (Habermas 1992: 77)

Dieser „gemeinsame Wille“, der in einem „realen“ Verständigungsprozeß zustande kommen und sich ausdrücken muß, beschreibt die Form gesellschaftlicher Diskurse, genauer: die Vorstellung eines rationalen und symmetrischen Diskurses, der unter Gleichen stattfindet, offen im Austausch und öffentlich in seiner Geste ist und stets Meinungs- wie Wertedemokratie meinen muß.

Nun wird gerade diese Zielvorstellung eines symmetrischen Diskurses in ihren Realisierungsmöglichkeiten von Kritikern angezweifelt, die damit das Problem gesellschaftlicher Macht und kultureller Hegemonie übergangen sehen oder ihm jedenfalls keine „moralische“ Lösungsmöglichkeit zubilligen. Sie verweisen dabei oft auf ein anderes Diskursmodell, das der 1984 verstorbene französische Philosoph und Historiker Michel Foucault entworfen hat. In dessen Modell steht nicht der Akteur, sondern die „Ordnung des Diskurses“ im Vordergrund, also die Frage nach den politischen Regeln und den institutionellen Bühnen, nach denen und auf denen gesellschaftliche Argumentationsweisen vertreten werden können und in die stets Machtverhältnisse eingezogen sind. Foucault sieht alle wichtigen Verhandlungsbereiche der Gesellschaft in Diskursen organisiert, die von der Wirtschaft bis in die Politik, vom Recht bis zur Wissenschaft festlegen, was gesellschaftlich gültig und verbindlich ist. Abweichendes wird kurzerhand ausgeschlossen. Dieser Ausschlußmechanismus wird von zwei zentralen Motiven geregelt, die, so Foucault, seit der Neuzeit unsere gesellschaftlichen Wertehorizonte imprägnieren: dem „Willen zum Wissen“ und dem „Willen zur Wahrheit“. Damit sind die neuzeitlichen Prozesse der kulturellen Verwissenschaftlichung und der ethischen Rationalisierung unseres Weltbildes angesprochen, die sich seit der Renaissance durch die Aufklärung bis in die Moderne ziehen.

Freilich bedeutet dies für Foucault keineswegs die Freiheit von Wissen und Wahrheit, vielmehr deren Festlegung in einer Form der Erkenntnis und der Wahrheit, die *anderes* Wissen ausschließt und damit zum Herrschaftsmittel wird. „Wissen und Wahrheit“ sind also Legitimationsstrategien, die machtbewußtes Handeln begründen und rechtfertigen, es sind hehre Ziele und nützliche Ideologien zugleich. Denn: „Dieser Wille zur Wahrheit stützt sich, ebenso wie die übrigen Ausschließungssysteme, auf eine institutionelle Basis: er wird zugleich verstärkt und ständig erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird. Es sei hier nur symbolisch an das alte

griechische Prinzip erinnert: daß die Arithmetik in den demokratischen Städten betrieben werden kann, da in ihr Gleichheitsbeziehungen gelehrt werden; daß aber die Geometrie nur in den Oligarchien unterrichtet werden darf, da sie die Proportionen in der Ungleichheit aufzeigt.“ (Foucault 1991: 15f.)

Hier ist das Modell eines Diskurses entworfen, der in der Gesellschaft Normen und Institutionen durchsetzt, der also durch Austausch und Übereinkunft „vergesellschaftet“ – soweit in Analogie zu Habermas. Diese „Vergesellschaftung“ jedoch meint bei Foucault weniger Öffnung gegenüber anderen Argumenten als vielmehr deren Ausgrenzung, Nicht-Verhandlung. Er illustriert diese Ausgrenzung am Beispiel der Justiz und des Gefängnisses, der Psychiatrie und der Klinik oder der Sexualität und ihrer Tabus. Somit konstituiert der Diskurs für ihn eine Wissensordnung, die letztlich wie eine gewaltige „Ausschließungsmaschinerie“ funktioniert: Nichtlegitimes Wissen – und dies meint insbesondere viele Bereiche des Erfahrungswissens der Subjekte – wird aus dem gesellschaftlichen Verkehr gezogen.

### *Werte-Fundamentalismus*

Anders als Habermas' optimistischer Blick, der zwar die Gefahr einer „Kolonialisierung der Lebenswelten“ durch zentrale Werte-, Wissens- und Machtordnungen sieht, gegen die sich die sozialen Akteure der Lebenswelten allerdings zur Wehr setzen können, drückt Foucault in seinem Diskursbegriff eher eine kritisch-pessimistische Perspektive aus. Sie zweifelt daran, daß sich über den öffentlichen Austausch von Argumenten und Werten in den Gesellschaften offene Denksysteme und soziale wie politische Symmetrien herstellen lassen. Sie „übergeht“ daher in ihrem institutionellen Blick auch weitgehend die Perspektive der Subjekte. Für beide gilt jedoch, daß sie im Diskurs eine zentrale Verhandlungs- und Steuerungsebene sehen, auf der sich Gesellschaft und Kultur definieren, auf der also auch die Grundbedingungen sozialer Identität festgelegt werden: „So sind wir“. Und wenn dieses Wir-Bild in Frage steht, wie dies in unseren gegenwärtigen Gesellschaften der Fall zu sein scheint, wenn soziale und kulturelle Identitätsvorstellungen heute unsicher geworden sind, dann beschreibt der Begriff des Diskurses eben auch jene Suchbewegungen, die nach neuen, wieder versichernden Selbstbildern streben.

Dabei tritt ein Widerspruch auf, auf den bereits hingewiesen wurde: Gesellschaftliche Eigenbilder sind nicht beliebig zur Disposition zu stellen. Sie sind nicht frei verhandelbar, weil ihre vollständige Freigabe die Auflösung der Gesellschaft bedeuten würde. Deshalb führen solche Suchbewegungen stets und oft gleichzeitig zu Öffnungen wie zu Verhärtungen gesellschaftlicher Wertdiskurse. Die letzten

Jahrzehnte in den westeuropäischen Gesellschaften bieten genügend anschauliche Beispiele dafür, wie auf der einen, der „weichen“ Seite Diskurse etwa über eine Veränderung der Geschlechterrollen oder neue arbeitsethische Einstellungen geführt werden konnten, während auf der anderen, der „harten“ Seite verstärkt Haltungen eines „Wertefundamentalismus“ sichtbar wurden, die sich keineswegs nur auf den Bereich religiöser Bewegungen beschränkten. „Fundamentalismus“ meint in diesem Zusammenhang, daß nicht nur bestimmte gesellschaftliche Leitwerte mit religiösen, moralischen oder ethischen Argumenten verteidigt werden, sondern daß vielmehr die grundsätzliche Bereitschaft aufgekündigt wird, andere Argumente überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und zu bedenken. Der Diskurs selbst wird außer Kraft gesetzt.

Damit ist dann jene Grenze überschritten, die in den Worten von Jürgen Habermas zwischen einem „Recht haben“ im Sinne der eigenen Meinung, die freilich belehrbar ist, und einem „Recht Geltung verschaffen“ besteht, das mit allen Mitteln durchgesetzt werden soll. Ausgeschlossen sind also jene Streitfälle und Aushandlungsprozesse, die Meinungspluralität verkörpern und letztlich das Leben der Demokratie überhaupt ausmachen.

Ein prägnantes Beispiel dafür bot in vielen europäischen Ländern während der letzten Jahre die Debatte um die juristische Regelung des Schwangerschaftsabbruchs. In Deutschland standen sich dabei Befürworter und Gegner einer gesetzlichen Liberalisierung oft quer durch die Parteien gegenüber, und die Vereinigung der beiden deutschen Staaten mit ihren nicht nur in diesem Punkte unterschiedlichen Rechtsauffassungen lieferte zusätzlichen Sprengstoff. Wer sich „fundamentalistisch“ auf sein Gewissen berief, das keinen Abbruch zuließ, verweigerte sich meist konsequent auch der Möglichkeit des Diskurses. Gerichte entscheiden nicht immer weise, doch in diesem Fall scheint es so, als sei der Kompromiß einer Fristen- und Beratungslösung ein wirklich „weiser“ gewesen, dessen höhere Ratio darin besteht, daß er die Frage eben letztlich nicht völlig entscheidet. Rechtlich findet innerhalb des vorgegebenen Rahmens keine Strafverfolgung statt, während die moralische Verurteilung jedem nach seinem Gewissen möglich bleibt. Es wird damit eine Pluralität möglicher Einstellungen zur Abtreibungsfrage offengehalten, die keine Position endgültig ins Abseits drängt.

Diese Lösung entschärft den Konflikt zwar nicht, aber sie spitzt ihn nicht weiter zu, hält ihm diskursive Austragungsmöglichkeiten offen. Das hindert natürlich nicht daran, daß etwa in Kreisen der Vereine und Initiativen für „Lebensschutz“ versucht wird, die liberale Position weiterhin diskriminierend auszugrenzen. Über Flugblätter und Schriften werden unter dem Motto „Die Wortwahl steuert Den-

ken und Tun – Lebensschutz durch Sprache“ moralisierende Sprachregelungen vorgeschlagen, die Abtreibung als „Mord“ titulieren, Abtreibungskliniken als „KZ“ und die Schwangerschaft abbrechende Mütter als „Mörderinnen“. Die dahinter stehende Absicht ist klar: Über Begriffe und Worte sollen Werte und Haltungen diskriminiert werden, anderslautende Meinungen werden undiskutierbar gemacht. Es werden also Diskursstrategien benutzt, um den Diskurs zu zerstören. Die Berliner Ethnologin Michi Knecht resümiert ihre diskursanalytischen Untersuchungen in diesem Feld so: „Das Ungeborene wird nun vom frühesten Zeitpunkt an mit den in der Medizin gängigen Definitionen von ‚Leben‘ und ‚Individualität‘ gleichgesetzt ... Die Übertragung solcher Vorstellungen in rechtliche und politische Diskurse über Abtreibung führt zu einer biologistischen Reduktion komplexer sozialer Zusammenhänge auf am Ende ein einziges handlungsleitendes Motiv und einen ultimativen Grund: der Fötus ist Leben, weil sein Erbgut von Anfang an vorhanden ist. Was Leben sonst noch alles ausmacht, scheint keine Rolle mehr zu spielen.“ (Knecht 1994: 121)<sup>73</sup>

#### Worte...

Es sollte deutlich geworden sein, daß eine Diskursanalyse vor allem darauf abzielen muß, den komplexen Prozeß der Präsentation von Argumenten und der Aushandlung von Wertigkeiten in seine Schichten und Einzelbestandteile, in seine Strategien und Motive zu zerlegen. Was sorgfältig „konstruiert“ worden ist, muß wiederum „de-konstruiert“ werden. Die Diskursanalyse bietet dafür kein fertiges Verfahren, jedoch bestimmte Verfahrensschritte an, die solche Rekonstruktions- und Dekonstruktionsarbeiten erleichtern. Dies kann hier nur angedeutet werden: So ist zunächst zu bestimmen, welcher Diskursgegenstand und welche Diskursöffentlichkeit medial wie sozial angesprochen sind, auf wen also und mit Hilfe welcher Kommunikationsmittel bestimmte Argumentationsweisen gerichtet sind. Dann sind die Argumentationssysteme zu untersuchen, d.h. die Formulierungen, Bilder und Begründungen, die bestimmte Vorstellungen plausibel machen und ihnen ethisches wie moralisches Gewicht verleihen sollen. Schließlich ist nach den *Regeln* des Diskurses zu fragen, die den Austausch der Argumente und den Aufbau von Positionen steuern und die darüber entscheiden, was „legitim“ und was „illegitim“ in diesem Verhandlungsprozeß sein soll. Dabei werden in jedem Diskurs ganz unterschiedliche Traditionen und Wertehorizonte benutzt, um Argumente zu begründen, die oft erst bei genauer semantischer und ideengeschichtlicher Analyse verraten, ob sie auf einen religiösen, einen sozialmoralischen oder einen politischen Hin-

tergrund reflektieren. „Ehre“, „Gerechtigkeit“ oder „Solidarität“ waren solche Kodeworte des 19. Jahrhunderts, die kulturgeschichtlich auf bestimmte Bedeutungen und Wirkungsmächtigkeiten zurückverweisen konnten. Heute wird eher mit Schlagworten wie „Leben“, „Natur“, „Kultur“ oder „Persönlichkeit“ argumentiert, also mit den anders gelagerten Wertefeldern einer spätmodernen Gesellschaft.

Zu dieser Gesellschaft und ihren Diskursen gehören freilich auch wir selbst – und dies wäre der letzte Verfahrensvorschlag: die eigene Standortbestimmung im Diskursuniversum. „Deshalb gehört es zu einer Kulturanalyse des Diskurses auch dazu, das Treiben der Menschen an den Schreibtischen und an den Schreibgeräten zu betrachten. Diese Betrachtung umfaßt neben den instrumentellen und technischen Bedingungen ebenfalls die Gesichtspunkte des Habituellen sowie des sozialen Status, der zur Beteiligung am Diskurs ermächtigt, die gelebten Selbstbilder und die gesellschaftlichen Repräsentationen, die gemeinsam mit den Diskursen den Typus des Literaten oder des Journalisten, des Studenten, des Ethnologen, des Jungwissenschaftlers, des Professors etc. hervortreten lassen.“ (Hartmann 1991: 26f.) Mit diesem Hinweis wird nochmals deutlich, daß es beim Diskurs auch um die Bestimmung seiner Folgen für die kulturelle Praxis geht – nicht nur für die in der Wissenschaftskultur.

### ...und Bilder

Nun verweisen die Assoziationen und Beispiele, über die wir uns das Funktionieren solcher Diskurssysteme vergegenwärtigen, zumeist auf eine relativ eng begrenzte *textliche* Form. Der Diskurs erscheint als ein sprachlich-textliches Kommunikationssystem. Dieser Eindruck trifft sicherlich in vielen Fällen zu, und er hängt zugleich wohl auch mit der sprachwissenschaftlichen Herkunft der Diskurstheorie zusammen. Dennoch verengt diese Auffassung die historischen wie vor allem die heutigen Diskursmodi und -medien in unzulässiger Weise. Denn Diskurse formulieren ihre Leitbegriffe und Schlagzeilen nicht nur in sprachlichen, sondern auch in *bildlichen* „Texten“. Etwa in gemalten Bildern, in Statuen und Reliefs, in Fotografien und Filmen, also in materiellen wie symbolischen Medien, die in der Lage sind, vielfältigere und komplexere Argumentationswirkungen und Bedeutungsgehalte in sich zu vereinigen, als „eindimensionale“ Schriftprodukte dies vermögen.

Wenn es somit richtig ist, daß wir in spätmodernen Gesellschaften fast mehr noch als von Wortinformationen von Bildeindrücken umstellt sind, daß das uns kollektiv verfügbare Bilderarsenal und damit unser individuell speicherndes Bildergedächtnis regelrecht „explodiere-

ren“, daß wir auch unsere eigene Lebenssituation in immer vielfältigeren und sich überlagernden Bildern identifizieren, die uns die Medien zur Verfügung stellen, dann läßt sich Diskursanalyse ohne begleitende wahrnehmungs- und mediengeschichtliche Überlegungen nicht angemessen durchführen. „In mancherlei Hinsicht befinden sich Bilder gegenüber Wörtern offenkundig in einer privilegierten Position. Sie sind den Dingen, die sie abbilden, näher als Wörter, die sie umschreiben. Soweit es die Photographie und den Film betrifft, sind die Bilder leichter herzustellen als lange und schwerfällige Wortketten. Sie sind deshalb – bei gleichem Gegenstand – oft ein ökonomischeres Mittel der Dokumentation. Vielfach sind sie eindeutiger als die verbale Äußerung. Darüber hinaus schaffen die Bilder für alles, was in ihrem Blickfeld liegt, einen simultanen Eindruck, sie erlauben einen unmittelbaren Gesamtblick auf das, was sie abbilden, während den Wörtern aus Natur und Notwendigkeit heraus nur das Nacheinander bleibt. (...) Aufgrund ihrer Disposition, die verschiedenen Schichten einer Szene simultan wiederzugeben, gewinnen Bilder mitunter eine Dichte der Information, die man erst im Vorgang der Auslegung, Lage um Lage, Detail um Detail, abbaut und entziffert.“ (Oppitz 1989: 27f.)

Es geht nicht um Bilder als vermeintliche Illustrationsbeilagen dominanter Schrifttexte, sondern um deren Eigengewicht, um deren spezifische kognitive Informations- und ästhetische Wirkungsmöglichkeiten in unseren „Sinnwelten“ (Hitzler 1988). Das führt Anforderungen in die Diskursanalyse ein, die hinüberreichen in den Bereich einer „visuellen Anthropologie“, deren Bedeutung in den kulturwissenschaftlichen Diskussionen immer höher eingeschätzt wird. Denn die visuelle Anthropologie fragt nach den Bedingungen und Formen, in denen visuelle Informationen in Gesellschaften weitergegeben und wahrgenommen werden – im Sinne einer Kommunikation der Bilder, der Blicke und der Bedeutungen. Sie versucht damit, eine Geschichte kulturell gesteuerter und vermittelter Wahrnehmung zu beschreiben, die sich zu einer allgemeinen Anthropologie der menschlichen Sinne erweitern kann. Vor diesem Hintergrund wäre auch danach zu fragen, ob in unserer Gegenwart die Bilder tatsächlich eine neue Stufe der „Wirklichkeit“ begründen (Baudrillard 1989), ob also die Grenze zwischen „vermittelter“ und „erlebter“ Wahrnehmung zunehmend durchlässig wird und verschwimmt, ob mediale Seherfahrung sich untrennbar in Eigenerfahrung einschreibt, ob Bilder schließlich eine eigene argumentative Plausibilität als Diskursmedium besitzen.

Dies sind Überlegungen und Hypothesen, die eine ethnologische Beschäftigung mit den Medien geradezu herausfordern, nicht nur im Sinne der Medienanalyse, sondern auch in dem des Einsatzes moder-

ner Bildmedien in der ethnologischen Forschungsarbeit. So, wie die Fotografie einst rasch zu den „klassischen“ Feldforschungsmethoden gehörte, scheint heute die Videotechnik aus kaum einem volkskundlichen und ethnologischen Institut mehr wegzudenken zu sein. Wir machen uns damit Bilder von den „Bildern der Anderen“, und das ist nicht falsch, aber jedenfalls ein mindestens ebenso kompliziertes Geschäft wie die Textproduktion.<sup>74</sup>

Doch führen diese Bemerkungen schon weit hinaus aus dem Bereich der Diskursanalyse hinein in die komplizierte Landschaft gesellschaftlicher Wahrnehmungsweisen, in der wir noch relativ unsicheres Terrain betreten.<sup>75</sup> Wir verfügen noch längst nicht über ein theoretisch wie methodisch ausgereiftes Instrumentarium der Bildanalyse, mit dem wir den Bedeutungs- und Sinngehalt bildlicher Darstellung in ihren ästhetischen und symbolischen Wirkungen angemessen „lesen“ können (Brednich/Hartmann 1989). Daß dieses Gebiet dennoch betreten werden muß, schreibt uns das Programm des eigenen Faches gewissermaßen vor, das einer „Wissenschaft von der Alltagskultur“. Auch wenn uns die Schlagworte vielleicht nicht gefallen: Unsere Alltagskultur lebt und begreift sich selbst mit und in Diskursen und Medien.

## 5. Ethnologisches Schreiben: Texte und/als Repräsentation

Wenn vor dreißig Jahren gefragt wurde, wie sich volkskundliches und ethnologisches Forschen vollziehe, dann lagen die Antworten auf der Hand: Zunächst waren der Untersuchungsgegenstand und die Untersuchungsmethoden festzulegen, dann hatte man sich dem Feld oder Thema beobachtend, lesend, fragend, teilnehmend anzunähern, schließlich mußten die Ergebnisse analytisch aufbereitet werden. Danach kam natürlich noch der mehr oder weniger mühsame Akt des Niederschreibens, der aber nicht mehr als Teil des eigentlichen Forschungsprozesses betrachtet wurde. Zwar machte man sich Gedanken über Darstellungsfragen, etwa über eine mehr oder weniger narrative Struktur des Forschungsberichts, über den Umgang mit Quellen- und Interviewzitate, über Möglichkeiten einer größeren Plastizität der Bilder durch Porträts oder biographische Darstellungen einzelner Akteure oder Gegenstände. Und das zu Schreibende war auch theoretisch abzustützen, mit Seitenblick auf andere Untersuchungen und auf gängige Erklärungsmodelle. Aber diese Überlegungen erfolgten jenseits des Feldes am Schreibtisch und kaum in forschungssystematischer Absicht und Reflexion. Schreiben erschien als eine Selbstverständlichkeit, die einfach das ausbreiten und theoretisch anreichern sollte, was der Forschungspro-