

Verflechtungen zwischen Milieus : eine Skizze

Autor(en): **Kramer, Dieter**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **115 (2019)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-846922>

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.

Verflechtungen zwischen Milieus

Eine Skizze

DIETER KRAMER

Abstract

Verflechtungen von sozialkulturellen Milieus sind mit verantwortlich dafür, dass eine Gesellschaft als Einheit empfunden werden kann. Menschen, die in einem Territorium zusammenleben, müssen miteinander kommunizieren und dafür Regeln entwickeln, auch wenn sie sich unterschiedlichen Klassen, Milieus oder Schichten zugehörig fühlen. Insbesondere ist das wichtig bei der gemeinschaftlichen Nutzung von Ressourcen und Infrastruktur für den Naturstoffwechsel (die Gewinnung der überlebensnotwendigen Güter). Geteilte Symbolwelten, Werte und Standards sind dabei unverzichtbar. Herausgefordert durch den Milieudeterminismus von Didier Eribon, angeregt von der Kulturtheorie von Andreas Reckwitz, ermutigt durch Daniel Schläppi und seine Forschungen *Von der Allmende zur Share Economy* (2018), geht es um eine Skizze, die an die Chancen der europäischen Ethnologie erinnern soll. Die von Eribon gebrauchte Unterscheidung zwischen «legitimer» und «populärer» Kultur (in der deutschen Übersetzung) wird relativiert, wenn zusammen mit der Dialektik von Herr und Knecht die wechselseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Milieus hervorgehoben werden und der lebensweltliche Zusammenhang der populären Kultur mit dem Naturstoffwechsel erkennbar wird (wie im «lokalen Wissen»).

Keywords: Eribon and the determination of social environment, «popular» and «high» culture, local knowledge, processual culture

Milieudeterminismus oder Kulturprozesse

Die zwei ins Deutsche übertragenen Bücher Didier Eribons¹ wurden erstaunlich aufmerksam, aber unkritisch wahrgenommen (diese Rezeption im deutschsprachigen Raum ist Anlass der folgenden Überlegungen, deshalb gehe ich weder auf

1 Eribon, Didier: *Rückkehr nach Reims*. Berlin 2016; Eribon, Didier: *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*. Aus dem Französischen von Gabriele Haefs. Berlin 2017 (frz. 2013).

den französischen Text noch auf die Rezeption anderswo ein). In der deutschen Übersetzung unterstellt Eribon, dass die Gesellschaft «definiert, was die Individuen sind und werden».² Diese Formel unterscheidet sich kaum von der These eines genetischen Erbes. Es ist eine mechanistische soziologische These, die so viel von dem ausklammert, was im realen Alltagsleben eine Rolle spielt.

Einst hat man den Vertretern des marxistischen historischen Materialismus vorgeworfen, dass sie leichtsinnigerweise Gesetze der Geschichte konstruierten. Ebendies tut Eribon, wenn er (so die Übersetzung) von sozialen Automatismen, «statistischem Schicksal» oder «gesellschaftlicher Schicksalhaftigkeit» redet.³ Spekulativ werden die «Geheimnisse der sozialen Magie» bemüht.⁴ Es überrascht, dass ein als Soziologe bezeichneter Theoretiker eine solch krude Vorstellung von einem «sozialen Determinismus» präsentiert.⁵

Da muss eine Kulturwissenschaft wie die europäische Ethnologie Bedenken anmelden. Sie war selbst Versuchungen zur Essenzialisierung der kulturellen Unterschiede immer wieder ausgesetzt: Als staatswissenschaftlich motivierte kameralistische Wissenschaft war sie bis ins 19. Jahrhundert hinein bemüht, Kollektivsingulare zu Nationen oder Regionen («Stämmen») mit Leben zu füllen.⁶ Der als ihr wissenschaftlicher Begründer gern gefeierte Wilhelm Heinrich Riehl instrumentalisierte sie für seine ständestaatliche politische Programmatik.⁷ Später wird die in Anlehnung an Georg Friedrich Hegel als Theoriezugang verstandene Unterscheidung von «vulgus in populo»,⁸ die Klassengesellschaft bestätigend, durch Theoretiker wie Adolf Spamer und seine «psychologisierende» Theorie relativiert, weil angebliche «primitive» Elemente auch bei den Eliten vorhanden sind.

In der Erforschung des «eigentlichen Volkes», gleichgesetzt mit der «volksthümlichen Unterschicht», die, in einem «urwüchsigen Geisteszustand» verharrend, eine «primitive Lebensführung» mit «primitivem Wirtschaftsbetrieb» aufrechterhalten habe, meinte Michael Haberlandt, die «Naturform»⁹ und damit die allen europäischen Völkern gemeinsame Kulturgrundstufe darstellen zu können. Ohne den Ausdruck «Vulgus» zu verwenden, konstruiert Michael Haberlandt damit wie Eduard Hoffmann-Krayer eine Teilung der Bevölkerung. Immer wird dabei der Unterschied zwischen Eliten und Nichteliten bestätigt. Dies geschieht auch, wenn Hans Naumann, die elitäre These von Hoffmann-Krayer «Volk produziert nicht, es reproduziert nur» fortsetzend, primitives Gemeinschaftsgut und gesunkenes Kulturgut der Eliten unterscheidet.¹⁰

2 Eribon 2017 (Anm. 1), S. 31.

3 Eribon 2016 (Anm. 1), S. 81 und 107; Eribon 2017 (Anm. 1), S. 11.

4 Eribon 2017 (Anm. 1), S. 11.

5 Ebd., S. 53.

6 Hartmann, Andreas: Die Anfänge der Volkskunde. In: Rolf W. Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin 2001, S. 9–30, hier S. 12.

7 Sievers, Kai Detlev: Volkskundliche Fragestellungen im 19. Jahrhundert. In: Brednich (Anm. 6), S. 31–52, hier S. 35.

8 Zu Hegel siehe Kramer, Dieter: Kulturprozesse und Gemeinschaftsbildung. Eine Skizze. In: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Nr. 118, Frankfurt am Main, Juni 2019, S. 161–174.

9 Haberlandt, Michael: Zum Beginn. In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 1 (1895), S. 1.

10 Jeggle, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich (Anm. 6), S. 53–76, hier S. 59.

Man hat später von «determinierenden Lebensbedingungen» gesprochen, nie aber werden sie als Gesetzmässigkeiten interpretiert, sondern nur als Trends, abhängig von eingeschlagenen Pfaden (denn Richtungsentscheidungen spielen immer eine Rolle) und immer Kontingenz ermöglichend (wenn es die nicht gäbe, hätte nie eine Arbeiterbewegung entstehen können). Forschergenerationen haben in Volkskunde und europäischer Ethnologie daran gearbeitet, von essenzialisierenden Zuschreibungen von «Volkscharakter», «bäuerlichem Wesen», regionalen (stammhaften), ethnischen oder rassischen «Wesenheiten» oder «Verhaltensgesetzlichkeiten» abzukommen und die Prozessualität des kulturellen Lebens zu analysieren. Wilhelm Fraenger hat dies exemplarisch an «Volksbilderbogen» und ihren barocken Vorbildern gezeigt,¹¹ Hans Moser und Karl Sigismund Kramer (mit mir weder verwandt noch verschwägert) haben mithilfe historischer Archivforschung den Weg geebnet zu einer empirischen Alltagswissenschaft, die sich auch der Gegenwart zuwenden kann.¹²

Als «richtungweisende Veröffentlichung»¹³ wurde in Österreich gern Leopold Schmidt und sein Buch *Die Volkskunde als Geisteswissenschaft* mit der Beschreibung des Faches als «Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen» hervorgehoben.¹⁴ Er wollte darin diese Wissenschaft «selbstbewußt in den Reigen der kulturwissenschaftlichen Disziplinen positionieren» (Schmidt). «Tatsächlich prägte die Schmidt'sche Fachdefinition [...] für lange Zeit das öffentliche Bild der österreichischen Volkskunde, wurde auch von vielen Fachvertretern bei allen Differenzierungsversuchen zum Teil wortwörtlich übernommen [...] und beeindruckt zweifellos durch ihren sachlich-nüchternen Tenor und die ihr implizite Distanz zu einem politisch belasteten Volksbegriff.»¹⁵

«Das, was es für Schmidt zu beweisen galt, war die Existenz (quasi geschlossener), als geschichtslos begriffener und so absolut gesetzter kultureller Ordnungssysteme, damit auch die (These von der kulturellen Totaldeterminiertheit des Menschen) und die Überzeugung, daß die geschichtliche Einmaligkeit des Individuums vor dem konservativen Zwang tradierter Kulturmechanismen mit Notwendigkeit kapituliert.»¹⁶

11 Fraenger, Wilhelm: Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen. In: Jahrbuch für Historische Volkskunde II (1926), S. 126–173.

12 Jeggle (Anm. 10), S. 68.

13 Moser, Hans: Gedanken zur heutigen Volkskunde. Ihre Situation, ihre Problematik, ihre Aufgaben. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1954, S. 204–238, hier S. 210.

14 Koren, Hanns: Geleitwort. In: Klaus Beitzl (Hg.): Volkskunde. Fakten und Analysen. Festgabe für Leopold Schmidt zum 60. Geburtstag (Sonderschriften des Vereins für Volkskunde in Wien, 2), Wien 1972, S. 1, siehe Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hg. von Wolfgang Jacobeit, Hannjost Lixfeld, Olaf Bockhorn in Zusammenarbeit mit James R. Dow. Wien, Köln, Weimar 1994, S. 610.

15 Volkskunde in Österreich. Bausteine zu Geschichte, Methoden und Themenfeldern einer Ethnologia Austriaca. (Hg.): Olaf Bockhorn, Helmut Eeberhart, Dorothea Jo. Peter. CD-Publikation. Österreichischer Fachverband für Volkskunde. Innsbruck 2011. Darin: Nikitsch, Herbert: Volkskunde in Österreich nach 1945, S. 39–73, hier S. 46.

16 Liesenfeld, Gertraud; Nikitsch, Herbert: Neubeginn und verfehlte Sachlichkeit. Zur Volkskunde Leopold Schmidts. In: Völkische Wissenschaft (Anm. 14), S. 603–616, hier S. 610; siehe Greverus, Ina-Maria: Kulturelle Ordnung. In: Beitzl (Anm. 14), S. 6–13.

Dass die Strukturen des «Lebens in überlieferten Ordnungen» irgendwann einmal entstanden sein müssen und sich entsprechend verändern können, das wird bei Leopold Schmidt nicht nachdrücklich thematisiert. Die genannten historisch-archivalischen Forschungen von Karl-Sigismund Kramer und Hans Moser, ferner der empirisch und historisch gestützte analytische Funktionalismus von Richard Weiss¹⁷ ebenso wie die Studien von Arnold Niederer¹⁸ und Rudolf Braun¹⁹ haben Wege beschritten, Kultur als Prozess zu verstehen, bei dem die Lebensverhältnisse *prägend und geprägt* beteiligt sind. Auch Günter Wiegelmann²⁰ hat vorgeschlagen, die europäische Ethnologie als eine auf Kulturprozesse orientierte und spezialisierte Wissenschaft zu verstehen.

Innovationen sind für Wiegelmann «Bündelungen von kulturellen Prozessen», bei denen auch «Objektivierungen als Indikatoren einbezogen werden können».²¹ Ein «vielschichtiges Ineinander verschiedener kultureller Prozesse»²² ist für Wiegelmann entscheidend, und das benennt viel später auch Andreas Reckwitz (siehe unten). Das ist weit entfernt von Eribon, denn gefragt wird nach den Einzelheiten und der empirischen Belegbarkeit. Mit seinen Überlegungen zu dem Zusammenhang zwischen Wirtschaftslagen und kulturellem Verhalten hat Wiegelmann dazu beigetragen, kulturelle Abläufe konsequent historisch und prozessual zu verstehen. Damit steht er in der Tradition der Kulturraumforschung in Bonn von Franz Steinbach und anderen, bei denen die Ideologeme von «stammhaften» oder «völkischen» Wesenheiten überflüssig wurden, weil Herrschaft, Verkehr und Ökonomie als prägende Elemente gewichtet wurden.²³ Inzwischen gibt es neue und andere Diskussionslinien in der europäischen Ethnologie,²⁴ aber diese älteren sind für Fragen der Analyse aktueller sozialkultureller Beziehungen wichtig geblieben.

- 17 Weiss, Richard: *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*. Erlenbach-Zürich 1946, 3., unveränderte Auflage Zürich, Schwäbisch Hall 1984.
- 18 Niederer, Arnold: *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel*. Bern, Stuttgart, Wien 1993; Niederer, Arnold: *Interfamiliäre und intrafamiliäre Kooperation* In: *In memoriam António Jorge Dias*. Lissabon 1974, S. 359–367.
- 19 Braun, Rudolf: *Die Veränderungen der Lebensformen in einem ländlichen Industriegebiet vor 1800 (Zürcher Oberland) (Industrialisierung und Volksleben, 1)*. Erlenbach, Stuttgart 1960; Braun, Rudolf: *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet (Zürcher Oberland) unter Einwirkung des Maschinen- und Fabrikwesens im 19. und 20. Jahrhundert (Industrialisierung und Volksleben, 2)*. Winterthur, Erlenbach, Stuttgart 1965.
- 20 Wiegelmann, Günter: *Theoretische Konzepte der europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle*. Münster 1990. Siehe Kramer, Dieter: *Kultur und Regeln. Bemerkungen zu Günter Wiegelmanns theoretischen Konzepten*. In: *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, N. F. 30 (1993), S. 145–152. Auch in: *Wiegelmann, Günter: Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie*. 2., erweiterte Auflage. Münster 1995, S. 242–249.
- 21 Wiegelmann 1990 (Anm. 20), S. 64. Vgl. Fielhauer, Helmut Paul: *Volkskunde als demokratische Kulturgeschichtsschreibung. Ausgewählte Aufsätze aus zwei Jahrzehnten*. Wien 1987, der vorbildlich Veränderungen der «Volkskultur» (des Alltagslebens) und technische oder soziale Wandlungen zueinander in Beziehung setzt.
- 22 Wiegelmann 1990 (Anm. 20), S. 48.
- 23 Steinbach, Franz, Franz: *Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte*. Jena 1926, Nachdruck Darmstadt 1962.
- 24 Eggmann, Sabine et al.: *Orientieren & Positionieren, Anknüpfen & Weitermachen. Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde/Kulturwissenschaft in Europa nach 1945*. Waxmann 2019.

Der «Bildungsgraben»

Didier Eribon (der eigentlich nur Anlass für diese Überlegungen ist) spricht mit einer von Bourdieu übernommenen, für Ethnologen unvertrauten Vokabel von der «legitimen Kultur»²⁵ und meint damit «Hochkultur und große Literatur», wie sie an der Universität üblich sind und sich von der «populären» Kultur seiner Herkunft unterscheidet. Mit einem «Kulturgraben» oder «Bildungsgraben» sind dieser Interpretation zufolge populäre Kultur und «legitime Kultur» der (akademischen) Eliten voneinander getrennt. Das erinnert an die genannten überwundenen Ansätze der Volkskunde.

Einen solchen Bildungsgraben kann man konstruieren. Gern wird diese Interpretation von zeitgenössischen Intellektuellen übernommen, weil man dann anscheinend besser verstehen kann, weshalb jenseits des eigenen aufgeklärten und humanen Denkens so schwer verständliche nationalistische, fremdenfeindliche und scheinbar unvernünftige Bewusstseinsformen sich in rechtskonservativen «Echokammern» verbreiten. Wenn es nur oder in erster Linie darauf ankommt, diesen Graben durch Bildung zu überwinden, braucht man nicht nach Motiven für dieses andere Denken zu fragen. Ermutigt wird so Bildungsarroganz, wie sie vertreten wird bei manchen Anhängern der «Frankfurter Schule», die gern den anderen «Halbbildung» vorwerfen, selbst aber auch nur kanonisierte Ausschnitte des kulturellen Erbes als ihre «Vollbildung» in Anspruch nehmen.

Statt Bildungsgräben zu konstruieren, bezieht sich die Definition von Kultur, wie sie seit der Kulturkonferenz von Mexiko 1982 bei der UNESCO verwendet und in der Programmatik zur kulturellen Vielfalt weitergetragen wird, auf die Gesamtheit der kennzeichnenden Eigenschaften einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe.²⁶ Viel differenzierter als Eribon hat auch Andreas Reckwitz beschrieben, wie «drei *differente, miteinander konfligierende Ordnungen des Subjekts* innerhalb der Moderne» existieren. «Die *bürgerliche Moderne* des 18. und 19. Jahrhunderts versucht die Form des *moralisch-souveränen, respektablen Subjekts* verbindlich zu machen; die *organisierte Moderne* der 1920er- bis 1970er-Jahre produziert als Normalform das *extrovertierte Angestelltensubjekt*; die *Postmoderne* von den 1980er-Jahren bis zur Gegenwart entwickelt das Modell einer *kreativ-konsumtorischen Subjektivität*»,²⁷ kurz: Vom Charakter über die Persönlichkeit zum Selbst. Diese Muster treten aber nie in Reinform auf, sondern mit Kontingenz und folgen sowohl in den konstruierten Idealtypen wie im alltäglichen Leben «einer kulturellen *Logik der Hybridität*».²⁸ Vermieden wird damit der Schematismus einer «sortierenden» Soziologie,²⁹

25 Eribon 2017 (Anm. 1), S. 112, 117.

26 Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. Magna Charta der Internationalen Kulturpolitik. Deutsche UNESCO-Kommission (Hg.). Bonn 2006. Darin: Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen (2005, Konventionstext), S. 15–39.

27 Reckwitz, Andreas: Das hybride Subjekt. Weilerswist 2012, S. 15 (siehe Rezension Kramer, Dieter in Zeitschrift für Volkskunde 2019, S. 115–119).

28 Ebd., S. 19.

29 Nordalm, Jens: Das Unbehagen an der Soziologie. In: Die Zeit, 5. 4. 2018, S. 47.

die einen direkten Zusammenhang zwischen politischer Beteiligung, Bildung, Einkommen und Kompetenzen konstruiert und dabei sowohl Historizität als auch Kontingenz nicht berücksichtigt.³⁰

Über die «Triebkräfte», die zur Entstehung der Unterschiede führen, wird eher selten nachgedacht. Da muss auch an Markt und Kapitalverwertungsinteressen gedacht werden, und man muss erinnern an die für die europäische Ethnologie/Volkskunde vertrauten Überlegungen (etwa von Wiegelmann, siehe oben) zur Prozessualität von Kultur und an den Zusammenhang von Alltag, Naturstoffwechsel und Denken.

Lokalität und Naturstoffwechsel

Menschen, die in einem Territorium zusammenleben, müssen miteinander verbal und nonverbal kommunizieren, auch wenn sie sich unterschiedlichen Klassen, Milieus oder Schichten zugehörig fühlen. «Milieu» soll dabei verstanden werden als «eine soziale Gruppe, die sich durch gemeinsame Einstellungen, Traditionen, Wertorientierungen, kulturelle Ausdrucksformen, politische Präferenzen und Lebensweise auszeichnet».³¹ Für die europäische Ethnologie sind insbesondere wichtig auch die unterschiedlichen regionalen Herkünfte von Milieus.

Wegen der zu regelnden Nutzung und Verwaltung der allen gehörenden Infrastruktur und des Gemeinnutzens gibt es notwendigerweise Begegnungen und wechselseitige Beeinflussungen der Milieus. Wo Menschen gemeinsam Verantwortung für die ihnen wichtigen Ressourcen tragen, werden auch demokratische Strukturen ausgebildet. Daher kann man sagen, dass Demokratie durchaus in der «Natur des Menschen» liegt, und nur wenn man die Beteiligten von der Verantwortung ausschliesst, verlernen sie es.

Die Selbstorganisation in der Dorfgemeinde und der Verfassung der Stadt mit ihren Korporationen haben in Europa Demokratie und Republik vorbereitet. Die frühneuzeitliche Gesellschaft ist eine «ständisch konsensgebundene Monarchie» und Fürstenherrschaft, gebunden an den Konsens der Stände durch Herrschaftsvertrag.³² Dieser Konsens, das «Urgestein» des Gesellschaftsvertrages, legitimiert sich «nicht aus dem Stand und dem Geblüt, sondern aus der notwendigen Organisation des Alltags der nebeneinanderstehenden Häuser».³³ Der Kompromiss zwischen den Ständen, die Grundherrschaft eingeschlossen, hat die späteren Verfassungen erst möglich gemacht. All das ist Inspiration der späteren Sozial- und Reformpolitik.

«Gemeinsamer Besitz und kollektiv genutzte Ressourcen haben das Land zusammengehalten», heisst es von der Schweiz, unbeschadet der auch da herr-

30 Böhnke, Petra: Ungleiche Verteilung politischer und zivilgesellschaftlicher Partizipation. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1–2 (2011), S. 18–25.

31 Ebert, Thomas: *Soziale Gerechtigkeit in der Krise* (Schriftenreihe 1291). Bonn 2012, S. 452.

32 Blickle, Peter: *Das Alte Europa. Vom Hochmittelalter bis zur Moderne*. München 2008, S. 39 f., 57.

33 Ebd., S. 62.

schen Klassenengesätze. Dadurch wird, sagt man, über Jahrhunderte hinweg prinzipiell der verantwortungsbewusste gemeinschaftliche Umgang eingeübt, und zwar in einem flächendeckenden Organisationsmodell mit Verwaltungsroutinen, Konformitätsdruck und Eingriffen.³⁴ Geteilte Werte und Standards sind dabei unverzichtbar. Der Zusammenhalt wird durch Gewohnheiten und Feste konstituiert.³⁵

Die im «wirklichen Leben» geltenden Standards und Werte ergeben zusammen mit den Praktiken des Naturstoffwechsels erst das überlebensfähige Geflecht der Gemeinsamkeit. Die Intellektuellen vergessen häufig die realen Lebensbedingungen. An diese erinnert die Diskussion zum «lokalen Wissen». Sie wird in Entwicklungszusammenarbeit und Ethnologie geführt. «Lokales Wissen besteht aus Kenntnissen und praktischen Fähigkeiten, die unter örtlichen Bedingungen und in natürlichem und sozialem Umfeld entstanden sind, oftmals über lange Zeit hinweg erprobt wurden und in einen weiteren kulturellen Kontext eingebunden sind.»³⁶ Dieses Wissen muss nicht nur lokal (auf eine einzige Lokalität, Region beschränkt) sein – die Kombination mit «anwendungsorientiert» spielt eine zentrale Rolle. Es ist auch nicht immer «indigen» (abgesehen von der Problematik, die diesem Begriff ohnehin innewohnt): Auch fremde Experten können seiner teilhaftig sein, aber es bezieht sich immer auf die Erfahrungen im jeweiligen Umfeld. Und es ist nicht unbedingt traditionell: Auch neue Herausforderungen können entsprechende Erfahrungen generieren. Zum «lokalen Wissen» gehören auch die Ausformungen von geteilten Standards des «guten und richtigen Lebens» und die Bildung und Überlieferung von Symbolwelten dafür. Mit ihnen lassen sich auch tragfähige Strategien für Nachhaltigkeit und «selbstbegrenzungsfähige Zivilgesellschaft» verankern.³⁷

Verwandt mit dem «lokalen Wissen» ist das aktuelle «Lob der Erfahrung».³⁸ Ärzte zum Beispiel verlassen sich in der «evidenzbasierten Medizin» gern auf erhobene Analysedaten statt auf die erfahrungsbasierte und lebensweltbezogene «diagnostische Intuition» und den (kaum mitteilbaren) persönlichen Wissensschatz. Ähnliches ist bei Computerspezialisten zu beobachten: Hightech-Unternehmen nutzen den «privaten Erfahrungsschatz» und das informelle, personengebundene

34 Schläppi, Daniel: Die Eid-Genossenschaft. In: NZZ Geschichte 9 (2017), S. 92–102, hier S. 96. Er bezieht sich auf Karl Ludwig von Haller 1825. Siehe auch Schläppi, Daniel: Einleitung. In: ders., Malte-Christian Gruber (Hg.): Von der Allmende zur Share Economy. Gemeinbesitz und kollektive Ressourcen in historischer und rechtlicher Perspektive (Beiträge zur Rechts-, Gesellschafts- und Kulturkritik, 15). Berlin 2018, S. 9–72.

35 Siehe auch Jancke, Gabriele: Tradition(en) als kollektive Ressourcen. Nutzung und Formen der Teilhabe in gelehrten Kontexten von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart. In: Schläppi/Gruber (Anm. 34), S. 137–171.

36 Schröder, Peter: Einführung: Lokales Wissen als konstruktives und kritisches Potential für die Entwicklungszusammenarbeit. In: Schröder, Peter, Susan Honerla (Hg.): Lokales Wissen und Entwicklung. Saarbrücken 1995 (Sonderband Entwicklungsethnologie), S. 1–15, hier S. 4. In dieser Zeitschrift gibt es immer wieder Beiträge zu lokalem Wissen und Entwicklungszusammenarbeit.

37 Demnächst Kramer, Dieter: Es gibt ein Genug. Lebensqualität, Enkelgerechtigkeit und die kulturellen Dimensionen zukunftsfähigen Lebens. München: oekom, 2019.

38 Albrecht, Harro: Lob der Erfahrung. Unser Leben wird von Statistiken bestimmt. Ein Plädoyer für den Wert des persönlichen Wissens in Alltag und Medizin. In: Die Zeit, Nr. 19, 3. 5. 2012.

Wissen langjähriger Mitarbeiter. Man kann die Diskussion über diese Ebene möglicherweise mit der Hirnforschung bereichern (oder umgekehrt), in der die Bedeutung der materiellen und sozialen Praxis für die Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten hervorgehoben wird.³⁹ Einst sprach man vom «Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen».⁴⁰

Bei Andreas Reckwitz lesen wir: Die «kulturwissenschaftliche Perspektive bemüht sich, die «Grundstrukturen moderner Gesellschaft [...] als kulturelle Produkte historisch-lokal hochspezifischer Konstellationen lesbar zu machen».⁴¹ Und: «Gegen das Primat der formalen Strukturen gilt aus kulturtheoretischer Sicht nicht nur für die sogenannten traditionellen, sondern auch für die modernen Gesellschaften des Westens, dass ihre besonderen sozialen Praktiken auch als Produkte hochspezifischer, partikularer Sinnmuster, von lokalhistorischen kulturellen Codes darstellen.»⁴² Mit dem *Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen* der UNESCO, der Kulturverträglichkeitsklausel des EU-Vertrages, des «Diversity-Management» und des immateriellen Kulturerbes wird kulturelle Vielfalt als unverzichtbare Ressource aufgewertet.⁴³

Damit werden auch jene «vormodernen» Formen der Organisation des materiellen und sozialen Lebens neu gewichtet, wie sie von der europäischen Ethnologie analysiert werden. Die neue Beachtung, die den «Allmende-Ressourcen» geschenkt wird, bestätigt dies.⁴⁴ Ermutigt wird damit die europäische Ethnologie, die historischen Dimensionen ihrer Wissenschaft neu in Wert zu setzen.

Der «gemeine Mann»

Die «einfachen Leute» werden von der Kulturgeschichte gern vernachlässigt. Man weiss zwar: «Alle Kultur hing an ihrer Arbeit.»⁴⁵ Aber richtig ernst genommen werden sie selten. Es heisst etwa: «Fern der Welten der Entdecker und Intellektuellen taten der gemeine Mann und die gemeine Frau millionenfach ihr Tagwerk. Sie beteten oder zechten zu Feierzeiten, um mit Sonnenuntergang aufs Strohlager zu sinken, während die Nacht draußen den Sternen, Eulen und Dämonen blieb. Von ihren Träumen ist wenig überkommen, kaum etwas von ihren Alltagsgesprächen, nichts von ihren Bildern vom Kosmos und von der Natur, die ihnen voller Geheimnisse und von Zauber durchwirkt erschienen sein dürfte.» Und: «Was der

39 Hüther, Gerald: Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn. Göttingen 2010; Hüther, Gerald: Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern. Göttingen 2010.

40 Engels, Friedrich: Dialektik der Natur. Berlin 1950, 2. Abteilung.

41 Reckwitz, Andreas: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist 2012, S. 631.

42 Ebd., S. 24.

43 Siehe Anm. 26.

44 Ostrom, Elinor: Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt. Tübingen 1999.

45 Roeck, Bernd: Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance. 3. Auflage. München 2018, S. 231.

«gemeine Mann» und die «gemeine Frau» [...] taten und dachten, ist fast völlig unbekannt.»⁴⁶

Die europäische Ethnologie weiss freilich vieles. Und die Dämonen, Geister, Elfen und Riesen gehören in der jeweiligen Zeit auch zur Vorstellungswelt der Intellektuellen, solange diese sich nicht, oft genug höchst arrogant und ohne die Grenzen ihrer eigenen Gedankenwelten zu berücksichtigen, mit Wissenschaft und Aufklärung darüber hinwegsetzen. Das Beispiel des Müllers Menocchio⁴⁷ zeugt davon ebenso wie die Predigten und Visionen der Kleriker, Mönche und Heiligen beiderlei Geschlechts bis weit in die Neuzeit. Eine Sagensammlung wie die des Tirolers Ignaz Zingerle⁴⁸ bündelt mündliche Überlieferungen der Nichteliten zusammen mit schriftlich fixierten Überlieferungen der Eliten («Gebildeten»), dabei auf eine «tirolische Volkskunde» zielend.⁴⁹

Es gibt Überschneidungen dieser Wissensformen: Josef Eberhöfer (1786–1864), Bauernsohn aus dem Südtiroler Martelltal, wird 1812 in Brixen zum Priester geweiht. Als Frühmesser hat er eine Monografie des Martell-Tales zusammengestellt.⁵⁰ Darin verbindet er Aufklärung mit traditioneller Überlieferung und stellt Berichte über Sagen und Bräuche neben rationales Denken. Der Brauch des Holepfannfeuers,⁵¹ meint er, sei möglicherweise in der Pestzeit entstanden, als die Leute von entfernten Höfen signalisierten, dass noch welche am Leben waren. Und entlaufene Nonnen sind es vielleicht, die als fleissige und bescheidene Dienstboten auftreten, die man aber nie nach ihrem Namen fragen darf. Und wenn eine zufällig vorbeikommende Fremde ihren Namen nennt, verschwindet sie sofort.

Immer wieder ist der «gemeine Mann» auch wichtiger Akteur und anerkannter kreativer Impulsgeber. Was wäre die Mystik ohne den Görlitzer Schuhmacher Jakob Böhme (1575–1624), was wäre populäre Religiosität ohne die Offenbarungen der einfachen Leute und ohne die «überspannten» Kinder aus Lourdes mit ihren Marienerscheinungen? Jenseitserfahrungen der Nichtgebildeten spielen eine Rolle in der Glaubenswelt. «Der einfache kranke Bauer Gottschalk ist es, der 1189 seine Jenseitserfahrungen mitteilen kann.» Ein anderer lernt schreiben, um die Mitmenschen vor den Purgatoriumsqualen zu warnen, von denen er visionär erfahren hat.⁵²

In der Renaissancewelt, die «Standesunterschiede» geringer achtet, begegnet man bei Boccaccio «kleine[n] Leute[n], die es verstehen, Größere durch Freigebigkeit und schlaue Reden in Verlegenheit zu bringen». Der Anonymus Karsthans «stellt einen einfachen Bauern als klugen, bibelkundigen Disputanten gegen den

46 Ebd.

47 Ginzburg, Carlo: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Berlin 1990.

48 Zingerle, Ignaz Vinzenz (Hg.): Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol. Innsbruck 1859.

49 Johler in Volkskunde in Österreich (Anm. 15), S. 408 f.

50 Plant, Fridolin: Reise-Führer durch Vinschgau, Oberinntal bis Landeck. Meran 1909, S. 52–54, siehe auch Hoffmann, F. L.: Das Frühmesserbuch von Martell. In: Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins 1886, S. 188–203.

51 Johler, Bernhard: Die Formierung eines Brauches. Der Funken- und Holepfannsonntag. Studien aus Vorarlberg, Liechtenstein, Tirol, Südtirol und dem Trentino (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 19). Wien 2000.

52 Dinzlacher, Peter: Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter. Freiburg 1999, S. 63 f., 97.

reformationsfeindlichen Franziskaner Thomas Murner (1475–1537) ins Feld».⁵³ Das sind zufällige Beispiele aus verschiedenen Zeiten und Gegenden, aber wohl (fast) immer und überall gibt es «einfache Leute», deren Denken und Handeln produktiv verflochten sind mit den anderen Milieus.⁵⁴

Milieubegegnungen

Sobald Studien der europäischen Ethnologie, der empirischen Kulturwissenschaft oder der ethnologisch inspirierten Kulturgeschichte ins Detail gehen, werden mannigfaltige Kontakte zwischen den Milieus erkennbar.

Mit geringer Mühe lassen sich mehr Beispiele als die hier wiedergegebenen finden. Interessant ist etwa die Ebene der Dienstboten. Wie die Brüder Grimm, so erzählen auch viele andere Autobiografen von dem Einfluss, den Dienstboten (Hausangestellte, Dienstmädchen, Kindermädchen) auf die Heranwachsenden ausüben. Ein zufälliges Beispiel: Der Agrarexperte Dierk von Drigalski berichtet in seiner Autobiografie, wie die als Dienstmädchen aus dem protestantischen Nachbarort Beltershausen in einer Marburger Familie beschäftigte Lisbeth Naumann jahrzehntelang Teil der Familie war, mit den Kindern in Dialekt verkehrte und ihnen vieles beibrachte.⁵⁵

Das von den «Herren» und Dienstgeberinnen verbreitete Bild der Dienstboten ist durch den Charakter der Beziehung geprägt. Aus diesem «gehobenen Milieu» ist die «faule Magd» zum «Topos der Literatur und der Kunst in der frühen Neuzeit geworden».⁵⁶ Im Unterschied dazu hat zur Aufwertung des Selbst- und Berufsstandesbewusstseins der «Magd» (die ja auch in der christlichen Heilsgeschichte nicht schlecht wegkommt) der Bilderbogen von der «geistlichen Hausmagd» beigetragen: In ihm werden all ihre Tätigkeiten mit der Leidens- und Erlösungsgeschichte verbunden.⁵⁷

Wehrdienst und Krieg sind zu allen (vielen) Zeiten überall und allzeit wichtige Begegnungsmöglichkeiten. Intensive Kontakte der Milieus gibt es im Tourismus und im Gastgewerbe. Im 19. Jahrhundert wird über Trinkgeld diskutiert, weil es in der Begegnung der «Stände» schlechten Einfluss auf die «Subalternen» ausübt.⁵⁸

53 Roeck (Anm. 45), S. 413, 744.

54 Siehe zum Beispiel Bräker, Ulrich: Etwas über William Shakespeares Schauspiele, von einem armen ungelehrten weltbürger, der das glück genoß, denselben zu lesen. Anno 1780. Leipzig (Insel Bücherei, Nr. 435).

55 Drigalski, Dierk von: Stationen eines langen Weges. Berlin o. J., epubli GMBH, S. 12.

56 Kühn, Sebastian: Teil-Habe am Haushalt. Dienerschaften in Adels Haushalten der Frühen Neuzeit. In: Schlaeppli/Gruber (Anm. 34), S. 113–136. Siehe auch Schroubek, Georg R.: Die böhmische Köchin. Ihre kulturelle Mittlerrolle in literarischen Zeugnissen der Jahrhundertwende. In: Dienstboten in Stadt und Land. Vortragsreihe zur Ausstellung Dienstbare Geister. Leben und Arbeitswelt städtischer Dienstboten im Museum für Deutsche Volkskunde Berlin ... 1981. Berlin 1982, S. 59–72.

57 Spamer, Adolf: Die geistliche Hausmagd. Zur Geschichte eines religiösen Bilderbogens und der volkstümlichen Devotionalliteratur. Hg. von Mathilde Hain. Göttingen 1969.

58 Jhering, Rudolf von: Das Trinkgeld. 3. Auflage. Braunschweig 1889; Kellner und Kellnerin. Eine Kulturgeschichte. Hg. von Köstlin, Konrad; Leonardi, Andrea; Rösch, Paul. Milano, Meran 2011.

Bei den Österreichischen Naturfreunden sind vor 1914 die Wanderer und Bergsteiger Personen, mit denen die Ideen des Sozialismus in die ländliche Lebenswelt kommen können, und entsprechend misstrauisch werden sie von den Klerikern beäugt. Die frühen Bergsteiger des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins wiederum sind besonders in Westösterreich eng mit den zur «akademischen» Welt gehörenden Priestern verbunden, weil sie die Pfarrhäuser gern als «angemessene» Unterkunft nutzen. Für eine andere Form der Milieubegegnung stehen die «Schwabenkinder», die als Hütekinder sommers aus Tirol und Vorarlberg nach Schwaben gehen: «In der Regel kehrten sie kräftig und wohlgenährt heim», zudem an strengen Arbeitsrhythmus gewöhnt, und sie «schwäbelten», wenn sie wieder in die Schule kamen.⁵⁹

Die Vigljochbahn bei Meran ist 1912 eine der ersten Seilbahnen in Tirol; mit ihrer Hilfe kommen Menschen in Strassenkleidung nach oben und sind dort deutlich kommunikativer als unten.⁶⁰ Sie ermöglicht somit völlig neue soziale Erfahrungen im Gebirge. Dass heute noch oberhalb von 2000 Metern Höhe in Hütten und auf Wanderwegen das Du üblich ist, ist ähnlich zu werten.

Die Dialektik von Herr und Knecht, bei Hegel formuliert und immer wieder neu interpretiert,⁶¹ erinnert an spezielle Beziehungen. Mit ihr wird einbezogen, was die Postkolonialismuskonzeption vertieft: Die «Subalternen», genau wie die «Unterschichten» und das «Volk», sind immer auch aktive Teilnehmer am sozial-kulturellen Prozess in einer Gemeinschaft.

In einer kleinen Geschichte werden die verschiedenen Modi der Begegnung der Sphären und die Dialektik von Herr und Knecht erkennbar. Renata Reinstadler aus dem Vinschgau hat in dem Episodenroman (ungedruckt) *Der Alte Weg* beschrieben, wie gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Bergsteigertourismus in das weltabgeschiedene Suldental beim Ortler Einzug hält. Es gilt als das «Sibirien Tirols», «allwo die Bauern mit den Bären aus einer Schüssel essen und die Kinder auf Wölfen daherreiten», wie es im *Innsbrucker Wochenblatt* vom 4. Januar 1802 heisst.⁶² Das Selbstbewusstsein des «Knechtes» aus diesem Tal wird erkennbar, als auf dem Ortler ein Bergführer seiner Herrschaft, «dem späteren Georg VI. und König von England zu Anfang des 20. Jahrhunderts den unglaublichen Rundblick erklärt: (Schau Herr, die Buren siegen!)». Dass er ausgerechnet hier auf den gleichzeitigen Burenkrieg in Südafrika verweist, ist eher kein Zufall: Nach dem erfolgreichen Aufstieg ist es ein Hinweis auf die Stärke der «Subalternen». Der «Knecht», der dienende Bergführer, ist scheinbar «ungebildet», lebt anders als der Herr, der im Gebirge auf ihn angewiesen ist. Er hat genügend Selbstbewusstsein, um seinen «Herren» zu necken. Er belegt damit, dass er von der übrigen Welt Kenntnis hat, während der Herr von der des Knechtes eher wenig Ahnung hat. So begegnen sich

59 Lampert, Regina: Die Schwabengängerin. Hg. von Bernhard Tschofen. Zürich 1996, S. 177 f.

60 Andergassen, Leo; Gufler, Christoph; Nothdurfter, Hans; Plioger, Cornelia; Weger, Anton: Lana Sakral. Die Kirchen: Geschichte, Kunstschatze und Architektur. Lana 1997, S. 117.

61 Holz, Hans Heinz: Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Neuwied, Berlin 1968; Zwahr, Hartmut: Herr und Knecht. Figurenpaare in der Geschichte. Leipzig, Jena, Berlin 1990.

62 Christomannos, Th[eodor]: Sulden – Trafoi. Schilderungen aus dem Ortlergebiete. 6. Tausend. Innsbruck 1895 [Aussentitel: Sulden – Trafoi in Tirol], S. 4 f.

in diesem Beispiel die Milieus in ihrer je eigenen Würde. Es sind Erfahrungen jenseits der Lebenswelt des kosmopolitischen Milieus der intellektuellen Eliten, in dem Didier Eribon heimisch geworden ist.

Bei den Bildwelten zeugt die Wanderung von Motiven⁶³ von Beziehungen und Verflechtungen aller Art – von «oben» nach «unten», von der populären Überlieferung zur professionellen Kunst und umgekehrt. Nahezu jedes Objekt der «Volkskunst»⁶⁴ zeugt von Austausch zwischen Milieus oder Regionen, von Adaptionen, von Begegnungs- und Aneignungsprozessen. Die Trennung von «Volkskunst» und allgemeiner («legitimer») Kunst ist erst entstanden, als die «primitive» Volkskunst das Interesse der Gebildeten weckte.⁶⁵ Diese Trennung wird mit Pop Art und ähnlichen Trends wieder relativiert.

Jedes Motiv der «Volkskunst» müsste mit seinen Beziehungen zu Region und Geschichte so analysiert werden wie in der Kunstgeschichte üblich, und umgekehrt lassen sich in den Werken der Kunst für die gesellschaftlichen Eliten (und für die Kirchen, die von allen besucht werden müssen) Spuren der verbindenden gemeinsamen Erfahrungen in den Epochen und der Lebenswelt finden, etwa bei den Hirten in den Darstellungen der Geburt Christi oder bei St. Martin mit dem Bettler in den verschiedensten Versionen. In der Musikgeschichte sind diese Verflechtungen vertraut und noch zahlreicher, wohl auch, weil Kult und Fest immer mit Musik verbunden sind.

Alltagsphilosophie und «falsches Bewusstsein»

Als vielschichtiges strukturelles (und nicht einfach nur bewusst gesetztes) System der Reproduktion arbeitsteiliger Gesellschaften wirkt Herrschaft, und zwar nicht nur als «Zentraldirigierung», wie in der Volkskunde zeitweise definiert, sondern als komplexes Gefüge unterschiedlichster Faktoren und nicht ohne aktive Beteiligung der Beherrschten.

Markteinflüsse wirken nicht nur, wie Günter Wiegelmann herausgearbeitet hat,⁶⁶ als «Kulturfixierung» (verbunden mit sozialer Kontrolle) auf die populäre Kultur. In komplexen Strukturen der Produktion und Befriedigung von Bedürfnissen und Gütern sind sie gleichzeitig prägend und geprägt beteiligt an kulturellen Prozessen. Ähnlich ist es mit den religiösen Vorstellungen und Institutionen, die sich nicht ohne die aktive Mitwirkung der Gläubigen entwickeln. Die handlungsleitenden Werte und Standards einer Kultur und ihre schichten- und klassenspezifischen (milieuspezifischen) Sonderformen bilden mit dem gesamtgesellschaft-

63 Fraenger (Anm. 11); Poeschel, Sabine: Handbuch der Ikonographie. Sakrale und profane Themen der bildenden Kunst. Darmstadt 2005. Siehe auch Beitrag von Kramer, Dieter: Von der «Volkskunst» zur Kunstethnologie und Bildwissenschaft. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 111 (2015), S. 75–97.

64 Deneke, Bernward: Europäische Volkskunst (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband). Frankfurt am Main 1985 (vollständiger Nachdruck).

65 Itzelsberger, Renate: Volkskunst und Hochkunst. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. München 1983.

66 Wiegelmann 1990 (Anm. 20).

lichen Gefüge eine Einheit widerspruchsvoll aufeinander bezogener Teile.⁶⁷ So steht auch die Praxis von einzelnen Milieus und Gruppen im «Feld» zu grösseren Einheiten wie Gebietskörperschaften und Staat in Beziehung.

Antonio Gramsci (Rudolf Schenda hat seine Studierenden angeregt, seine Texte zu lesen) war es, der in seinen «Gefängnisheften» für die politische und soziale Theorie Anregungen gegeben hat, wie mit den sozialkulturellen Unterschieden der Lebenswelten umgegangen werden kann. Seine Gedanken sind interessanter als die Affirmation des «Bildungsgrabens» bei Eribon.

Gramsci argumentiert: «Man muss das weitverbreitete Vorurteil zerstören, dass die Philosophie deshalb etwas sehr Schwieriges sei, weil sie die intellektuelle Aktivität einer bestimmten Kategorie spezialisierter Wissenschaftler oder systematisch arbeitender Berufsphilosophen ist. Man muss daher zuerst zeigen, dass alle Menschen (Philosophen) sind, indem man die Grenzen und Charakterzüge dieser (spontanen Philosophie) definiert, die (aller Welt) eigen ist, d. h. der Philosophie, die enthalten ist 1. In der Sprache selbst, welche ein Ensemble von bestimmten Begriffen und Konzepten ist und nicht einzig und allein von Wörtern, die grammatisch gesehen keinen Inhalt haben, 2. Im Alltagsverstand und im gesunden Menschenverstand, 3. In der volkstümlichen Religion und daher auch im ganzen System des Glaubens, des Aberglaubens, der Anschauungen, der Art und Weise des Sehens und Handelns, die darin zutage treten, was man allgemein (Folklore) nennt.»⁶⁸ Das wertet die Bewusstseinsformen und Interpretationen des «Alltagsverstandes» auf, ohne diesen gegen andere Formen auszuspielen.

«Eine neue gesellschaftliche Gruppe, die mit Hegemonieanspruch und mit einer Selbstsicherheit ins geschichtliche Leben tritt, die sie vorher nicht hatte, erzeugt notwendigerweise aus ihrem Innersten heraus Persönlichkeiten, die früher nicht die genügende Kraft gefunden hätten, sich umfassend in einem bestimmten Sinne auszudrücken.»⁶⁹ Das wären die «(organischen) Intellektuellen, die jede neue Klasse mit sich selbst zusammen schafft».⁷⁰ Ein «historischer Block» setzt die «gefühlsmäßige Verbindung zwischen Intellektuellen und dem Volk und der Nation» voraus.⁷¹ Nicht zufällig wird in der Auseinandersetzung mit rechtem und nationalkonservativem Denken in der Gegenwart (mit diesen und ähnlichen Zitate) an Gramsci erinnert.⁷²

67 Thompson, Edward P.: Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Ausgewählt und eingeleitet von Dieter Groh (Sozialgeschichtliche Bibliothek, Ullstein Materialien). Frankfurt am Main, Berlin 1980. Darin: Volkskunde, Anthropologie und Sozialgeschichte, S. 289–318.

68 Gramsci, Antonio: Marxismus und Kultur. Ideologie Alltag, Literatur. Hg. und aus dem Italienischen übertragen von Sabine Kebir. Mit einem Nachwort von Giuliano Manacorda. Hamburg 1983, S. 72 f., 101.

69 Ebd., S. 109.

70 Ebd., S. 57.

71 Ebd., S. 94; siehe Apitzsch, Ursula: Kultur in der Arbeit. Gramscis universalistischer Entwurf von Bildung in der Industriegesellschaft. In: Alheit, Peter et al. (Hg.): Wie wir leben wollen. Krise der Arbeitsgesellschaft, Widerstand, Reform und Perspektiven. Hamburg 1986, S. 177–196.

72 Barfuss, Thomas: Konformität und bizarres Bewusstsein. Zur Verallgemeinerung von Lebensweisen

Ganz anders sah dies der nationalsozialistische Rassentheoretiker H. F. K. Günther, der meinte, «dass der geringere Verstand des Landes – wenn man von einem solchen sprechen darf – sich meistens in einer für Volk und Staat günstigen Weise betätigt, während der bessere Verstand des Städters – wenn man von einem solchen sprechen darf – immer die Neigung hat, sich zersetzend zu betätigen».⁷³

Antonio Gramsci zeigt die vielen Dimensionen der «Hegemonie», die später von Foucault in ihrer historischen Entfaltung beschrieben werden. Manche sehen darin eine «kulturalistische Auffassung von Politik».⁷⁴ Aber die Vernachlässigung der «sozialregulativen Ideen vom guten und richtigen Leben»,⁷⁵ damit der kulturellen Dimension, ist ein Hauptmangel der «sortierenden Soziologie». Werner Krauss hat auf einen wichtigen Zusammenhang aufmerksam gemacht: Der Durchbruch der Aufklärung wurde ausserordentlich begünstigt dadurch, dass ihre Themen in weitem Umfang von der «Unterhaltungsliteratur» aufgegriffen wurden.⁷⁶ Umgekehrt kann man möglicherweise auch Ähnliches von den nationalistischen und rechtskonservativen Ideen sagen.

Mit geringem intellektuellem Aufwand lässt sich die Programmatik rechtskonservativer Bewegungen des frühen 21. Jahrhunderts relativieren: Ihre Konstrukte sind willkürlich («Volk»), ihre in Verschwörungstheorien verbreiteten Thesen können durch Wissenschaft zurückgewiesen werden, ihre Zielvorstellungen sind gekennzeichnet durch ein «Zurück». Bei der Auseinandersetzung damit werden die europäische Ethnologie und die Cultural Studies wenig beachtet. Sie könnten hilfreich sein, wenn nach Möglichkeiten gesucht wird, «blickdichte Parallelwelten» aufzubrechen oder «fake news» zurückzuweisen.⁷⁷ Selbstreferenzielle «Echokammern» wiederholen immer wieder die Argumente des völkischen Denkens wie die der «Verschwörungstheoretiker» in «geschlossenen Räumen von Gesinnung, Weltflucht und Abschottung» in einem homogenen «Kollektivkörper».⁷⁸ Hier hätte sensible Feldforschung zu fragen, wie in solchen Situationen das eigene Leben interpretiert wird: Auch hier ist aktive Gestaltung anzunehmen, nicht nur passives

in der Kultur des 20. Jahrhunderts. Hamburg 2009, S. 173–175, bezogen auf Weissmann und Botho Strauss.

- 73 Günther, H. F. K.: Das Bauerntum als Lebens- und Gemeinschaftsform. 2. Auflage. Leipzig, Berlin 1941, S. 4.
- 74 Kaschuba, Wolfgang: Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: ders. (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin 1995, S. 11–30. Auch in: Zeitschrift für Volkskunde 1995, S. 1–46.
- 75 Groh, Ruth und Dieter Groh: Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese. In: Einheit der Wissenschaften. Internationales Kolloquium der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bonn 25.–27. Juni 1990, S. 234–279; Groh, Dieter: Anthropologische Dimensionen der Geschichte. Frankfurt am Main 1992. Darin: Strategien, Zeit und Ressourcen. Risikominimierung, Unterproduktivität und Mußpräferenz – die zentralen Kategorien von Subsistenzökonomien, S. 54–113.
- 76 Kebir, Sabine: Frauen ohne Männer? Selbstverwirklichung im Alltag. Elfriede Brüning (1910–2014): Leben und Werk. Bielefeld 2016, S. 18.
- 77 Quattrociochi, Walter: Internet: «Fake News» in sozialen Netzwerken. In: Spektrum der Wissenschaft 11 (2017), S. 58–67, und Bregman, Rutger: Utopien für Realisten. Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen. Reinbek bei Hamburg 2017.
- 78 Knoblich, Tobias J.: Die «Alternative für Deutschland» und ihre Reset-Kulturpolitik. In: Kulturpolitische Mitteilungen 4 (2017), S. 55–57.

Hinnehmen. Die US-amerikanische Soziologin Arlie Russell Hochschild versucht das mit der Überwindung der «Empathiemauer», indem sie sich am Beispiel der Tea-Party-Anhänger und Wähler von Donald Trump in Louisiana einfühlt in das Denken der Anderen.⁷⁹

Der Soziologe Georg Lukács schreibt über «falsches Bewußtsein»: «Die dialektische Methode gestattet uns [...] auch hier nicht, bei einem einfachen Feststellen der «Falschheit» dieses Bewusstseins, bei der starren Gegenüberstellung von wahr und falsch stehen zu bleiben. Sie fordert vielmehr, dass dieses «falsche Bewußtsein» als Moment jener geschichtlichen Totalität, der es angehört, als Stufe jenes geschichtlichen Prozesses, in dem es wirksam ist, konkret untersucht werde.»⁸⁰ Auf diese Weise nähert sich die ethnologische Feldforschung dem Denken und Verhalten in den Milieus.

«Konkrete Untersuchung bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als *Ganzes*. Denn erst in dieser Beziehung erscheint das jeweilige Bewußtsein, das die Menschen über ihr Dasein haben, in allen seinen wesentlichen Bestimmungen. Es erscheint einerseits als etwas *subjektiv* aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Lage heraus Berechtigtes, Verständliches und Zu-Verstehendes, also als «richtiges», und zugleich als etwas *objektiv* an dem Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung Vorbeigehendes, sie nicht adäquat Treffendes und Ausdrückendes, also als «falsches Bewußtsein.»⁸¹

Immer können Vorurteile andocken an Synapsen in der Lebenswelt, weil in ihr und damit «in uns selber etwas, das wir nicht kennen wollen, ihnen entgegenkommt»: Die These von den «falschen Bedürfnissen» wird von Adorno selbst relativiert. Die Freizeit- und Kulturindustrie könne die Menschen nicht dazu nötigen, ihre Produkte zu nutzen, «verlangte nicht etwas in den Menschen danach; aber deren eigenes Bedürfnis nach Freiheit wird funktionalisiert, vom Geschäft erweitert reproduziert; was sie wollen, nochmals ihnen aufgenötigt».⁸² Dieses «falsche Bewusstsein» ist wie das Bewusstsein insgesamt bezogen auf die gesellschaftliche Einheit, auf die komplexe jeweilige Alltagswelt. «Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in Bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*.»⁸³

Das wird bei Lukács in Beziehung zu verschiedenen Klassen gesetzt, kann ebenso auf unterschiedliche Milieus bezogen und entsprechend relativiert werden.

79 Hochschild, Arlie Russell: Fremd in ihrem Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten. Aus dem Englischen von Ulrike Bischoff. Frankfurt am Main, New York 2017.

80 Lukács, Georg: Das Klassenbewusstsein. Aus: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin 1923. In: Kurt Lenk (Hg.): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. 2. Auflage. Neuwied 1964, S. 123–128, hier S. 124.

81 Ebd., S. 125.

82 Adorno, Theodor W.: Freizeit. In: Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften, 1). 2. Auflage. Frankfurt am Main 1980, Werke 10.2, S. 645–655, hier S. 648.

83 Lukács (Anm. 71), S. 125 f.

Und es kommt nicht darauf an, das «richtige» Bewusstsein zu feiern, sondern den verschlungenen Prozess der Bewusstseinsbildung nachzugehen.

Adorno beharrt darauf, dass in der Kunst Entfaltung und Entwicklung sich manifestiere, als «lebendige[r] Ausdruck ihrer eigenen Sache»: «Während die gesellschaftliche Gesamtverfassung formale Gleichheit der Rechte garantiert, konserviert sie stets noch das Bildungsprivileg und gewährt die Möglichkeit differenzierter und fortgeschrittener geistiger Erfahrung nur wenigen. Die Binsenweisheit, dass der Fortschritt geistiger Dinge, zumal in der Kunst, zunächst gegen die Majorität sich anbahnt, erlaubt es den tödlichen Feinden allen Fortschritts, sich hinter jene zu verschanzen, die, gewiß ohne ihre Schuld, ausgeschlossen sind vom lebendigen Ausdruck ihrer eigenen Sache.»⁸⁴

Diese komplexen Zusammenhänge zu sehen, erweitert den Handlungsspielraum, eröffnet den Weg zu lebendigen kulturellen Milieus und neuen Pfaden sowie ganz anderen Tableaus von Möglichkeiten.

Es gibt ein durchlässiges System von Beziehungen der Milieus. Es ist je nach Epochen und Regionen höchst unterschiedlich, aber sie sind in der europäischen Geschichte in nahezu allen Phasen nie völlig voneinander abgeschlossen – von der Ständegesellschaft bis zur Gegenwart, trotz aller Unterschiede.

Die im «wirklichen Leben» geltenden Standards und Werte und die Praktiken des Naturstoffwechsels zusammen ergeben erst das überlebensfähige Geflecht der Gemeinsamkeit. Die kosmopolitischen Intellektuellen vergessen gern: Menschen sind auch emotional gesteuert. Man kann wie der Proktofantasmist beim Hexentreiben auf dem Blocksberg im *Faust* sich salvieren mit dem Hinweis: «Wir haben doch aufgeklärt!»⁸⁵ Aber dass diese Aufklärung nicht alles ist, wird dabei übersehen.

84 Adorno (Anm. 7), Theodor W.: Freizeit. In: ders.: Gesammelte Schriften 8 (Soziologische Schriften, 1). 2. Auflage. Frankfurt am Main 1980, Werke 10.2, S. 645–655, hier S. 648.

85 Johann Wolfgang Goethe: *Faust* 1. Teil, Walpurgisnacht (der Proktofantasmist zu den Schönen und Geistern).