

Johanna Rolshoven

Dimensionen des Politischen Eine Rückholaktion

Für Ina-Maria Greverus (1929-2017)

Nach Jahren der Abstinenz ist das Politische als fundamentale Dimension des Gesellschaftlichen wieder Gegenstand der theoretischen Auseinandersetzung. Der Befund einer „Entpolitisierung“ der Gegenwart¹, den kritische Stimmen aus Philosophie, Politikwissenschaft und Soziologie festgestellt haben, ist zweifels- ohne ebenso ein Impuls für diese Debatte wie die neuerlichen Absenzen und Ver- nachlässigungen des demokratischen Bewusstseins in den westlichen Ländern.

Mit der sogenannten Wende von 1989, so Ulrich Beck vor 25 Jahren, müsse das Politische neu erfunden und „die Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung neu ausbuchstabiert werden“² – eine aus heutiger Sicht hellhörige Erkenntnis des 2015 verstorbenen Soziologen. Er stand der empirischen Kulturwissenschaft bezüglich ihrer seismologischen Aufmerksamkeit für Gegenwartssituationen nahe. Es gelte, so Beck, die „Kunst der Politik“ und den Begriff des Politischen „für die Herausforderungen der globalen Industriezivilisation an der Wende zum 21. Jahrhundert“ zu öffnen.³ Die Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe führt den sich in der späten Moderne abzeichnenden „postpolitischen Zeitgeist“ auf die „unbefragte Hegemonie des Liberalismus“ zurück. Weil die Tatsache des Pluralismus der westlichen Gesellschaft und die ihm zwangsläufig inhärenten

1 Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* [franz. 1995]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014, S. 149.

2 Ulrich Beck: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S.17.

3 Ebd., S. 18, 19.

Konflikte negiert würden, seien Zivilgesellschaft und Parteien zunehmend unfähig, „politisch zu denken“. Dies führt zu einer fundamentalen Bedrohung der Demokratie.⁴ Pierre Bourdieu spricht gar von einer „Politik der Entpolitisierung“, die nicht nur den Staat und seine Institutionen betreffe, sondern ebenso die Wissenschaften.⁵ Auch der Psychoanalytiker und Philosoph Slavoj Žižek mahnte 2001: Wer das Politische – verstanden als das Zulassen gesellschaftlicher Antagonismen – zugunsten von Policy-Maßnahmen verwerfe,⁶ laufe Gefahr, „dass das Verworfene – der Antagonismus – im Rezalen als rassistischer Hass und als Rechtsextremismus wiederkehre“, „insbesondere [dann], wenn letzterer zum einzigen diskursiven Angebot wird, in dessen Terminologie Konflikt und Diskurs innerhalb einer nahezu vollständig konsensualisierten Umwelt überhaupt noch Ausdruck finden“.⁷ Auf die Diktatur des Konsenses reagiert ein Rechtspopulismus, der hinter die Regeln der Demokratie regediert und die nationalen parteipolitischen Kräfteverhältnisse neu ordnet.

Wie kann sich eine empirische Kulturforschung, der sich die Vertreterinnen der aus der Volkskunde ‚hervorgegangenen Disziplinen Europäische Ethnologie und Kulturanthropologie verpflichtet fühlen, dieses Verschwinden des Politischen‘ aus ihren Gegenstandsbereichen und in seiner Auswirkung auf ihre Episteme und Haltungen vorstellen? Hatte nicht die Fachgeschichte jene Volkskunde als Hüterin des Verschwundenen und Verschwindenden offenbart⁸ – so dass ihre Nachfolgewissenschaften epistemisch bestens gerüstet sein müssten, um dem Politischen auch nach seinem Verschwinden auf den vielfältigen Ebenen der Kultur, die sie beschäftigt, nachzuspüren? Die Rückholaktion, die Beate Binder längst für den Feminismus eingefordert hat,⁹ gilt ebenso für das Politische.

⁴ Vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 15–17.

⁵ Pierre Bourdieu: Gegen die Politik der Entpolitisierung. In: Ders.: *Gegengerüste 2. Für eine europäische soziale Bewegung*. Konstanz: UVK 2001, S. 62–79, hier S. 63.

⁶ Vgl. Oliver Marchart: *Die politische Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 183, in Anlehnung an Slavoj Žižek: *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 260.

⁷ Marchart: *Die politische Differenz*, S. 183, in Anlehnung an Žižek: *Die Tücke des Subjekts*; Mouffe: *Über das Politische*.

⁸ Vgl. als frühe Diagnose zu diesem Befund Gustav Schöck: Sammeln und Retten. Anmerkungen zu zwei Prinzipien volkskundlicher Empirie. In: Klaus Geiger / Utz Jeggle / Gottfried Korff (Hrsg.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1970, S. 85–104.

⁹ Vgl. Beate Binder: Feminismus als Denk- und Handlungsräum. Eine Spurensuche. In: Michaela Fenske (Hrsg.): *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*. Berlin: Lit 2012, S. 33–43, hier S. 40.

Bei näherer Betrachtung finden wir sie im Fach längst eingeläutet, denn in jüngeren wegweisenden Fachpublikationen steht sie ohne Zweifel im Mittelpunkt,¹⁰ und auch die neueren Listen zu den Forschungsprojekten und Abschlussarbeiten des Fachs im deutschsprachigen Raum weisen im Vergleich zu jenen noch vor wenigen Jahren erschienenen ein beeindruckendes Spektrum gesellschafts- politisch engagierter Fragestellungen auf.¹¹

Die Differenzierung der Rückholaktion im Folgenden, die sich hier zu den Beiträgen dieses Bandes zum 28. Österreichischen Volkskundekongress in Graz 2016 reiht, unterwirft sich drei thematischen Punkten. Zum Ersten nimmt sie die Begrifflichkeiten der Politik und des Politischen in den Blick. Zum Zweiten versucht sie, Fachbezüge herzustellen und an ihnen die Angemessenheit und Sachdienlichkeit der Begriffe des Politischen zu beleuchten. Und drittens geht sie den immer wieder als riskant betrachteten Verbindungen von Wissenschaft und Politik nach.

Die Begriffe des Politischen

Die Unterscheidung zwischen *der Politik*¹² und *dem Politischen* wirkt sich auf das für eine empirische Kulturforschenschaft grundlegende Konzept des Gesellschaftlichen unmittelbar aus. Sie erscheint unerlässlich, wenn wir das Anliegen des Tagungsthemas und seiner Fachbezüge differenzieren wollen. Zu

¹⁰ Vgl. Fenske (Hrsg.): *Alltag als Politik*; Asta Vonderau / Jens Adam (Hrsg.): *Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder*. Bielefeld: Transcript 2014; Beate Binder / Friedrich von Bosse / Katrin Eboll / Sabine Hess / Anika Keinz (Hrsg.): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern? Interventionen ethnografisch und gendertheoretisch*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2013; Michi Knecht: *Zwischen Religion, Biologie und Politik. Eine kulturanthropologische Analyse der Lebensschutzbewegung*. Berlin: Lit 2006; Sebastian Conrad / Shalini Randeria / Regina Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* [2002]. Frankfurt am Main: Campus 2013; Sabine Hess / Bernd Kasperek (Hrsg.): *Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa*. Berlin / Hamburg: Assoziation A 2009; Transit Migration Forschungsgruppe (Hrsg.): *Turbo-lente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*. Bielefeld: Transcript 2007; Sabine Hess / Jana Binder / Johannes Moser (Hrsg.): *No integration? Kulturswissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa*. Bielefeld: Transcript 2009; Jens Adam / Regina Römhild / Manuela Bojadžijev / Michi Knecht et al. (Hrsg.): *Europa dezentrieren. Globale Verflechtungen neu denken*. Frankfurt am Main / New York: Campus 2018 (im Erscheinen).

¹¹ Vgl. *dvg Informationen. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* 126,1 (2017), S. 16–52.

¹² Griech. *politeia* (dt.: Staat). In Platons Staatsphilosophie, ein Grundlagenwerk der Demokratie, in dem in dialogischer Form über Gerechtigkeit diskutiert wird und dessen Lektüre überaus lohnend ist, liege als politisches Argumentarium Gesellschaft, ihre Struktur, ihre Antagonisten und Repräsentationen, das Alltagshandeln und -empfinden ihrer Mitglieder in einer – man

unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Disziplinen und Sprachen wird diese Unterscheidung je unterschiedlich ausgedeutet. Es kann daher keine gültige Definition gegeben werden, sondern lediglich eine fragmentarische intellektuelle Annäherung stattfinden, die das Denken von und in Zusammenhängen ermöglicht.

Im modernen Denken ist die geisteswissenschaftliche Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen recht spät anzutreffen. Dass das Politische als Kategorie – ebenso im Übrigen der Staat – erst mit der Moderne aufschreibt, führt die Philosophin Ágnes Heller darauf zurück, dass universelle politische Werte wie Gerechtigkeit und Freiheit erst mit Aufklärung, Revolution und Erklärung der Menschenrechte die Zivilgesellschaft betreffen und den gesellschaftlichen Alltag zu durchdringen beginnen.¹³ Oliver Marchart, der dieser Unterscheidung ein ethellendes Werk widmet, bezeichnet sie aus der Sicht der politischen Philosophie als „politische Differenz“. Seine wie andere neuere Ausformulierungen stützen sich dabei auf den französischen Philosophen Jacques Rancière, den die Entpolitisierung der politischen Philosophie umtreibt,¹⁵ und den Politiker und Intellektuellen Pierre Rosanvallon, dessen Anliegen es ist, die Unterscheidung zwischen Staat und Zivilgesellschaft für die historische Gesellschaftsanalyse zu schärfen.¹⁶

¹³ Vgl. Ágnes Heller: The Concept of the Political Revisited. In: Dies.: *Can Modernity Survive?* Berkeley: University of California Press 1990, pp. 113–127. (Hellers Antrittsvorlesung auf den Hannah-Arendt-Lehrstuhl an der New School of Social Research).

¹⁴ Marchart: *Die politische Differenz*.

¹⁵ Jacques Rancière: Gibt es eine politische Philosophie? In: Ders./ Alain Badiou et. al.: *Politik der Wahlheit*. Wien: Turi + Kant 1997, S. 64–93, hier S. 65: „Als politisch kann jene Tätigkeit bezeichnet werden, die einen Körper von dem ihm angewiesenen Ort anderswohin versetzt; die eine Funktion verkehrt; die das schon lässt, was nicht geschah, um geschen zu werden; die das als Diskurs hörtbar macht, was nur als Lärm vernommen wurde. Politisches ist, also die Benennung jener Tätigkeit, von der die Ordnung der auf Stellen, Funktionen und Mächte verteilten Körper durch das Einbringen einer Voraussetzung, die dieser Ordnung vollkommen äußerlich ist, aufgehoben wird. Der Voraussetzung von der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen.“

¹⁶ In seiner Antrittsvorlesung 2002 auf dem Lehrstuhl für Politische Geschichte am Collège de France sagt Rosanvallon: „Indem ich substantivisch von *dem* Politischen spreche, [...] qualifizierte ich damit sowohl eine Modalität der Existenz des gemeinsamen Lebens als auch eine Form kollektiven Handelns, die sich implizit von der Ausübung *der* Politik unterscheidet. Sich auf das Politische und nicht die Politik zu beziehen, d. h. von Macht und Gesetz, vom Staat und der Nation, von der Gleichheit und der Gerechtigkeit, von der Identität und der Differenz, von der *citoyenneté* und Zivilität, kurzum: heißt von allem sprechen, was ein Gemeinwesen jenseits

Um Genese und gesellschaftstheoretische Funktionalität dieser Differenzierung zu verstehen, müssen auch die schwierigen Linien der Auseinandersetzung in den Blick genommen werden, da sie ein wichtiges Moment des Dreiecksverhältnisses von Politik, Wissenschaft und dem Politischen verdeutlichen, nämlich, und hier argumentiere ich mit Brigitte Bargatzky, dass „Theorien des Politischen zugleich als Ausdruck und Reflexionsform politischer Verhältnisse“ gedacht werden müssen.¹⁷ Nach wie vor sind Martin Heidegger und Carl Schmitt prominente Referenzen für diese Differenzierung.¹⁸ Beide stehen als herausragende Protagonisten ihrer Zeit – des aufkommenden und des real existierenden Hitlerfascismus – für die in vielen Wissenschaftsbereichen bestehenden, aber zu wenig diskutierten Beziege der eigenen politischen Position, d. h. ihrer öffentlichen Haltung zur zeitgenössischen Politik und ihrer Theoretisierung des Politischen: der Philosoph Heidegger, zum einen, als nationalsozialistischer und antisemitischer Rektor der Universität Freiburg; der bedeutende Staatsrechtler, d. h. Rechstheoretiker unter Hitler, Carl Schmitt zum anderen. Beider Wissenschaft, die sie als Beruf in einem ns-faschistischen, menschenverachtenden System mit affirmativer Ambivalenz ausgeübt haben, war zutiefst mit den totalitären Verhältnissen ihrer Zeit verschämt. Die kritische Auseinandersetzung mit Schmitt fand und findet in der BRD auf breiter Ebene statt,¹⁹ während die entsprechende Hinterfragung der Philosophie Heideggers doch recht lange tabu war²⁰ – Marchart schreibt: gerade aufgrund seiner zentralen Inspirationsfunktion für die französischen strukturalistischen und poststrukturalistischen Meisterdenker²¹ – und sie ist es, vor allem in Raumtheorie und Architektur, wo er zu den zentralen Referenzen zählt, noch immer. Die beispielhafte Auseinandersetzung von Bourdieu mit der

¹⁷ Brigitte Bargatzky: *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen*. Bielefeld: Transcript 2014.

¹⁸ Zu Heidegger vgl. Marchart: *Die politische Differenz*, S. 18–19. Auf Schmitts Differenzierung stützt sich vor allem Mouffe: *Über das Politische*, S. 18–28.

¹⁹ Vgl. u. a. Ingo Müller: *Furchtbare Juristen*. München: Kindler 1987.

²⁰ Vgl. die intellektuelle Erschütterung durch die Publikation (2014) der sog. *Schwarzen Hefte* von Martin Heidegger; siehe u.a. Thomas Assheuer: Heideggers schwarze Hefte. Das veröffentlichte Erbe. In: *Zeit online*, 21.03.2014. <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht> (Zugriff am 10.05.2017).

²¹ Marchart: *Die politische Differenz*, S. 19, spricht von „Linksheideggerianismus“ und stützt sich damit auf Dominique Jancaud: *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel 2001.

Verschränkung von Werk und Zeitgenossenschaft Heideggers, mit der Komplexität seines von Bourdieu so bezeichneten „scheelen Denkens“, ist ein früher Beleg für den unumstrittlichen Befund, dass Wissenschaft und Politik – und damit auch Ideologie – nicht voneinander unberührt sein können.²²

Dem Begriff der Politik begegnen wir in einer un hinterfragten Grundsätzlichkeit mit einer impliziten, etymologisch gewollten Gleichsetzung mit *Staat* (Polis, Gemeinwesen); ihm haftet eine alte Semantik an, mit vielfältigen Ableitungen und Konnotationen. Politik impliziert Hehres, bisweilen auch Heroisches: nichts Geringeres als die *Kunst* der Staatsführung, aber auch ihre *Gewalt*, wie sie nicht nur „Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“²³, sondern auch facettenreich die alltägliche Lebensführung betrifft. Politik als *Gouvernement/Government* ist, so wird kolportiert, von jehler Männersache.²⁴ Aus einer feministischen und ethnologischen Perspektive, die im Gegensatz zur Philosophie nicht (mehr) universalistisch argumentiert,²⁵ sondern relativistisch, sind sowohl die Unabdingbarkeit des Staates für das Gemeinwesen als auch die essenzielisierende Zuordnung als „Männersache“²⁶ bestreitbar. Und vielleicht ist es in Anbe tracht der eingangs erwähnten Diagnose vom „Ende der Politik“ längst Zeit für eine – warum nicht feministische – Theorie der Gesellschaft ohne Staat,²⁷ wie sie die „politischen“ Anthropologen Marc Abélès, Georges Balandier und der früh verstorbenen Pierre Clastres (*Die Gesellschaft gegen den Staat*, 1974) auf den Weg gebracht hatten. Diese bezweifelten aus einer marxistischen Perspektive – vor dem Hintergrund ihrer Forschungen über afrikanische Gesellschaften und über

die indianische Bevölkerung Südamerikas – die Annahme der gesellschaftlichen Notwendigkeit eines Staatswesens und bezeichneten sie als ethnozentrisch.²⁸ Die Politik koordinierte daher in der politischen Antropologie in Frankreich,²⁹ die an die ältere englischsprachige Politikanthropologie³⁰ angeknüpft hatte, keinesfalls mit *dem* Staat, sondern war Auseinandersetzung mit Gesellschafts struktur und Macht – auch sogenannter staatenloser Gesellschaften. Was man den Politikwissenschaften und der Philosophie an Ethnozentrismus vorwerfen konnte, musste man allerdings den politischen Ethnologien an Exotismen³¹ vor werfen. *Das* Politische der Ethnologie, das für die poststrukturnalistischen kritischen Fachvertreter_innen in Positionierungen gegen Kolonialismen, Kriege, Ausbeutung und Ungerechtigkeit aufscheint,³² betraf in der älteren politischen Antropologie allein Form und Symbolik, etwa des Rituellen, sowie, wie Fassin schreibt, deren moralische Ökonomie.³³

Relational denkende Kulturanalytiker_innen, die gern bei den weißen Flecken auf dem mentalen Globus ansetzen, interessiert angesichts dieser Zentralismen besonders, wie sich gelehrte Frauen zur politischen Differenz äußern – jene Bevölkerungsmehrheit, die in unserer westlichen Zivilisationsgeschichte qua Geschlecht, gleich der Jugend und den Sklaven, „epistemisch“ den Rechtlosen zugeordnet wurde und nicht nur von den öffentlichen Angelegenheiten der

28 Vgl. Pierre Clastres: *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* [1974]. Paris: Minuit 2011.

29 Vgl. u. a. Georges Balandier: *Anthropologie politique*. Paris: PUF 1967; Marc Augé: *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris: Hermann 1975; Marc Abélès: *Anthropologie de l'État*. Paris: Colin 1990; Maurice Godchier: *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard 1982.

30 Vgl. u. a. Meyer Fortes / Edward E. Evans-Pritchard: *African Political Systems*. Oxford: Oxford UP 1940; Edmund Leach: *Rethinking Anthropology*. London: Athlone 1961; Max Gluckman: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London / New York: Macmillan 1963.

31 Vgl. Georges Balandier, zit. n. Didier Fassin: La politique des anthropologues. In: *L'Homme* 185–186 (2008), S. 165–186, hier S. 166–167. <http://lhomme.revues.org/24144> (Zugriff am 10.04.2017).

32 Vgl. prominent Bernard Hours / Monique Selim: *Anthropologie politique de la globalisation*. Paris: L'Harmattan 2010; Fassin: La politique des anthropologues; Suzanne Chaazan-Gillig: Anthropologie politique. Savoirs et pouvoir. In: *Journal des Anthropologues* 92–93 (2003), S. 51–62; Marc Abélès: L'Anthropologie du politique. In: *L'Homme* 26,97 (1986), S. 191–212; ders.: *Le lieu du politique*. Paris: Société d'Ethnographie 1983; Marc Augé: *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion 1994.

33 Vgl. Fassin: La politique des anthropologues, S. 169. „C'est donc par un remarquable coup de force intellectuel que les anthropologues font du symbolique et des rituels le cœur de leur lecture du politique, en dévoilant ainsi une autre vérité de la politique qu'autorise ce regard initié à « des formes politiques autres », analysées ailleurs.“

antiken Polis, sondern auch von der *polititeia* selbst bis in die späte Moderne hin-ein ausgeschlossen war. Seither haben sich die Verhältnisse geändert, wenn auch nicht in allem und nicht sehr weitreichend.

Reflexionen über das Politische finden sich prominent im Kontext der Umbrüche und sozialen Bewegungen, in der gesellschaftspolitischen Diskussion nach 1945 und vor 1968. Für die intellektuelle Landschaft Frankreichs in dieser Zeit – und hier auch für die politische Anthropologie – waren etwa die im Widerstand verfassten Schriften der 1943 in London gestorbenen Philosophin Simone Weil von großem Einfluss. In ihrem Traktat über die Abschaffung der politischen Parteien hatte sie vor dem Eindruck des antisemitischen Totalitarismus eine Erklärung der Pflichten gegenüber dem Menschen³⁴ formuliert, mit dem sie zugleich ein *Ethos des Politischen* als Verantwortung gegenüber dem Menschen einforderte.

Die Philosophie, älteste und erste Wissenschaft, die dem Begriff des Politischen nachgeht, weil ihr grundlegendes Anliegen „das Nachdenken über die Gemeinschaft“, „über ihren Zweck, über ihr Gesetz und über ihre Grundlage“³⁵ verknüpft diesen Begriff mit einem Ethos, dem sich wertfreie Geisteswissenschaftler_innen zunächst versagen müssen. Der „Sinn von Politik ist Freiheit“, formuliert Hannah Arendt nicht ohne Pathos,³⁶ als ein großes Allgemeines, im amerikanischen Exil zu einer Zeit und in einem Land, das sich zur ideo-gischen Selbstlegitimierung als neue Weltmacht auf Demokratie und Freiheit stützte. *Wir* als Kultur- und Sozialwissenschaftler_innen müssen demgegenüber Historizität und Ungleichheit im Zusammenhang mit den je zeitgenössischen Politikverständnissen konstatieren und *re-situieren*. Denn Ethos und Geisteswissenschaft funktionieren nicht, ohne einander verbunden zu sein.

Sowohl die Politik als auch das Politische betreffen für Arendt das Gemeinwohl, die „Sphäre des Sozialen“³⁷, das Handeln *für* die Anderen und *mit* den Anderen. „Politik“, so schreibt sie 1950, beruhe „auf der Tatsache der Pluralität der Menschen“; sie entstehe aus „dem Zusammen- und Miteinander-Sein des



Abb. 1: „Politik entsteht zwischen den Menschen.“ (Hannah Arendt)

Verschiedenen“³⁸ folglich dem Handeln und der Kommunikation. Der Schnappschuss auf unserem Tagungsplakat (Abb. 1), der zwei Frauen im Alltagsgespräch zeigt, nimmt hierauf Bezug und situiert die Aussage visuell in der Alltagswelt. Wenn es stimmt, dass das Politische zwischen den Menschen³⁹ und auch zwischen den Zeilen des Alltagslebens entsteht, dann heißt dies auch: „Es gibt nichts außer dem Politischen.“⁴⁰

Der Unterschied zwischen *der Politik* als Regierungshandeln einerseits, also den „Praktiken der Politik“⁴¹, die eine Ordnung herstellen oder gewährleisten und in einem Machtfeld agieren, und *dem Politischen* anderseits, einer fundamentalen gesellschaftlichen Dimension,⁴² der grundsätzlich nicht harmonischen,

³⁸ Arendt: *Was ist Politik?* S. 9.

³⁹ Vgl. ebd., S. 11. – Zur Unterstreichung der visualisierten Alltags situation gebe ich wiederum Rançière zu bedenken: „Gibt es einen Namen und einen Schauplatz, die der Gleichheit eignen sind? Ist die Gleichheit nicht vielmehr der Name einer nichtpolitischen Bedingung des Politischen? Genau darum ging es historisch im Emancipationsbegriff. Emancipation, das ist Gleichheit in actu, die Gleichheitslogik sprechender Wesen, die auf das durch Ungleichheit geprägte Gebiet der Distribution von Körpern in der Gemeinschaft einwirkt.“ (Ders.: Gibt es eine politische Philosophie?, S. 69.)

⁴⁰ Aristoteles spricht von der grundsätzlich politischen Natur des Menschen (vgl. Rançière: *Das Unternehmen*, S. 14).

⁴¹ Mouffe: *Über das Politische*, S. 15.

⁴² Marchart: *Die politische Differenz*, S. 9.

sondern konfliktuellen „Art und Weise [...], in der die Gesellschaft eingerichteter ist“⁴³, lässt sich mit Nicos Poulatzias⁴⁴ auch als Verhältnis zwischen Struktur und Handlung definieren. Eine solche Unterscheidung öffnet den Blick für die Diskrepanzen in der ideologischen und wissenschaftlichen Gewichtung beider Dimensionen in ihrer Bedeutung für ein Gemeinwesen.

Die Kulturwissenschaftlerin und Phänomenologin Iris Därmann kritisiert in diesem Sinne eine (ich möchte hinzufügen: männlich geprägte) politische Philosophie, die die Unterscheidung von Politik und Politischem allein auf Staat, Recht und Natur bezieht. Diese vernachlässige damit die eigentlichen „Figuren des Politischen“, wie Därmann sie bezeichnet: all jene Handlungen, die Sozialität „hervorbringen, vergegenwärtigen und unterhalten“, bzw. jenes Zusammen- und Miteinander-Sein, das Hannah Arendt als Grundlage des Politischen definiert hatte und das Antonio Gramsci zufolge, wie Ove Surter in diesem Band aufzeigt,⁴⁶ der ethischen Rahmung eines Common Sense unterliegt. Därmann geht es um die Rehabilitierung der „kulturellen Praktiken, Ereignisse und Inszenierungen der Stiftung und Unterhaltung von Sozialität“⁴⁷. In diesem kulturellen Handlungsräum erfahre sich der/die Einzelne als entweder zugehörig oder als außenstehend. Kulturelle Alltagspraktiken sind soziale Orte, an denen *Communitas* und *Differenz*, *Gemeinschaftlichkeit* und *Andersheit* stattfinden und ausgehandelt werden; an diesen sozialen Orten kann „die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft selbst strittig werden“⁴⁸. Sie kommt zu dem Schluss, dass die europäische Philosophie, indem sie den Alltag der Menschen empirisch außer Acht lässt, „das Politische an die Politik verraten“ habe.⁴⁹ Wir schließen daraus, dass ein zentrales Kriterium des *Politischen* in Unterscheidung von der *Politik* in seinem unmittelbaren Bezug zum ‚gemeinen Leben‘ und

⁴³ Mouffe: *Über das Politische*, S. 15.

⁴⁴ Nach 1945 zählte Nicos Poulatzias zu den Ersten, die – hier Karl Marx und Antonio Gramsci folgend – begrifflich dezidiert das Politische und die Politik unterschieden haben, allerdings in einer anderen Konzeptualisierung als Arendt und die ihr folgende politische Philosophie, nämlich die Politik als Klassenkampf und das Politische als legislativ-politische Struktur eines Staates (vgl. Nicos Poulatzias: *Pouvoir politique et classes sociales I*. Paris: Maspéro 1968, S. 32–53).

⁴⁵ Vgl. Iris Därmann: *Figuren des Politischen* [2009]. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011, S. 9.

⁴⁶ Vgl. Ove Surter: Lokale Formierungen des Alltagsverständnis in der ‚Willkommenskultur‘ in diesem Band, S. 165.

⁴⁷ Därmann: *Figuren des Politischen*, S. 23.

⁴⁸ Ebd., S. 9.

⁴⁹ Ebd.

kollektiven Handeln als individueller Existenz- und gesellschaftlicher Lebensweise besteht. Dies betrifft grundsätzlich das *Alltagsleben* als genuin von der ‚Volkskunde‘ reklamiertem Fachgegenstand.⁵⁰

Politische Dimensionen einer ‚Volkskunde‘

Politische Dimensionen des Faches betreffen erstens seine Genese im Spannungsfeld von wissenschaftlichen und nationalstaatlichen hegemonialen Interessen, zweitens die Fachgegenstände und drittens die Beziehungen zwischen Fach und Gesellschaft, die politischen Dimensionen seiner Involverierung in gesellschaftliche Kontexte. Diese drei Aspekte sind dergestalt ineinander verwohen, dass sie sich nicht vereinzelt und isoliert beschreiben lassen. Auf den ersten Aspekt, die politischen Dimensionen der Entstehung des Faches, lässt sich über die vielseitige Aussage des Schweizer Volkskundlers Richard Weiss rekurrieren, der kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges schrieb: „Volkskundliches Interesse und volkskundliche Forschung erwuchs immer aus Kulturkrisen.“⁵¹ In der Zeit der Fachingründung im 19. Jahrhundert treffen wir auf eine von der Industriemoderne, den sozialen Bewegungen und neuen Gesellschaftsmodellen verunsicherte Gesellschaft. Aus ihr geht die ‚Volkskunde‘ als *Remedium* hervor, als eine modernitätskritische, palliative Kulturwissenschaft, die sich als Hüterin ländlicher Überlieferungen und Traditionen formiert und die sich mit ihren Gegenstandsbereichen dezidiert von jenen klassischen Kulturwissenschaften abhebt, die den Aufstieg des Bürgertums sekundieren: bildende Kunst, Literatur und Musik, Archäologie und Architektur. Diese neue ‚Volkskunde‘ bezog sich kaum auf das – soeben niedergeschlagene – auffröhreische ‚Volk‘ der 1830er- und 1840er-Revolutionen, sondern suchte, so Friedemann Schmoll, den idealisierten und pacifizierten „Raum historischer Erfahrungen [...] zur Bewältigung von Gegenwart und Zukunft“ zu revitalisieren; sie „wirktete in der Vergangenheit Rezeptionen zur Gesundung einer krisengeschüttelten und zukunftskeptischen Gesellschaft“⁵². Dieses Ethos lässt sich positiv als „funktionelle Leistung des Faches“⁵³ denken; aber man kann es auch kritisch deuten, als reaktionäre

⁵⁰ Vgl. grundlegend Ina-Maria Greverus: *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. München: Beck 1978.

⁵¹ Richard Weiss: *Volkskunde der Schweiz*. Zürich: Rentsch 1946, S. 53.

⁵² Friedemann Schmoll: Prognose oder Suggestion? Die Zulkunft, die Volkskunde und die Geisteswissenschaften. In: Hartmut Heller (Hrsg.): *Kulturrethologie zwischen Analyse und Prognose*. Berlin: Lit 2008, S. 73–83, hier S. 73.

⁵³ Ebd.

Gebärde des zutiefst verunsicherten Bürgertums, das sich über einen harmonisierenden Gründungsmythos eine eigene Kulturgeschichte bastelt, um seinen historisch jungen Anspruch als hegemoniale Gesellschaftsschicht zu legitimieren. Soziale Bewegungen, städtische, Unterschichten‘ die ‚Kehrseiten‘ der Kultur, die den marxistischen Begriff ‚Volkskultur‘ „als einer in vielerlei Hinsicht unterdrückten, verdrängten und beschädigten Dimension historischer Erfahrung“ hervorbrachten,⁵⁴ blieben in den ersten aktiven Jahrzehnten im toten Winkel des volkskundlichen Blicks. Der französische Anthropologe Michel de Certeau, der sich gemeinsam mit den Historikern Jacques Revel und Dominique Julia mit Entstehung und Geschichte des Folklorismus in Frankreich befasst hatte, bezeichnete die Vorliebe dieser Disziplin für das Verschwundene als Reiz einer „Schönheit des Toten“⁵⁵. Die Unterdrückung und Ausbeutung der ‚Unterschichten‘, so die radikale Position dieser Autoren, finde ihre Entsprechung in der *interpretativen Gewalt* der Folkloristen, die die politischen Dimensionen der ‚Volkskultur‘ ausradiere.⁵⁶ Die Beschwörung des Verschwundenen, die Ästhetisierung des Verschwindenden und der naive Realismus der Volkskunde insgesamt stellen sich aus heutiger Perspektive als ein Politikum dar. Sie werden zum hegemonial genutzten Stoff der Politik aufbereitet und einem Government über die breiten Massen‘ dienstbar. Politiker, Aktivisten und Funktionäre des in den 1920er Jahren aufkommenden Faschismus setzen diesen Stoff als ideologisches Garn ein, als kirtende Substranz des Eigenen – mit, wie wir heute wissen, mörderischen Folgen. Indem sie sich in Deutschland und Österreich als „Nationalsozialisten“ bezeichnen, rekurrieren sie auf ein politisches Projekt, das das ganze ‚Volk‘ sozial inkluidiert und nach außen hin verteidigt. Mit der Erforschung von Trachten und Bauformen, Liedgut und Erzählungen, Sachgütern und Gesinnungen – so harmlos unpolitisch, banal alltagskulturell und geringfügig in ihrer Reichweite diese Stoffe, ihre Erhebungen, Bearbeitungen und Ausstellungen auch sein mochten oder ihre volkskundlichen Bearbeiter_innen sich selbst verstehen wollten – wurden wirksame Genealogien eines höherwertig besseren, hellhäutigen, nicht fremdbeeinflussten mythischen Eigenen konstruiert. Zwei bis

drei Generationen an Fachvertreter_innen in den Institutionen der Volkskunde sind mit den bunten Fäden der Volkskultur und ihren Verwicklungen bis über Kriegsende und ‚Zusammenbruch‘ hinaus in höchst ambivalenter Weise versickt. Weiter- und Wiederbetätigungen nach 1945 wurden längst nicht an allen Orten aktiv gebrochen. Über die nachhaltigen und diskursiv verharmlosten personellen, institutionellen und thematischen Kontinuitäten in den Nachkriegsjahrzehnten wird auch heute noch oder wieder – auch quer durch Wikipedia und neuere Sammelbände hindurch – geschwiegen, nachdem immerhin die einschneidenden Gesellschaftstransformationen und Unruhen im Gefolge von 1968 für einige Zeit einen deutlichen Bruch der Selbstverständnisse erzeugt hatten. Pietät und Verpflichtung gegenüber den akademischen Vätern und Müttern, den regionalen Museumszionier_innen und die Entlastung durch die Aufarbeitung einiger weniger Fachkolleg_innen ließen Scham und Schuld – ‚Einmal muss doch Schluss sein!‘ – zu einer Gemengelage geraten, die in höchst erstaunlicher Weise sowohl ein Gedenken an die Opfer des Faschismus im eigenen Fach zu verhindern scheint als auch an jene des Widerstands durch Studierende, Forscher_innen, Mitarbeitende in Institutionen und Professoren aus den eigenen Reihen; nicht zu reden von der ausgebliebenden Würdigung der frühen nicht-völkischen Ansätze im Fach.

Nach 1968 war aus einem dezidiert sozialwissenschaftlichen Selbstverständnis der Facherneuerung heraus ein neues Commitment entstanden, das der Zeitgeist der Marburger⁵⁷ und der Frankfurter Schule in Dieter Kramers Feder einfließen ließ und seinen Überlegungen zum ‚Nutzen und Nachteil der Volkskunde‘ zugeführt hatte.⁵⁸ Die zeitgenössische Erkenntnis, dass es keine unpolitische Wissenschaft geben kann,⁵⁹ wurde zum Impuls, die Disziplin und ihren Namen als „Teil kritischer, die Gesellschaft humanisierender Sozialwissenschaften“⁶⁰ neu zu formatieren – als eine „emanzipatorische Wissenschaft“, die zu einer „Folgen bedenkende[n] kritische[n] Rationalität“ und einer die Gesellschaft

⁵⁴ Libuša Volbrachtova: Über Volkskultur, Politik und Identität. In: Utz Jeggle / Wolfgang Kaschuba / Gottfried Korf / Martin Scharfe et al. (Hrsg.): *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1986, S. 87–108, hier S. 93, in Anlehnung an Norbert Schindler: Spuren in die Geschichte der ‚anderen‘ Zivilisation. In: Ders. / Richard van Dümen (Hrsg.): *Völkerkultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Fischer 1984, S. 28–30.

⁵⁵ Michel de Certeau / Jacques Revel / Dominique Julia: La beauté du mort. In: Michel de Certeau: *La culture au plurIEL* [1974], hrsg. v. Luce Girard. Paris: Bourgois 1987, S. 45–72.

⁵⁶ Ebd., S. 67–68.

⁵⁷ Vgl. die Rezension von Oliver Römer zu Lothar Peter: *Die „Marburger Schule“: Geschichte, Probleme, Akteure*. Köln: Papryossa 2014. <https://soziopolis.de/lesen/buecher/artikel/1-peter-marx-an-die-uni/> (Zugriff am 12.05.2017).

⁵⁸ Vgl. Dieter Kramer: Wem nutzt Volkskunde? Vom Nutzen und Nachteil der Volkskunde. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 1 (1970), S. 1–16.

⁵⁹ Vgl. Marchart: *Die politische Differenz*, S. 124, siehe hierzu auch Kramer: Wem nutzt Volkskunde?, S. 5.

⁶⁰ Ebd., S. 7.

⁶¹ Ebd., S. 10.

verändernden humanitären Praxis beiträgt.⁶² Das neue Ethos des Faches attruierte dezidiert die umgangängliche reflexive gesellschaftliche Verantwortung;⁶³ es galt, Strukturen und Manipulationsprozesse „zu enthüllen und aufzuheben“, die eine Einschränkung der Freiheit der Entfaltung bedeuten⁶⁴.

Auch wenn diese Fragen, die etwa für das Marburger Institut für Europäische Ethnologie unter der Leitung von Ingeborg Weber-Kellermann, für das Frankfurter Institut für Kulturanthropologie unter der Leitung von Ina-Maria Greverus und für das Tübinger Institut für Empirische Kulturwissenschaft unter der Leitung von Hermann Bausinger richtungsweisend waren, nicht allerten in gleicher Intensität und Gewichtigkeit debattiert wurden, öffnete sich das Fach in der Folge neuen Feldern. Kaum eines von ihnen lässt sich als unpolitisch bezeichnen. Der Kanon der volkskulturnellen Sparten von Wörtern und Sachen: von Wohnen, Handwerken, Kleidung, Nahrung, Festen, Bräuchen und Liedern wurde von den einen in die technisierte Moderne⁶⁵ und von anderen in die marxistisch-strukturalistische Kulturgeschichte der „Unterschichten“⁶⁶ überführt. In der Fachliteratur, den Abschlussarbeiten und Museen hielt die kritische Sozialgeschichte Einzug,⁶⁷ eine „Heimatkunde des Nationalsozialismus“⁶⁸, ebenso die Arbeiterkulturforschung⁶⁹, Frauen- und Geschlechterforschung⁷⁰,

⁶² Marchart: *Die politische Differenz*, S. 4.

⁶³ Ebd., S. 4, 1.

⁶⁴ Ebd., S. 6, 11.

⁶⁵ Vgl. Hermann Bausinger: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer 1961.

⁶⁶ Vgl. Ingeborg Weber-Kellermann / Andreas C. Bimmer: *Einführung in die Volkskunde/ Europäische Ethnologie*. Tübingen: Metzler 1969.

⁶⁷ Vgl. u. a. Ingeborg Weber-Kellermann: *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974; Sigrid Jacobbeit / Wolfgang Jacobbeit: *Illustrierte Alltagsgeschichte des deutschen Volkes*, 2 Bde. Köln: Pahl-Rugenstein 1986; Wolfgang Kaschuba / Carola Lipp: *Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Tübingen: Verein für Volkskunde 1982; Helmut Paul Fiehauer: *Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten*, hrsg. v. Olaf Bockhorn / Reinhard Johler / Gertraud Liesenfeld. Wien: Institut für Volkskunde der Universität Wien 1987.

⁶⁸ Urt Jeggie (Hrsg.): *Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 1989.

⁶⁹ Vgl. u. a. Peter Assion (Hrsg.): *Transformationen der Arbeiterkultur*. Marburg: Jonas 1986.

⁷⁰ Vgl. die Tagungsbände der Kommission Frauenforschung in der dgf (u. a. Anita Bagus / Anne Blohm / Regine Brechthöft / Elke Eildam et al. (Hrsg.): *Rund um die Uhr. Frauenalltag in Stadt und Land zwischen Erwerbsarbeit, Erwerbslosigkeit und Hausarbeit*. Marburg: Jonas 1988).

Medienforschung⁷¹, kritische Fachgeschichte⁷², frühe Ansätze der demokratisierten Kulturmündlung⁷³, u. a. m. In ihnen ging es um die Aufarbeitung der Moderne, die sich nach 1989 zunehmend gesellschaftskritisch mit den Problemfeldern der späteren Moderne befasste. Es ging fortan um kritische Kulturanalysen in neu erblühten Feldern, die den Gesellschaftswandel aufgreifen: Es ging und geht heute – bei den Schülerinnen und Schülern der oben genannten Pionier_innen – um Europäisierungsprozesse und Grenztheorie, um komplexe Zugänge zu einer kritischen Stadtforschung, um Wissenschafts- und Technikforschung (STS), kritische Migrationsforschung, die *Anthropology of Policy* als Kulturanthropologie der politischen Felder und Programme, um Gender- und Queer-Studies, Gouvernementalitäts- und Sicherheitsforschung, die *Human Animal Studies*, um nur einige aktuelle Felder zu benennen.

Das Politische

in der zuvor identifizierten Bedeutung ist im Fach demnach nicht nur in je zettypischer Ausprägung und zunehmender Differenzierung präsent, sondern hatte sich in durchaus ambivalenter Weise geradezu als Impuls seiner Entstehung und Herausbildung erwiesen: zunächst das Politische im Ausgang des 19. Jahrhunderts als befriedendes Wissen und Antwort auf säkulare Krisensituationen, sodann die politische Opportunität „völkischen Wissens“ und ihre zentrale Funktion in der akademischen Institutionalisierung der 1930er Jahre, und schließlich – scheinbar kontradicth – den vorherigen Impulsarten – das Politische als Movens der sozialwissenschaftlichen Wende im Fach und Ausgang einer Entwicklung, durch die heute reflexiv und sensibel auf gesellschaftliche Krisen reagiert werden kann. Wolfgang Kaschuba bescheinigt der ehemaligen Volkskunde eine alte Anwendungsorientierung ihres Denkens und Wissens, einen „praxeologischen“, sogar „intervenierenden“ Zugang,⁷⁴

71 Vgl. u. a. Hans-Dieter Erlinger / Hans-Friedrich Foltin (Hrsg.): *Unterhaltung, Werbung, Zielgruppenprogramme*. München: Fink 1994. Die zentrale Bedeutung der medienwissenschaftlichen Forschung und Lehre von Hans-Friedrich Foltin für die Marburger Schule harrt noch der Aufarbeitung.

72 Vgl. u. a. Helge Gerndt (Hrsg.): *Volkskunde und Nationalsozialismus*. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde 1987; Wolfgang Jacobbeit / Hanniost Lixfeld / Olaf Bockhorn (Hrsg.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und der österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Wien / Köln / Weimar: Böhlau 1994.

73 Vgl. u. a. die Muster in Waldenbuch und Schramberg, das Hamburger Museum der Arbeit, das Neuenburger Ethnographiemuseum.

74 Wolfgang Kaschuba: Reflexion und Intervention. Zum Ethos volkskundlich-ethnologischer Forschung. In: Karl Braun / Claus-Marcus Dietrich / Christian Schönholz (Hrsg.): *Umbraubzeiten. Epistemologie und Methodologie in Selbstreflexion*. Marburg: Jonas 2012, S. 101–120, hier S. 103.

der freilich in den unterschiedlichsten Schattierungen aufzeigbar ist. Er reicht vom Postulat einer volkskundlichen Grundlagenforschung zu Händen der konservativ-nationalistischen Sozialpolitik im aufkommenden Nationalstaat des 19. Jahrhunderts, formuliert durch den Fachvater⁷³ und Nationalökonomen Wilhelm Heinrich Riehl,⁷⁴ über die Veruntreuung der Forschungen im „Nationalsozialismus“, als sich die Volkskunde maßgeblich an der Grundlagenforschung im Dienst der ideologischen Fundamente des NS-Staates beteiligt hatte⁷⁵, bis hin zu einer das Fach erneuernden sozialwissenschaftlichen Problemorientierung im Gefolge von 1968 und – in der Gegenwart einer allseits infiltrierten Ökonomisierung des Sozialen und Kulturellen – den Grazer Impulsen zur Formulierung einer „eingreifenden Wissenschaft“⁷⁶.

Diese reale Existenz des Faches in der Gegenwart leitet über zur Frage seiner Milieus in Wissenschaft und Politik, deren Grenzen immer wieder neu zur Verhandlung stehen. Welche Verknüpfungen zwischen Fach und Politik, Wissenschaft und Politik, zwischen Scholarship und Commitment,⁷⁸ tun sich aus einer heutigen Perspektive auf? Die genannten historischen Momente fordern zweifellos ohne das Ethos der unpolitischen, wertfreien Geisteswissenschaft⁷⁹ heraus, das einer „eingreifenden Wissenschaft“⁷⁷.

Diese reale Existenz des Faches in der Gegenwart leitet über zur Frage seiner Milieus in Wissenschaft und Politik, deren Grenzen immer wieder neu zur Verhandlung stehen. Welche Verknüpfungen zwischen Fach und Politik, Wissenschaft und Politik, zwischen Scholarship und Commitment,⁷⁸ tun sich aus einer heutigen Perspektive auf? Die genannten historischen Momente fordern zweifellos ohne das Ethos der unpolitischen, wertfreien Geisteswissenschaft⁷⁹ heraus, das einer „eingreifenden Wissenschaft“⁷⁷.

75 Vgl. Wilhelm Heinrich Riehl: Die Wissenschaft vom Volke als das Urkundenbuch der sozialen Politik. In: Ders.: *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, Bd. 2. Die bürgerliche Gesellschaft. Stuttgart: Cotta 1866, S. 20–41; siehe hierzu auch Herbert Freudenthal: *Die Wissenschaftstheorie der deutschen Volkskunde*. Hannover: Niedersächsischer Heimatabund 1955.

76 Vgl. hierzu in diesem Band auch den Beitrag von Ingo Schneider: Kultur als Argument und Mythos, S. 247.

77 Vgl. Elisabeth Katschnig-Fasch (Hrsg.): *Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus*. Wien: Löcker 2003; Laila Huber: De-Collage // wo steckt der Funke Poesie? Gedanken zu einer eingreifenden Kulturanthropologie. In: Tobias Schweiger / Jens Wierschönke (Hrsg.): *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*. Wien 2008, S. 25–40; Judith Laister: Für eine Anthropologie des Austauschens und Einmischens. In: Johannes Moser (Hrsg.): *Wissenschaft als Leidenschaft. Gedächtnischrift für Elisabeth Katschnig-Fasch*. München: Herbert Utz 2014, S. 165–174; Gerlinde Malli: Akademische Grenzgebiete. Gedanken über eine transgressive Wissenschaftspraxis. In: Ebd., S. 87–96; Johanna Rolshoven: Auseinandersetzung mit dringenden Gegenwartsfragen. Eine Hommage an Elisabeth Katschnig-Fasch. In: Dies. / Manfred Omaha (Hrsg.): *Ver-Arbeiten. Aufsätze und Skizzen zu gesellschaftlichen Umbrüchen in städtischen und ländlichen Räumen*. Marburg: Jonas 2014, S. 7–10.

78 Pierre Bourdieu: Pour un savoir engagé. (Un texte inédit de Pierre Bourdieu.) In: *Le Monde Diplomatique*, 02/2002. <https://www.monde-diplomatique.fr/2002/02/BOURDIEU/8602> (Zugriff am 10.05.2017); siehe auch Jean-Loup Amselle: *L'Anthropologie et la Politique*. Paris: Lignes 2012.

79 Vgl. hierzu die modernen ‚Gründungsmanifeste‘ der Geisteswissenschaften: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910], hrsg. v. Manfred Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970; Max Weber: *Der Sinn der „Wertfreiheit“*

in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft intensiv im sogenannten Positivismusstreit der 1960er Jahre neu verhandelt wurde⁸⁰ und das sich seinerseits in Abhängigkeit von der jeweiligen Regierungsform als höchst politisch entpuppt hatte. Das Postulat der Wertfreiheit gebietet der Wissenschaft, objektiv und neutral zu bleiben. Diese Auffassung von Wissenschaftlichkeit gründet, so Theo De Boer, in naturwissenschaftlichen und philosophischen Traditionen, die die Vernunft (*logos, ratio*) und rationales Wissen (*epistemē, scientia*) als das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen – des Veränderlichen zum Universalen – betrachten.⁸¹ Die Geisteswissenschaften haben dieses Verständnis immer wieder, besonders aber in Krisenzeiten, zu ihrer Selbstlegitimierung initiiert.

Angesichts der Herausforderungen, die das postkonstruktivistische 21. Jahrhundert an uns stellt, fragt sich zu Recht, ob eine solche kontemplative Auffassung von Wissenschaftsstand haben kann. Anders gefragt: Ist ein Ethos *denkbar*, eine wissenschaftliche Vernunft *vorstellbar*, die gerade den subjektiven Standpunkt, den „Alltagsverstand“⁸², wissenschaftlich tragfähig machen und dabei, als Ethos „interesseler Erkenntnis“⁸³, den Gefahren von Vorurteil und Partikularismus, von ideologischer Verblendung und schlechender Instrumentalisierung entgehen kann?⁸⁴ Sind auch hoch differenzierte, einer kritischen Semiotik oder sogar Ethnopsychanalyse verpflichtete Analysen vor den Gefahren des Apolitischen gefeit, etwa, wenn sie der politischen Zeitgenossenschaft des Betrachtungsgegenstandes ihren differenzierten analytischen Blick versagen und der subjektivisierte Blick ideologische Rahmungen verstellt?

80 Vgl. Theodor W. Adorno / Ralf Dahrendorf / Harald Pilot / Hans Albert et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* [1969]. Darmstadt: Luchterhand 1978; Herbert Keuth: *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteildiskussion und Positivismusstreit*. Tübingen: Mohr 1989.

81 Vgl. Theo de Boer: Desire, Distance, and Insight. In: Mieke Bal (Hrsg.): *The Practice of Cultural Analysis. Exposing Interdisciplinary Interpretation*. Stanford: Stanford UP 1999, S. 268–286, hier S. 271.

82 Ove Surter: Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 119,1–2 (2016), S. 41–70.

83 Jacques Bouveresse: Pierre Bourdieu. Wissenschaftler und Politik. In: Pierre Bourdieu: *Deutsch-französische Perspektiven*, hrsg. v. Catherine Colliot Théleïne / Etienne François / Gunter Gebauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 299–329, hier S. 323.

84 De Boer: Desire, Distance, and Insight, S. 272.

Was steht auf dem Spiel? In vielen Belangen ist das Fach gefällig geblieben, wenn nicht sogar wieder geworden. „Gefällig“ kann bei näherer Betrachtung nicht „harmlos“ bedeuten. De Certeau spricht von einer „aggressiven Bescheidenheit der Folkloristen“⁸⁵, Martin Scharfe geißelt ihre „Andacht zum Unbedeutenden“ und die selbst auferlegte „Bagatellprovinzialität“⁸⁶ der detaillierten Aufmerksamkeit für regionalisierte Veranstaltungen und Kleiderordnungen, für Weihnachtsmärkte, Liedgut, Gamsbarr- und Dirndl-Konjunktur, die den Stachel der Kultur nicht spüren möchten, ihn verdrängen. Die Heimatmuseen, die zur Beruhigung in unruhigen Zeiten ihre politisch gewünschte Rolle als Bastionen des Eigenen spielen, – unberührt von allem, Fremden in der Geschichte, von Transformation, Trauma und Trug – erzählen in einer Art „füte dans la pureté“⁸⁷ nach wie vor oder erneut die Geschichte: „So möchten wir gerne gewesen sein.“ Die Sprengkraft, die nach Scharfe in der „Beschreibung des Normalen“ liegt,⁸⁸ beunruhigt die soicherart schlafenden Fachzeuge nicht. Ihr Harmoniebedürfnis freilich ist keineswegs das Werk nur individueller Versäumnisse, sondern dasjenige politischer Interessen, gesellschaftlicher Zustände und Großwetterlagen. Und diese dürfen – auch das lehrt die Fachgeschichte – nicht länger der Gegenstandsbeobachtung außen vor bleiben. Vor zwanzig Jahren hatte Kaschuba, wie viele Jahre zuvor grundsätzlich Ina-Maria Greverus,⁸⁹ aufgezeigt, dass eine Kulturanalyse des Alltagslebens ihr Ziel verfehlt, wenn sie die Tatsache der Gesellschaft außer Betracht lässt.⁹⁰

Die Grazer Kulturanthropologin Elisabeth Katschnig-Fasch hat in ihren letzten Jahren die eine, aller Alltagskulturforschung vorangehende Frage zunehmend eindringlicher gestellt: „In welcher Gesellschaft leben wir?“⁹¹ Die Gesellschaftsanalyse in der Betrachtung kultureller Artikulationen zu ignorieren,

⁸⁵ De Certeau: *La culture au pluriel*, S. 60.

⁸⁶ Vgl. Martin Scharfe: Bagatellen [1985]. In: Ders.: *Signaturen der Kultur. Studien zum Alltag und zu seiner Erforschung*. Marburg: Jonas 2011, S. 35–57.

⁸⁷ Bourdieu: *Pour un savoir engagé*.

⁸⁸ Martin Scharfe: *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*. Darmstadt: WBG 1990.

⁸⁹ Vgl. Ina-Maria Greverus: *Geschichte und Gesellschaft*? In: *Geschichte und Gesellschaft* 21.1 (1995), S. 80–95; ders.: Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Ders. (Hrsg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin: Akademie 1995, S. 11–30.

⁹⁰ Elisabeth Katschnig-Fasch: In welcher Gesellschaft leben wir? <http://www.vol.at/2006/12/Katschnig-Fasch.pdf> (Zugriff am 10.02.2017).

⁹¹ Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus. Kultur statt Gesellschaft? In: *Geschichte und Gesellschaft* 21.1 (1995), S. 80–95; ders.: Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Ders. (Hrsg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin: Akademie 1995, S. 11–30.

hat sich in der Vergangenheit als unverantwortlich erwiesen und ist es heute noch. „Eine Ethnologie“, so Balandier, welche die gegenwärtige Situation ihrer Untersuchungsgegenstände ignoriert, pfeift auf die Welt, in der sie existiert.⁹² Wir leben in einer Gesellschaft, die Wissenschaft, selbst kritische Wissenschaft, einer Verwertungslogik unterstellt. Eine Verwertungslogik, die etwa alltägliche Praktiken als „Kulturerbe“ stillegt und jener de Certeau'schen „Schönheit des Toten“ erliegt, ist eine Strategie der Entpolitisierung und betrifft den an der Bezeichnung „Volkskunde“ klebenden Stoff und seine ideologischen Biegsamkeiten in besonderer Weise.

Wie haben wir uns zu diesem historischen und weiterhin gepflegten Fachnamen zu verhalten, welcher Auftrag, welche Dimensionen des Politischen scheinen vor dem diskutierten Hintergrund perspektivisch auf? In welchem Verhältnis zueinander stehen die Episteme einer Disziplin, die aufgrund ihrer quasizeitgenossenschaft stets gegebenen Gesellschaftlichkeit ständiger kritischer Observation bedürfen, ihr thematischer Fokus und das Selbstverständnis als Geisteswissenschaft, die – aus öffentlichen Mitteln bestritten – den Auftrag hat, zur „Lösung gesellschaftlicher Probleme“⁹³ beizutragen?⁹⁴ Sie will damit zu einer politischen Subjektivierung aller Bevölkerungsanteile beitragen, nicht nur, in anhaltender, bisweilen autoethnographischer Selbstbespiegelung, der Akteure und Akteurinnen einer nach wie vor mehrheitlich gut bestallten bürgerlichen Wissenschaft. Das Fach 2.1 legt seinen kulturanalytischen Fokus auf Ambivalenzen und Paradoxien und sollte – hören wir auf Beate Binder – ein „Ort produktiver Unruhestiftung“⁹⁵ bleiben, der in einem konstruktiven Spannungsvorhältnis zwischen „Gesellschafts- bzw. Wissenschaftskritik und wissenschaftliche(r) Reflexion“

⁹² Georges Balandier im Interview mit Gérard Dupuy: Le net explorateur. In: *Liberation*, 07.04.2001. http://www.libération.fr/portrait/2001/04/07/le-net-explorateur_360591 (Zugriff am 10.05.2017).

⁹³ Peter Fischer-Appelt / Johannes Berger: Kreuznacher Hochschulkonzept. Reformziele der Bundesassistentenkonferenz (Schriften der BAK 1). 2. Aufl. Bonn 1968. In: Peter Fischer-Appelt: *Die Universität als Kunstwerk. Beiträge aus techn. Jahrzehnten*. Hamburg: Reimer 2012, S. 11–40.

⁹⁴ Schmoll: Prognose oder Suggestion?, S. 4.

⁹⁵ Vgl. Beate Binder mit Bezug auf den Feminismus in dies.: Feminismus als Denk- und Handlungsräum, S. 41.

liegt.⁹⁶ „Der wissenschaftliche Beruf“, schreibt die Philosophin Jeanne Hersch, „enthebt niemanden seiner moralischen Verantwortung als Mensch [...].“⁹⁷ Nur ein häretischer Diskurs vermag es, die Produktion eines Ordnung bejahenden Common Sense aufzubrechen.⁹⁸ Bestinnen wir uns daher auf ein Ethos wider die „Gedankenlosigkeit“⁹⁹, um diesen Schlüsselbegriff Hannah Arendts aufzunehmen, den sie aus ihrer Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozess herausgefiltert hatte, und beginnen wir endlich – die politischen Verhältnisse der Gegenwart legen es nahe – die Grundlagen einer „Anthropologie d’Urgence“¹⁰⁰ ernst zu nehmen, zu der Marc Augé aufgerufen hatte: zu einer Kulturschaft, die, wenn demokratische und humanistische Interventionen wieder nötig werden,¹⁰¹ in der Lage ist, sich mit dem Notfall zu befassen, ohne zu warten, bis der Notfall Geschichte geworden ist.

Zur Spezifik des Politischen in der Empirischen Kulturwissenschaft

Klaus Schönberger

Der Titel dieses Bandes, *Dimensionen des Politischen*, weist auf die Möglichkeit verschiedener Kontexte hin, in denen das Politische aufgesucht und angetroffen werden kann. Aber was ist nun das Politische? Und in welcher Weise ist die akademische Disziplin, die de facto als *Post-Volkswunde* bezeichnet werden kann, selbst politisch oder in politische Angelegenheiten verwickelt?

Ist mit dem ‚Politischen‘ politisches Engagement – etwa in Form von Erklärungen, Wahlempfehlungen oder gar Politikberatung gemeint? Oder geht es um spezifische politische Themen, um eine „Anthropologie politischer Felder“¹⁰²? Inwiefern konstituiert sich *das* Politische durch Inhalte und inwiefern lässt sich von einer Spezifik des Politischen in der post-volkswirtschaftlichen Kulturwissenschaft überhaupt sprechen? Wenn ich die ‚politikwissenschaftliche Trias‘ der Dimensionen von Politik aus politischen Inhalten (*policy*), politischen Strukturen (*polity*) und politischen Prozessen (*politics*) zur Orientierung heranziehe,¹⁰³ wäre der Fokus in unserem Fach überwiegend auf der Ebene der Politics anzusiedeln, wo es um das konkrete Handgemeine der Artikulation, der Aushandlung und der Praktiken von Politik geht, obwohl es durchaus Berücksigungspunkte zum Aspekt der Polity gibt.

Zugleich wird häufig auf die Unterscheidung zwischen Politik und dem Politischen verwiesen. In der Begrifflichkeit von Chantal Mouffe wäre die Ebene

96 Binder: Feminismus als Denk- und Handlungstraum, S. 41.

97 Jeanne Hersch: *Die Hoffnung, Mensch zu sein* [1976]. Zürich: Benziger 1991, S. 120.

98 Vgl. Pierre Bourdieu: Beschreiben und Vorschreiben. Die Bedingungen der Möglichkeit politischer Wirkung und ihre Grenzen. In: Ders.: *Politik. Schriften zur politischen Ökonomie* 2., hrsg. v. Franz Schultheis / Stephan Egger. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013, S. 11–22, hier S. 13.

99 Vgl. Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [engl. 1964]. München, Zürich: Piper 1996, S. 57.

100 Augé: *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, S. 130.

101 Vgl. der in diesem Band nach Simone Egger (ebd., S. 357) zitierte Yanis Varoufakis: „Critical engagement is a form of praxis. But there comes a time when, to retain its relevance, critical thinking must transform itself into direct political action.“

1 Jens Adam / Astra Von der Hellen: Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder. In: Dies. (Hrsg.): *Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder*. Bielefeld: Transcript 2014, S. 7–32.

2 *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*, Bd. 2, hrsg. v. Dieter Nohlen / Rainer-Olaf Schultze. München: Beck 2000, S. 666, 668, 748.

Johanna Rolshoven / Ingo Schneider (Hrsg.)

Dimensionen des Politischen

Ansprüche und Herausforderungen
der Empirischen Kulturwissenschaft

Neofelis Verlag

Referate der 28. Österreichischen Volkskunderagung vom 25. bis 28. Mai 2016 in Graz.
Hrsg. in Koordination mit dem Österreichischen Fachverband für Volkskunde
und dem Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie
der Karl-Franzens-Universität Graz.

Mit freundlicher Unterstützung durch
die Universität Graz gedruckt.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Neofelis Verlag GmbH, Berlin
www.neofelis-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara
Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (fs/ae)
Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden
Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.
ISBN (Print): 978-3-95808-145-1
ISBN (PDF): 978-3-95808-187-1