Vom Erleben der Kultur

Autor(en): **Tschofen, Bernhard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **113 (2017)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-696758

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
113. Jahrgang (2017), Heft 1, S. 7–19

Vom Erleben der Kultur

BERNHARD TSCHOFEN

Abstract

Die hier veröffentlichte Zürcher Antrittsvorlesung für die *Professur für Populäre Kulturen mit Schwerpunkt Kulturwissenschaftliche Raumforschung* setzt sich zum Ziel, die Herausforderungen spätmoderner Kulturforschung einem überfachlichen Publikum näherzubringen. Ausgehend von einer kurzen Darstellung der Entwicklung des Kulturkonzepts der Volkskunde / Europäischen Ethnologie diskutiert der Beitrag Fragen einer akteurszentrierten ethnografischen Kulturforschung in den komplexen Alltagswelten der Gegenwart. Er will zeigen, dass eine auf körperliche und sinnliche Praktiken zielende ethnografische Kulturanalyse auch unter den Bedingungen von Globalität und technisch-medialen Umwelten Zugangsweisen jenseits einer Essentialisierung des Elementaren bieten kann. Dazu präsentiert er ausschnitthaft aktuelle Forschungen, in denen die Beziehungen zwischen Menschen und ihrer sozialen Umgebung, ihren Vorstellungswelten und je unterschiedlich situierten Alteritäten adressiert werden. Begegnungen mit Natur im Sport, mit Angeboten in Tourismus und Kulturerbe dienen dabei als Beispiele. Schliesslich versucht der Beitrag mit Blick auf die Parallelen zwischen ethnografischem Erkennen und alltäglichen Erlebnissen und Wahrnehmungen einen Ausblick auf die spezifischen Potenziale und Probleme der Arbeit in dem aus der Volkskunde hervorgegangenen Fach zu geben.

Warum (schon wieder) Kultur?

Warum Kultur? Warum schon wieder Kultur?[1] Das ist eine berechtigte Frage, die man sich sowohl aus der Innensicht des Fachs, das sich in Zürich «Populäre Kultu-

1 Antrittsvorlesung für die «Professur für Populäre Kulturen mit Schwerpunkt Kulturwissenschaftliche Raumforschung» in der Aula der Universität Zürich am 4. Mai 2015. Der mündliche Duktus der Vorlesung ist bei der Verschriftlichung soweit möglich beibehalten worden. Eine veränderte englische Version des Textes erschien als Tschofen, Bernhard: The Experience of Culture: Approaches to an Ethnography of the Immediate in Complex Relations. In: Narodna umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research 53/1 (2016), S. 133–144.

ren» nennt und als Empirische Kulturwissenschaft versteht, stellen darf als auch aus der Warte der näheren und ferneren Nachbarschaft. Anderen Fächern mag es gelegentlich etwas eigenartig erscheinen, wie viel in den Kulturwissenschaften von Kultur die Rede ist – als ob es nicht selbstverständlich wäre, wovon sie handeln. VeterinärInnen widmen ihre Antrittsvorlesungen auch nicht der Spezies an sich, MedizinerInnen nicht dem menschlichen Körper, JuristInnen selten dem Rechtsbegriff, und selbst SozialwissenschaftlerInnen mühen sich nicht immer wieder mit Definitionen von Gesellschaft ab, sondern zielen allenfalls auf spezifische Befunde ihrer Dynamiken – was dann zum Beispiel zu den bekannten Wortprägungen einer Erlebnis-, Risiko- oder Multioptionsgesellschaft führt. Im Fachzusammenhang, der in Zürich Populäre Kulturen heisst, gibt es diese Selbstverständlichkeit nicht, und der Grund dafür soll unter anderem Gegenstand dieser Vorlesung sein. Ihr Ziel ist es, damit auch Aussenstehenden etwas von unseren Erkenntnisinteressen und Zugangsweisen näherzubringen, anders gesagt: sie sollen erfahren, dass die Beschäftigung mit Alltagswelt und populärer Kultur nicht einfach ein Ausfluss persönlicher Neigungen ist, sondern dass das Involviertsein in die Themen und Denkstile, die wir untersuchen, immer Herausforderung und Chance zugleich sind. Denn wer sich mit den hier zu streifenden Themen wie Skikultur und Alpentourismus oder europäischen Käsespezialitäten beschäftigt, steht von aussen betrachtet immer ein wenig im Verdacht, auf Kosten der Distanz persönlichen Neigungen nachzugehen.

«Vom Erleben der Kultur» – der Titel zielt in etwas verharmlosender Tarnung auch auf einen disziplinären Diskurs, der hier eingangs zumindest grob skizziert sein sollte. Daher ist den folgenden Ausführungen der kurz gefasste Versuch voranzustellen, rund fünf Jahrzehnte der Entwicklung von Kulturwissenschaft und Kulturbegriff in nur wenigen Sätzen zu rekapitulieren.

In den *humanities* kommen noch weniger als in anderen Fächern Theorien nicht von ungefähr, sondern sie bilden immer objektive und subjektive Dynamiken in Gesellschaft und Kultur (auch in Literatur und Sprache et cetera) ab, reagieren somit auf die Veränderungen ihrer Gegenstände, mit denen sie sich wiederum selbst verändern.[2] Denn auch wissenschaftliches Denken und Arbeiten ist kulturell situiert und macht nicht alles zu allen Zeiten in gleicher Art denkbar. Mit der Öffnung der Gesellschaft in der Nachkriegszeit wird jene folgenreiche Erweiterung des Kulturbegriffs eingeleitet, die sowohl die *cultural studies* und ihre internationale Karriere ermöglicht hat als auch – mit Blick auf unsere Fächertradition – die Modernisierung der Volkskunde mit ihrem folgenreichen *shift* vom «Volk» zur «Kultur» und von der «Kunde» zur «Wissenschaft». Seither teilt sich das Fach in verschiedenen Nuancierungen jenes breite anthropologische Konzept von Kultur, das neben manchen neuen Kulturwissenschaften traditionellerweise weiten Teilen der Ethnologie und seit einigen Jahrzehnten zusehends auch einer zur Historischen Anthropologie erweiterten Geschichtswissenschaft eigen ist. Von älteren sozialwissenschaftlichen Verständnissen unterscheidet es sich vor allem darin,

2 Zur gesellschaftlichen Situiertheit volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Theoriebildung siehe v. a. Eggmann, Sabine: «Kultur»-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens. Bielefeld 2009.

dass es Kultur nicht auf einen funktionalen Überbau von Gesellschaft reduziert, sondern als Grundlage und zugleich Ausdruck der sozialen Welt fasst – als «andere Seite von Gesellschaft», wie das 1970 in der Tübinger Programmatik der Empirischen Kulturwissenschaft (der sogenannten EKW) noch salopp und einprägsam heissen durfte.[3]

Mit dieser Erweiterung hat sich das Fach nach dem Verlust seines auch politisch diskreditierten Gegenstands einerseits zwar das akademische Überleben nachhaltig gesichert, andererseits ein bald manifest werdendes Problem eingehandelt. Dieses liegt im Holismus des anthropologischen Konzepts von Kultur, das immer auch homogenisierende und damit ein- und ausschliessende Dimensionen besitzt – ganz im Sinn der alten Formel von *we and the others.* Nochmals kürzer: Der Konjunktur des Kulturkonzepts folgte bald eine von der Kritik der Repräsentation und des Kulturalismus befeuerte und (zum Glück!) nie mehr überwundene Krise mit einer Bandbreite an Reaktionen, die vom konsequenten Aufruf «writing against culture»[4] bis zu einem moderaten Auftrag zur Dauerreflexion von Kultur als Machtbegriff reicht. Wer Wachsamkeit signalisiert hatte, konnte sich so in einem Verständnis von «Kultur als Praxis» nochmals recht bequem einrichten, wie es in Anlehnung an Pierre Bourdieu in weiten Teilen der *humanities* zum Common Sense geworden war.[5]

Was damit verbunden ist – und dies betrifft nun sehr direkt die Jahre der akademischen Sozialisation unserer Generation –, ist eine konstruktivistische Grundhaltung, deren theoretisches Besteck im Wesentlichen vom französischen Poststrukturalismus diskurs- und praxistheoretischen Zuschnitts geliehen ist. Auch sie birgt ein Problem, denn so sehr sie in ihrer Perspektive auf *doing culture*[6] insistieren mag, so sehr geraten ihr dabei wesentliche Dimensionen alltäglicher Lebenswelt aus dem Blick. Zumal wenn wie in unseren spätmodernen komplexen Alltagen alles Denken und Handeln technisch-medial gerahmt ist und – wohl stärker noch als in den übersichtlicheren Ordnungen vergangener Generationen – unausweichlich auf institutionalisierte Wissensbestände Bezug nimmt,[7] dann endet die Kulturanalyse der Praxis nur allzu schnell bei der symbolischen Dimension von Kultur und verstellt sich so den Blick auf jene nichtintelligiblen Erfahrungen, die einen wesentlichen Teil unserer Teilhabe an der sozialen Welt ausmachen.

Es geht also um einen Widerspruch: Zum einen wird mit der Emphase auf *doing culture* seit Jahren verstärkt die Akteurs-, die Erfahrungsperspektive angemahnt,

3 Vgl. zur Diskussion der kulturalen Wende des Fachs v. a. Johler, Reinhard u. a. (Hg.): Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen (38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Tübingen 2011). Münster u. a. 2013.

4 Abu-Lughod, Lila: Writing Against Culture (1991). In: Ellen Lewin (Hg.): Feminist Anthropology. A Reader (Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology, 8). Malden 2006, S. 466–479.

5 Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1976.

6 Hörning, Karl H.; Reuter, Julia (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004.

7 Vgl. Rabinow, Paul; Marcus, George P.: Designs for an Anthropology of the Contemporary. Durham 2008.

zum anderen scheint die gleichzeitige Angst vor Essentialisierungen zusehends die Analysefähigkeit der Kulturwissenschaften einzuschränken. Anders gesagt, die Kardinalfrage von Struktur und Prozess, die Frage nach der Handlungsfähigkeit, ist immer wieder neu zu stellen – konzeptionelle Antwortangebote darauf sind zu befragen und vor allem auf die mikroperspektivische Empirie zu übertragen. Die skandinavische Ethnologie hat dazu neulich anregende Überlegungen zusammengestellt.[8]

Kultur als körperliche und sinnliche Praxis

‹Kultur erleben› heisst im Folgenden eben gerade nicht ‹Kultur leben› (im Sinn von *doing culture*), sondern es soll an ausgewählten Feldern gezeigt werden, wie Menschen in ihren Alltagen aktiv dem im weitesten Sinn Kulturellen begegnen. Dabei geht es im Anschluss an die mehr theoretischen Überlegungen[9] der Einleitung freilich nicht um die Rezeption der Kultur mit dem sprichwörtlichen grossen «K», des Geschehens in den Konzertsälen und Kunstmuseen dieser Welt, obwohl auch dieses ein Gegenstand der Populären Kulturen sein kann und wir in einem späteren Schritt einen kleinen Zwischenhalt im Museum einlegen werden.

Mein erstes Beispiel beziehe ich aus einem noch in Tübingen gemeinsam mit Archäologie und Zeitgeschichte eingeworbenen und von der *VolkswagenStiftung* 2011 bis 2014 geförderten Projekt zu *living history.* Wir sind dabei in verschiedenen Fallstudien der Frage nachgegangen, wie Menschen Geschichte praktizieren und vor allem über welche Techniken sie verfügen, sich diese mit Vergnügen und sozialem Nutzen anzueignen.[10] Das eigentlich Verblüffende an den Ergebnissen ist nicht, wie individuell die Aneignungen und vor allem Auslegungen geschichtsdidaktischer Angebote unterschiedlichen Partizipationsgrads erfolgen. Erstaunlich ist vielmehr, wie differenziert die Akteure ihren Körper als Medium der Erfahrung einsetzen und vor allem wie multisensual die damit verbundenen Praktiken sind. Sarah Willner, die im Rahmen dieses Projekts eine auch methodisch äusserst anregende Dissertation verfasst hat, zeigt zum Beispiel, wie die von ihr begleiteten Themenwandernden auf den Spuren der Gletschermumie Ötzi die physisch-materiellen Parallelen zum bronzezeitlichen Jäger und Wanderer zur eigenen Erfahrung leiblicher Präsenz nützen und damit Vorstellungen historischer Lebenswelten zu verinnerlichen suchen.[11] Der britische Archäologe Christopher Tilley, ein wichtiger Theoretiker der vom *University College London* (UCL) ausgehenden neueren *material culture studies,* hat das in seiner Phänomenologie der Landschaft als Konzept

8 Ehn, Billy; Löfgren, Orvar; Wilk, Richard: Exploring Everyday Life. Strategies for Ethnography and Cultural Analysis. Lanham 2015.

9 Vgl. Tschofen, Bernhard: Selbstbeschreibungen beschreiben? Zur Kulturanalyse des Kulturgebrauchs. In: Johler, Kultur_Kultur, S. 38–48.

10 Willner, Sarah; Koch, Georg; Samida, Stefanie (Hg.): Doing History. Performative Praktiken in der Geschichtskultur (Edition Historische Kulturwissenschaften, 1). Münster 2016.

11 Willner, Sarah: Geschichte en passant. Archäologisches Themenwandern in den Alpen als wissenskulturelle Praxis (Universität Tübingen, Diss., 2015). Münster 2017.

der *similar bodies*[12] beschrieben. Das ist ein, wie wir wissen, altes Denkbild, das aber in den säkularen Praktiken der boomenden geschichtskulturellen Angebote spezifische Formen dessen ermöglicht, was in der Wissensforschung im Anschluss an die ältere Phänomenologie der Wahrnehmung als *bodily knowledge* bezeichnet wird und das in körperlichen Praktiken aufgehobene Wissen meint.[13]

Ähnlichen Repertoires bin ich selbst bei der Wiederbeschäftigung mit einem meiner alten Arbeitsfelder, der historischen Zeugnisse populärer Bergbegeisterung, begegnet. Bei entsprechender Aufmerksamkeit für Äusserungen körperlicher ‹Sensationen› jenseits der Blickdominanz (die vielleicht mehr ein Problem der Forschung als eines der Quellen ist) lässt sich nämlich erkennen, wie routiniert und reflektiert etwa bereits im Alpintourismus des späten 19. Jahrhunderts die Sinne zur Erlebnissteigerung (oder für den Fall, dass die Eindrücke ‹zu viel› wurden: zur Erlebnismoderierung) eingesetzt wurden. Und dies nicht nur für die Aneignung der unvertrauten Umgebungen, sondern vor allem auch für die Begegnung mit «Land und Leuten» und den in ihren Lebensgewohnheiten repräsentierten Versprechungen an ein oftmals zivilisationsmüdes und kulturkritisch gestimmtes Bürgertum. Da wird gelauscht und gefühlt, am Gipfel gegen die unheimlichen Geräusche des Gletschers angesungen, da wird die ungewohnte Bewegung in ihrer Wirkung auf die Organe taxiert und da werden im Erleben regelrechte Proben einer unbekannten Geruchs- und Geschmackswelt gezogen.[14] Die lange gepflegte Fokussierung auf diskursive Konstruktionen von Natur und des Selbst in solchen Feldern hat uns mit neuen Einsichten zugleich den Blick auf den Anteil vorsprachlicher Erfahrungen verwehrt.

Das aus einem regionalen Forschungs- und Dokumentationsprojekt zur historischen Skikultur hervorgegangene Buch *Spuren*[15] wäre ein weiteres Beispiel dafür. Wir haben in unseren Forschungen festgestellt, dass bislang mit dem sport- und tourismusgeschichtlichen Fokus auf Bewegungstechniken einerseits und auf Infrastrukturen andererseits der Zugang zu wesentlichen Zusammenhängen zwischen sinnlich-körperlichem Erleben und den Imaginierungen des Wintersports als eines Programms moderner Selbstermächtigung verstellt geblieben ist. Um diese lange wirksamen «blinden Flecken» sichtbar zu machen, bedarf es der Berücksichtigung sowohl der elementaren Praktiken – quasi zwischen Tiefschneehang und Hüttengaudi – als auch der damit verbundenen Reflexionen in Bezug vor allem auf die natürliche Umwelt, auf die Dinge und den Körper als Medium des Sozialen.

Als historisch denkende Kulturwissenschaft führt das «Vielnamenfach», als das die Empirische Kulturwissenschaft[16] der Zürcher Populären Kulturen heute

12 Tilley, Christopher: The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology. Oxford, New York 2004, S. 29.

13 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.

14 Siehe dazu die Originaltexte und die Einführung in Tschofen, Bernhard: [3312] Piz Buin. Literarische Erkundungen 1865–2015. Bregenz 2015.

15 Dettling, Sabine; Tschofen, Bernhard: Spuren. Skikultur am Arlberg. Bregenz 2014.

16 Scheer, Monique u. a. (Hg.): Out of the Tower. Essays on Culture and Everyday Life (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 114). Tübingen 2013.

in Anlehnung an Gottfried Korff oftmals bezeichnet wird,[17] daher eine besondere Position in ihrem Pflichtenheft. Es handelt sich um eine Aufgabe, mit der sich ein grosses methodisches Potenzial verbindet: gewissermassen zwischen (gegenwartsorientierten) Sozial- und (historisch orientierten) Geisteswissenschaften positioniert, hat sie die Möglichkeit, aus der ethnografischen Gegenwartsanalyse abgeleitete Konzepte auf historische Wirklichkeitsausschnitte zu übertragen und damit zum Gegenstand einer auch historischen Ethnografie respektive akteurszentrierten Kulturanalyse zu machen. Wir treffen uns dabei zusehends mit den in den vergangenen Jahren intensivierten Bemühungen der Historischen Anthropologie, die Modellierungen des Sinneshaushalts nicht mehr länger als Verlustgeschichte,[18] sondern als vielfältig auf die Verhandlung sozialer Ordnungen und Orientierungen gerichtetes Kapitel der sozialen Welt zu verstehen.[19]

Was hier nur kurz umrissen werden kann, beschränkt sich – wie die Beispiele vielleicht suggerieren könnten – freilich nicht auf Tourismus- oder Heritagepraktiken, sondern verweist auf ein viel generelleres Muster der Popularkultur. Alle gern Fernsehenden (und auch solche, die mit Fernsehgeübten unter einem Dach leben) wissen, dass wir in solchen sozialen Situationen in der Lage sind, jenen «kognitiven Stil» zu mobilisieren, der – wie Kaspar Maase das einmal formuliert hat – «ohne spürbare Anstrengung, ohne lästige Konzentration, ohne aufwändige Mobilisierung von Wissensbeständen Fühlen und Denken auf physiologisch angenehm empfundene Weise anzuregen» [20] ermöglicht. Christine Hämmerling hat derartige Ansätze jüngst in ihrer Dissertation über den «Tatort als Mittler sozialer Positionierung» (sprich über «[g]eschmackliche Verortungen bei der Aneignung der TV-Krimireihe») weiterentwickelt. Vor allem beim Public Viewing spielen Gefühlsmanagement[21] und Atmosphärenarbeit beim Schauen eine wichtige Rolle. Wer zusammen schaut, fungiert als *emotional community*[22] im Sinn von Rosenwein und lässt durch Interaktion in der Gruppe eine Atmosphäre entstehen, «die den Erlebnischarakter der Sehsituation»[23] zu steigern vermag. Dies sind Techniken, die zumal dann an Bedeutung gewinnen, wenn Akteure in der Begegnung mit Kulturellem Unmittelbares und Mediales wechselseitig miteinander verknüpfen.

17 Korff, Gottfried: Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch der «Entnationalisierung». In: Sigrid Weigel, Birgit Erdle (Hg.): Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus. Zürich 1996, S. 403–434. Vgl. auch Bendix, Regina; Eggeling, Tatjana (Hg.): Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen, 19). Göttingen 2004.

18 Vgl. Howes, David (Hg): Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader. Oxford, New York 2005.

19 Vgl. v. a. Pink, Sarah: Doing Sensory Ethnography. London, Los Angeles 2010.

20 Maase, Kaspar: Das Recht der Gewöhnlichkeit. Über populäre Kultur (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 111). Tübingen 2011, S. 287.

21 Siehe dazu auch Hörisch, Jochen: Sich in Stimmung bringen. Über poetisches und mediales Mood-and-Mind-Management. In: Anna-Katharina Gisbertz (Hg.): Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie. Paderborn 2011, S. 33–43.

22 Rosenwein, Barbara: Worrying About Emotions in History. In: American Historical Review 107 (2002), S. 821–845, hier S. 842–843.

23 Hämmerling, Christine: Sonntags 20:15 Uhr – Tatort. Soziale Positionierungen eines Fernsehpublikums (Studien zur Kulturanthropologie / Europäischen Ethnologie, 5). Göttingen 2016, S. 132.

(An-)Ordnungen: Räume der Kultur

Der auch im Alltagsgebrauch oft verwendete Begriff der Atmosphäre, dessen kulturpraktische Dimension mit den oben skizzierten Praktiken angesprochen worden ist, deutet es bereits an: Wenn vom «Erleben der Kultur» die Rede ist, wird in der Alltagskultur damit zumeist ein konkreter Ort, werden besondere Räume assoziiert. Atmosphären wie Stimmungen werden dann mit einer räumlichen, häufig auch materiell gefassten Umgebungsqualität in eins gesetzt. Auch jenseits des alltagsweltlichen Raumbegriffs, der von der Annahme einer mehr oder weniger gegebenen Ordnung ausgeht, ist diese Dimension der sozialen Welt für die Kulturwissenschaft geradezu unumgänglich. Das hat vor allem zwei Gründe. Zum einen liegt es an einem traditionellen und bis heute in der Öffentlichkeit verbreiteten Kulturverständnis, nach dem Kultur im Raum geschieht und sowohl räumlich begrenzt als auch erfahrbar ist. Zum anderen ist der Raum in den letzten Jahren nach einer langen Zeit der «Raumvergessenheit» der Sozial- und Kulturwissenschaften zu einer zentralen Kategorie ihrer Analysen geworden.[24] Im Gegensatz zum populären Raumverstehen und auch zum Raum der Naturwissenschaften ist der Raum der sozialen Welt nicht absolut oder ein blosses Abstraktum, und er ist auch kein Container, der begrenzbare Wirklichkeiten verlässlich umgibt. Im Gegenteil, Raum als kulturelle Ordnung (besser wäre eigentlich der Begriff «Räumlichkeit») konstituiert sich immer nur im Verhältnis zu anderen Räumen, er ist also nicht absolut, sondern relational. Und er wird als relationaler Raum erst denkbar, wenn er in Beziehung zum Handeln gesetzt wird. Erst die historische und soziale Praxis konturiert ihn, lässt ihn durchaus materielle, unhintergehbare Wirklichkeit werden, aber immer nur in Relation zu anderen Räumen und vor allem auch zu den damit verbundenen Vorstellungen.

Tatsächlich ist die Beziehung zwischen kulturellem Erleben und Räumlichkeit eine doppelte, weil nämlich unser stets auf Vorstellungen rekurrierendes Handeln sowohl Räumlichkeit figuriert als auch durch die Objektivierungen dieser Ordnungen ermöglicht und begrenzt wird. Heiko Hausendorf und Wolfgang Kesselheim haben dies aus der Sicht der Interaktionslinguistik an dem akademischen Akteuren ‹räumlich› so nahen Beispiel universitärer Räume und ihrer Ausstattung erklärt. In den Wandelgängen und Hörsälen – und nicht zuletzt im festlichen Raum einer Universitätsaula – ist eine historische Wissenspraxis verfestigt, die bestimmte Formen des Sprechens und Zuhörens, der Interaktion zulässt und andere ausschliesst. Sie stellt also habituell etwas mit uns an, stellt uns in eine Anordnung hinein, die uns wissen lässt, was möglich ist respektive was zu tun ist, und Wahrnehmung und Handeln mit bestimmten Modi verbindet.[25]

24 Vgl. Soja, Edvard W.: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London 1989.

25 Hausendorf, Heiko; Kesselheim, Wolfgang: Die Lesbarkeit des Textes und die Benutzbarkeit der Architektur. Text- und interaktionslinguistische Überlegungen zur Raumanalyse. In: Heiko Hausendorf, Reinhold Schmitt, Wolfgang Kesselheim (Hg.): Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum. Tübingen 2016, S. 55–85.

An dieser Stelle ist nochmals auf das oben nur angeschnittene alltagsweltliche Raumdenken zurückzukommen. In verschiedenen Arbeiten zu Regionalität – zuletzt in einem eben abgeschlossenen Forschungsprojekt der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* zu «Geografischen Indikationen als cultural property»[26] – haben wir in den letzten Jahren neue Einblicke in Raumpolitiken und ihre Beziehungen zur alltagsweltlichen Erfahrung von Region gewonnen. Unsere vergleichenden Fallstudien über europäische Käsespezialitäten und damit zur Verwandlung behaupteten kulinarischen Erbes in kulturelles Eigentum – *cheese studies* gewissermassen – haben gezeigt, dass die Raumbeziehungen europäischer Käsespezialitäten keineswegs selbstverständlich sind, sondern als Produkt fortdauernder Aushandlungsprozesse zu begreifen sind. Zum *commodity heritage,* wie die italienisch-niederländische Anthropologin Cristina Grasseni solche Produkte nennt,[27] werden sie einerseits durch die Instrumente des Schutzes, andererseits durch die damit verbundenen Praktiken der Ein- und Ausgrenzung,[28] der narrativen Ausstattung und semantischen Differenzierung. Aber sie verfehlen ihre Wirkung nicht, weil sie den Beleg der Authentizität immer mit dem Versprechen einer besonders unmittelbaren Erfahrung einer im Raum aufgehobenen Tradition verbinden. Das reicht in der Schweiz bis hinein in eine als «moralische Ökonomie»[29] zu begreifende funktionale Verschränkung der Ballungszentren des Mittellands mit den Berggebieten und trägt wesentlich zu den dominanten Vorstellungen bei, die von diesen in der Öffentlichkeit kursieren. «Ist Bündner Kost die bessere Kost?», fragte im Februar 2015 beispielhaft der Zürcher *Tages-Anzeiger* und führte in einer Reihe von Beispielen vor, «dass die ‹Unterländer› tatsächlich darauf anspringen».[30] Essen und Trinken sind heute neben dem generellen Konsum von Landschaft in Sport und Tourismus wesentliche Achsen symbolischer Aushandlungen von Raumbeziehungen in der Populärkultur.

Dieses Denkbild der konsumierbaren Kultur und Alterität hat Italo Calvino in *Unter der Jaguar-Sonne,* einer seiner für eine Anthropologie der Sinne so anregenden und mit der Konvergenz der fünf Sinne spielenden Erzählungen, bereits in den 1980er-Jahren mit literarischer Eleganz erfasst: «Die wahre Reise, verstanden als Introjektion eines ‹Aussen›, das sich von unserer gewohnten Aussenwelt unterscheidet, impliziert eine totale Veränderung der Ernährungsweise, ein Verschlin-

26 May, Sarah u. a. (Hg.): Taste – Power – Tradition. Geographical Indications as Cultural Property (Studien zu Cultural Property, 10). Göttingen 2017; May, Sarah: Ausgezeichnet! Zur Konstituierung kulturellen Eigentums durch geografische Herkunftsangaben (Studien zu Cultural Property, 11). Göttingen 2017.

27 Grasseni, Cristina: Slow Food, Fast Genes: Timescapes of Authenticity and Innovation in the Anthropology of Food. In: Cambridge Anthropology 25/2 (2005), S. 79–94, hier S. 83. Vgl. auch Grasseni, Cristina: The Heritage Arena. Reinventing Cheese in the Italian Alps. New York 2016.

28 Vgl. Welz, Gisela: European Products. Making and Unmaking Heritage in Cyprus. Oxford, New York 2015.

29 Green, Joshua; Jenkins, Henry: The Moral Economy of Web 2.0. In: Jennifer Holt, Alisa Perren (Hg.): Media Industries. History, Theory and Method. Malden 2009, S. 213–225, hier S. 214.

30 Böniger, Daniel: Ist Bündner Kost die bessere Kost? In: Tages-Anzeiger, 27. 2. 2015: http://www.tagesanzeiger.ch/leben/essen-und-trinken/Ist-Buendner-Kost-die-bessere-Kost/story/10933785 (20. 2. 2017).

gen des besuchten Landes in seiner Fauna und Flora und seiner Kultur (wozu nicht nur die andersartigen Küchen- und Zubereitungsverfahren gehören, sondern auch der Gebrauch der andersartigen Instrumente, mit denen Körner zerstossen oder Suppen umgerührt werden), indem man es über die Lippen führt und durch die Speiseröhre hinabgleiten lässt, es sich also buchstäblich einverleibt. Dies ist die einzige Art zu reisen, die heutzutage noch einen Sinn hat, seit man alles, was es zu sehen gibt, auch im Fernsehen sehen kann, ohne sich aus dem Sessel zu rühren.»[31]

Was Calvino noch nicht wissen konnte, ist, wie selbstverständlich die gleichzeitige mediale Rahmung des Leiblichen einmal werden würde. Sinnliches Erleben etwa beim Essen und Trinken sind heute durch Bildpraktiken wie Selfies und soziale Medien über räumliche Distanzen hinweg individuell kommunizierbar und lassen damit beim Erleben auch andere Räume präsent sein. Was hier mit angesprochen ist, gehört zu den vielleicht wesentlichsten Herausforderungen einer Ethnografie der Gegenwart. Sie beherrschten auch nicht ohne Grund den biennalen Kongress der *Deutschen Gesellschaft für Volkskunde* (dgv) zur Thematik «Kulturen der Sinne», den das *Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft – Populäre Kulturen* im Juli 2015 in Zürich ausrichtete. Er vertiefte Fach- und interdisziplinäre Diskurse der vergangenen Jahre und trug vor allem dazu bei, das Anwachsen der Bedeutung technisch-medialer Umgebungen für das Alltagshandeln und besonders für die sinnliche Dimension des Kulturellen zu vermessen.[32]

Auf diesem Gebiet bleibt freilich noch viel zu tun, und ich möchte im Folgenden mögliche Forschungen und Felder vertiefender Einsichten wenigstens exemplarisch skizzieren. Für ein Verstehen des ‹Erlebens von Kultur› zu untersuchen ist etwa die Alltagsintegration von augmentierter Räumlichkeit als technisch-virtuelle Erweiterung unserer Handlungs- und Erfahrungsräume. Sie ist heute im Kontext von Spiel, Sport und Information selbstverständlich geworden, und wir bedienen uns als GamerInnen, Outdoor-SportlerInnen, MuseumsbesucherInnen – um nur drei beispielhafte Praxisfelder zu erwähnen – im Alltag zusehends solcher Techniken. Dabei interessiert sich eine empirische Kulturforschung vor allem für die Übergangszonen zwischen den längst nicht mehr dichotom zu denkenden virtuellen und realen Räumen und für die anzunehmende Koproduktion von Raum in technisch-medial erweiterten Umgebungen. Denn wir wissen bis dato sehr wenig darüber, wie Akteure mit den räumlichen Benutzbarkeitshinweisen umgehen, die zur Ermöglichung des Raumerlebens in verschiedenen Umwelten, vor allem aber zur Erweiterung und Intensivierung der Erfahrung bereitgehalten werden. Dafür sind nicht nur Repräsentationen (beispielsweise in der Form von Karten, digitalen Führern oder multimediabasierten Anwendungen) zu untersuchen, sondern vor allem die Art und Weise, wie dabei unterschiedliche Medien zusammengebracht und in die handelnde Praxis integriert werden. Eine zentrale Frage richtet sich

31 Calvino, Italo: Unter der Jaguar-Sonne. 3 Erzählungen. München 1987, S. 41–42.

32 Siehe dazu demnächst die Beiträge in Braun, Karl u. a. (Hg.): Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt (40. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Zürich 2015). Münster u. a. 2017 [im Druck].

somit auf die Übersetzungsvorgänge zwischen den Repräsentationen der *themed environments* und den individualisierten Konzeptionen solcher Räume.

Wissen und Praxis: Lebensweltliche Evidenz

Die obigen Ausführungen haben vorzuführen versucht, dass die Rede über Kultur in den Kulturwissenschaften nicht allein aufs sprichwörtliche grosse Ganze zielt, sondern im Gegenteil diese sonst unscharf bleibende zentrale Kategorie unseres Denkens und Arbeitens in der Konfrontation mit anderen analytischen Kategorien situativ zu schärfen versucht. Daher hatte hier – gerade mit Blick auf die Frage des Kulturerlebens – auch vom Raum die Rede zu sein, und daher hat sich mit der Kategorie des Wissens immer wieder eine weitere sowohl für die Arbeit in den Populären Kulturen und der «Kulturwissenschaftlichen Raumforschung» als auch für die Kulturwissenschaften insgesamt heute unverzichtbare Kategorie in die Argumentation gemischt. Den Hintergrund dafür bildet ein anthropologischer Wissensbegriff,[33] nach dem nicht allein die Weitergabe von Wissensbeständen als Interaktion zu verstehen ist, sondern auch deren Herstellung als von unterschiedlichen Akteuren (neben Menschen auch Dingen, Diskursen und Medien) gestalteter Prozess. Und er zielt damit vor allem mehr auf Praktiken – wie wir bereits gesehen haben: vor allem implizite – denn auf Residuen.

Ein all diese Dimensionen berührender Ort des Wissens – und zugleich des populären Vergnügens – ist das Museum mit seinen spezifischen in der bürgerlichen Moderne hervorgebrachten Modi des Zeigens und Erkennens. Hier fehlt der Raum für eine Genealogie der mit dem Museum und anderen Orten kultureller Anschauung verbundenen Wahrnehmungsweisen. Sie reicht – in einem Satz skizziert – von der ästhetischen Bildung der Aufklärungszeit über die Apodemik des 19. Jahrhunderts mit ihrer Emphase auf die Kulturtechniken historischen und ethnografischen Erlebens bis zu den Reformbewegungen der Jahrhundertwende, in denen die Ideen von Ganzheitlichkeit und sinnlichem Erkennen der Aufklärung fortleben und in denen praktische Erfahrungen zum Ausgangspunkt von Reflexion und Ermächtigung geworden sind. Solche Konzepte haben etwa über die frühe Heimatkunde und später über die Museumsreform die Felder historischen Wissenstransfers in nächster Umgebung unseres Fachs sehr unmittelbar berührt. Theoretische Positionen jener Zeit zeigen in eine ähnliche Richtung. Der Schweizer Begründer der modernen Kunstwissenschaft Heinrich Wölfflin fragte bereits 1886 in seiner Dissertation *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur:* «Wie ist es möglich, dass architektonische Formen Ausdruck eines Seelischen, einer Stimmung sein können?»[34] Und der Wiener Kunsthistoriker Alois Riegl machte Stimmung und lebensweltliche Einordung zu den Eckpfeilern seiner Denkmaltheorie, die zugleich eine Theorie der Begeisterung für das Historische an sich sein will.

33 Nach wie vor gültig formuliert bei Barth, Fredrik: An Anthropology of Knowledge. In: Current Anthropology 42/1 (2002), S. 1–18.

34 Wölfflin, Heinrich: Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur (Universität München, Phil. Diss., 1886). München 1886, hier S. 1.

Es geht also schon damals um Dinge in ihrer Beziehung zur Lebenswelt, um die bei Alois Riegl als «Stimmungswert» bezeichnete Strahlkraft des Historischen. Die Vorstellung von der Einordnung in universelle Ordnungen lasse den modernen Menschen, so Riegl, «im Denkmal ein Stück seines eigenen Lebens»[35] erkennen. Ähnliche Gedanken finden sich übrigens annähernd zeitgleich bei Georg Simmel, der von der seelischen Ganzheit spricht, in der die Vergangenheit und die Gegenwart in die Einheit ästhetischen Geniessens verschmelzen.[36]

Diese Beziehung – zwischen Erfahrung und eigenem Leben – herzustellen ist eine Kulturtechnik, die uns die Moderne auf vielerlei Weise gelehrt hat,[37] für die es Anleitungen gibt, die ihre medialen Repräsentationen kennt und die wir in Bezug auf Emotion und Kognition durch wiederholte Praxis beherrschen. Herstellung und Erfahrung von Evidenz sind dabei zentral. Wesentlich erscheint dafür der Aspekt der Performanz, also die Formen und Modi, etwas im Handeln zum Vorschein und zur Geltung zu bringen. Der Luzerner Historiker Valentin Groebner hat in diesem Zusammenhang die spätmodernen Modi im Umgang mit Geschichte treffend als «Postproduktion von Vergangenheit»[38] bezeichnet.

Die Fähigkeit solche Erfahrungen herbeizuführen macht auch zeitgenössische Akteure zu Experten des Authentischen – kompetent in der Beherrschung zumal der Körper- und Wahrnehmungstechniken, die atmosphärische Kontexte evident werden lassen. Benno Gammerl und Monique Scheer haben für diese Kompetenz vor einiger Zeit den Begriff der *emotional styles*[39] vorgeschlagen. Er fasst als emotionale Stile unterschiedliche Modi des Denkens über, Kultivierens von, Umgehens mit und des Ausdrucks von Gefühlen – ein Konzept, verwandt der Bourdieu'schen Habitustheorie, aber fokussiert auf Haushalt und Handeln in Bezug auf Emotionen.[40] Ich denke, dass sich dieses Konzept durchaus fruchtbar machen lässt für das ‹Gefühlswissen des Kulturellen›, um das einmal ganz vage zu formulieren. ‹Gefühlswissen des Kulturellen› spielt darauf an, dass die Vorstellungen und Erfahrungen weitgehend implizit bleiben, also der Dimension des *tacit knowledge* zuzurechnen sind. Gleichzeitig ist solches Wissen in hohem Mass situativ, es schreibt sich nicht nur in Körper ein, sondern liegt in den Beziehungen, welche diese mit ihrer materiellen und medial vermittelten Umwelt eingehen.

Wissenszirkulation in den Feldern der Kultur bezieht sich mithin nicht nur auf Transferbeziehungen zwischen Theorie und Praxis, zwischen Akademie und unterschiedlichen Öffentlichkeiten. Sie berührt darüber hinaus die Assoziierungen –

35 Riegl, Alois: Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung. Wien, Leipzig 1903, S. 24.

36 Simmel, Georg: Rembrandtstudie. In: LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur 5/1 (1914/15), S. 1–32.

37 Vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich: Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur. München 2011.

38 Groebner, Valentin: Touristischer Geschichtsgebrauch. Über einige Merkmale neuer Vergangenheiten im 20. und 21. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 296 (2013), S. 408–428.

39 Gammerl, Benno: Emotional Styles – Concepts and Challenges. In: Rethinking History 16/2 (2012), S. 161–175.

40 Vgl. Scheer, Monique: Are Emotions a Kind of Practice (and What is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion. In: History and Theory 51/2 (2012), S. 193–220.

assemblages im Sinn einer erweiterten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) – zwischen menschlicher Physis und der materiellen und räumlichen Umwelt[41] und ist damit heuristisch nur in dieser wechselseitigen Dynamik und in situativen Formationen zu erfassen.[42] Die Kopräsenz von Akteuren und nichtmenschlichen Aktanten – sei es im historischen Spiel, in der aufbereiteten Kulturerbe-Stätte oder im Museum – gestaltet Erfahrung und lässt uns auf diese Weise implizites, in den Orten und Handlungen liegendes Wissen aneignen. Das Erleben der Kultur im alltagsweltlichen Zuschnitt lässt sich also mit dem amerikanischen Philosophen und Wissenschaftshistoriker Don Ihde als «materielle Hermeneutik»[43] begreifen, in der immer auch Dinge und Orte an der Ko-Konstituierung von Erkenntnis beteiligt sind.

Ausblick: Ethnografisches Erkennen und alltägliches Erleben

In den vorausgehenden Ausführungen ist bewusst keine scharfe Trennlinie zwischen alltäglichen und institutionalisierten, zwischen populären und szientifischen Wissenspraktiken gezogen worden. Im Gegenteil habe ich sie zu verwischen versucht. Dies geschieht nicht nur aus Respekt vor der Expertise der Vielen und mit Blick auf Entgrenzungsprozesse in unserer Wissensgesellschaft, sondern soll auch auf eine spezifische epistemische Konstellation hinweisen. Unser Fach ist mehr als andere Fächer mit seinem Gegenstand verwoben, nicht nur weil wir mit den von uns untersuchten «Kulturen» die Herkunft unseres Denkens teilen,[44] sondern auch weil für unsere Empirien alltagsnahe Praktiken eine wichtige Rolle spielen und umgekehrt. Es geht also nicht nur darum, die Alltagswelten zu verstehen, in denen sich Menschen bewegen, sondern auch um ein Verständnis der Voraussetzungen und Wirkungen unserer ethnografischen Wissensproduktion. Wie die KonsumentInnen von Kultur (eine Wendung, die ich bislang vermieden habe) suchen wir in unserem Erkenntnisprozess nach dem Signifikanten, das heisst mithin nach eindrücklichen Begegnungen und Erfahrungen. Das ist nicht nur unvermeidlich, sondern sogar notwendig und involviert uns selbst mit unserem Körper als einem Medium der Erfahrung in solche Vorgänge. Die britisch-australische Anthropologin Sarah Pink hat dafür die bis dato konsequentesten methodologischen Überlegungen vorgelegt.[45]

Vielleicht lässt sich dies abschliessend an einem oben nicht zu Ende geführten Verweis verdeutlichen? Die an die «neue Ästhetik» des Kultur- und Technikphilo-

41 Vgl. Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M. 1995.

42 Ong, Aihwa; Collier, Stephen (Hg.): Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems. Malden 2010.

43 Ihde, Don: More Material Hermeneutics. In: Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society. München, Wien 2005, S. 341–350.

44 Vgl. Tschofen, Bernhard: On Everyday Life: Fates of the Obvious in European Ethnology. In: Scheer u. a., Tower (Anm. 16), S. 72–83.

45 Pink, Sarah: Principles for Doing Sensory Ethnography: Perception, Place, Knowing, and Imagination. In: Pink, Doing (Anm. 19), S. 23–43.

sophen Gernot Böhme anschliessende verstärkte Rede von «Atmosphären»[46] hat auch für die empirisch arbeitenden Kulturwissenschaften etwas Verlockendes. Es handelt sich dabei jedoch, wie wir immer häufiger feststellen müssen, um ein zwar theoretisch überzeugendes Konzept, das aber schwer operationalisierbar ist und noch dazu an Bedeutung verliert, wenn man in höher aufgelöster empirischer Arbeit nach den Praxisdimensionen zu fragen beginnt. Anders und nun ganz kurz gesagt: will sich eine Kulturanalyse des Alltags nicht auf Repräsentationen, symbolische Formen und verstandesmässige Praktiken beschränken, wird sie nicht um eine Schärfung gerade jener Konzepte und Methoden herumkommen, die phänomenologische und praxeologische Zugangsweisen produktiv zu verbinden wissen, um so die oftmals diffus bleibenden Konzepte spätmoderner Kulturtheorie konkreter und vor allem methodisch zugänglicher zu gestalten.

Damit verknüpfen sich für die empirische Kulturforschung und ethnografische Kulturanalyse aktuell wichtige Herausforderungen, nicht nur für die Forschung, sondern besonders auch in der Lehre. Diese treten nicht zuletzt dann in den Vordergrund, wenn unser Fach wie in Zürich seit 2014 am *Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft* (ISEK) in einem überfachlichen Verbund betrieben wird. Und sie erweisen sich nicht nur als epistemische Herausforderung, sondern auch als Ausdruck einer sich verändernden Fachlandschaft, wie sie gerade mit den Bologna-Reformen unzweifelhaft verbunden ist. Damit wird der Methodenkompetenz und besonders der Methodenreflexion in der Ausbildung und im Selbstverständnis der Fächer künftig eine gesteigerte Bedeutung zukommen. Diese Reflexion ist zentral für die Vernetzung und komplementäre Profilierung disziplinärer Selbstverständnisse sowohl nach innen (also im Sinn der im Institut zusammenlaufenden Fächertraditionen) als auch nach aussen, etwa in Richtung der für die Forschung immer bedeutender werdenden interdisziplinären Arbeitszusammenhänge. Denn in einer in Bewegung geratenen Fächerlandschaft liegt vielleicht neben der kulturtheoretischen Sonderstellung der *manifold anthropologies* der Atout der aus der Volkskunde hervorgegangenen Kulturforschung gerade und nach wie vor in ihrem alltagsempirischen Zuschnitt. Ihn weiterzuentwickeln wird uns auch in den kommenden Jahren beschäftigen, und der Erfolg unserer Bemühungen wird nicht zuletzt in der Balance zwischen interdisziplinärer Öffnung und disziplinärer Schärfung liegen. Den Raum für solche Aushandlungen gilt es dabei immer wieder neu zu vermessen.

46 Böhme, Gernot: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1995.