

Elsbeth Köstlin

Vom Umbau der Lebenswelt: Entstehungsgeschichten kultureller Topoi [Konstruktion-Rekonstruktion-(De)konstruktion]

Zu den Tendenzen innerhalb der Kulturwissenschaften gehört es selbstredend, auch vom Konstruktivismus zu reden. Kaum ein Kongress kommt ohne dieses „quasi-a-priori“ aus. Doch bis auf ganz wenige Ausnahmen kennt man das Konstruktivismen-Referenzsystem nicht wirklich. Meistens jedoch ist es der sozialhistorische Konstruktivismus von Berger und Luckmann, der in der Tat für die realwissenschaftliche Methode der Kulturwissenschaftler ein recht handhabbares Instrumentarium darstellt, aber möglicherweise dennoch ein Konstruktionismus ist.¹ Dieser mögliche Mangel an Theoriestringenz bringt es zugleich mit sich, dass es auf diese Weise gewissermaßen zu einer Freiheit der Theoriesubstitute kommt. Dies wiederum macht es möglich, in einem Vortrag oder Aufsatz mehrere Autoren mit unterschiedlichen Ansätzen ohne Problem zu Hilfe zu nehmen. Die daraus entstandene Mischkulanz wiederum leistet bei der allgemeinen Erklärung kultureller Erscheinungen einen noch nie da gewesenen Dienst: sie ermöglicht die Relativierung bisher strenger methodischer und ideologischer Erkenntnisverfahren in diesen Wissenschaften, und sie widerlegt jene Wissenschaften, die gerne von anthropologischen Konstanten durchs Leben geführt würden. Als Ergebnis zeitigt dies ein Wegrücken von an und für sich leicht instrumentalisierbaren kulturellen Phänomenen. Gerade die Brauch- und Traditionsforschung, mit der ein ganzes Netzwerk von Identitätsfragen verbunden ist, gewinnt dadurch.

Was in der Volkskunde (Europäischen Ethnologie) und den anderen ähnlich orientierten, inzwischen oft generalisierend Kulturwissenschaften genannten Fächern als Analyse lebensweltlicher Praxis seinen wissenschaftlichen Niederschlag findet, hat also in einer wenig idyllisierenden konstruktivistischen *Theorie der Lebenswelt* (Janich) einen idealen Partner gefunden. Welche von den verschiedenen konstruktivistischen Konfigurationen nun der ideale Partner für eine ebenso objekt- wie subjektbezogene Kulturforschung sein kann, muss vielleicht gar nicht immer entschieden werden. Dies ist tatsächlich nur für eine philosophische Reflexion interessant; ein Kulturwissenschaftler interessiert sich vor allem für das Ding, aber nicht für das Ding an sich. Oder er interessiert sich für die Intention und Symbolsituation des Menschen, nicht für den Menschen an sich. Gleichwohl, und hier ist der Trend allgemein konstruktivistisch, ist das Erkenntnisbemühen auf Verständigung und Veränderung, und nicht auf Begründung ausgerichtet (und der Abschied von der Wertfreiheitsthese, ein lange gepflegter Irrtum und mit enormen Inkonsistenzen behaftete Ansicht, hat auch schon stattgefunden).

Hier, von der Stelle eines Volkskundlers aus, will zunächst nur veranschaulicht werden, wie der Aufbau der kulturellen Welt gleichzeitig einem Auf- oder Umbau eines Systems aus Begriffen und weit gefassten Symbolformen, aus Traditionen und scheinbar gefestigten Sinnformen folgt. Allerdings ohne den Symbolbegriff von Berger/Luckmann aufzunehmen, demnach *symbolische Vorgänge Verweisungen auf andere Wirklichkeiten als die der*

¹ Fritz, Wallner: Die Verwandlung der Wissenschaft. Vorlesungen zur Jahrtausendwende. Herausgegeben von Martin J., Jandl . Hamburg 2002. S. 134

Alltagserfahrung [sind],² denn dies bedeutete, mythologischen Spekulationen den Raum zu öffnen. Kultur und mit ihr nicht nur die formale Symbolik ist nicht ein totes, sondern ein arbeitendes Kapital; eine beständig fortwirkende Methode geistigen Inhalt zu schaffen³ – letztlich schöpft sie aus dem verwissenschaftlichten gleichermaßen wie aus dem pragmatischen konkreten Alltag. Aber wie man hier bereits ahnen kann, ist in der „experimentellen“ und feldorientierten Kulturwissenschaft Volkskunde der ekklektische Konstruktivismus eher ein methodischer Griff zur Vermeidung von langwierigen Fehlersuchprozessen als ein theoretisches Grundlagenmodell.

Anhand dreier ausgewählter Beispiele, einem sozialvolkskundlichen, einem rechtsvolkskundlichen und einem brauchritualisierten Verhalten will nun versucht werden, den Weg des konstruktivistischen Auf- und Umbaus zu gehen.

Der Dorftrötel: vom Phänomen zum Diskurs

Der Trötel oder Dorftrötel ist in der Gegenwart nicht mehr als eine Metapher oder eine Plattitüde. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund allerdings ist ein sehr realer, ja beinahe naturalistischer. Die Genese des generellen Begriffs vom Trötel – und der Begriff wird im Laufe der Zeit immer weiter gefasst – ist eine große Erzählung von sozialer Tragik, pragmatischer Selbstironie und mystischer Überhöhung.

Nun, es hat ihn wirklich gegeben, und wie das meiste in der europäischen Kulturgeschichtsschreibung, ist er ein Kind des 19. Jahrhunderts. Er ist in dieser Zeit durch die kameralistischen Erhebungen zu einem statischen Wert geworden, also einer numerischen wie phänomenologischen Größe.⁴ Während er vorher gelegentlich in Spottversen zum Beispiel des 16. Jahrhunderts vorkam.

Man stieß bei den geografisch weiträumig angelegten Erhebungen des 19. Jahrhunderts, die vor allem der notwendig gewordenen Identitätsfindung der modernen Staaten dienen sollten, auf ein besonders gut sichtbares Phänomen devianter Menschen. Bis man allerdings den eigentlichen kausalen Zusammenhang zwischen Jodmangel und Kretinismus erkannte, musste man sich mit volksmedizinischen Deutungen zufrieden geben, und dies hieß vielfach, sich in spekulativen Begründungen ergehen. Wohl vermutete oder erkannte man mancherorts einen Zusammenhang zu bestimmten Wasserquellen, diese wurden dann auch „Kropfbründln“ genannt; man konnte sich aber eine tatsächliche Verknüpfung nicht eindeutig befundet erklären. Die kropfigen, kretinösen Gestalten fielen in den Blick: Sie torkelten, lallten und stammelten in ihren Dörfern vor sich her, eben weil die Schilddrüsenunterfunktion häufig auch von einem minderen Schwachsinn begleitet war. Dies hielt zum damaligen Zeitpunkt die Forschungsreisenden nicht davon ab, sich die Kretins zu Forschungszwecken heranzuziehen. Der Psychiater Hölderlins beispielsweise holte sich diese Devianzen, und mehr waren sie zu diesem Zeitpunkt einfach nicht, aus dem Ammertal zu sich in den medizinischen Hörsaal nach Tübingen und führte sie im wahrsten Sinne des Wortes seinen Kollegen vor. Es war

² Peter L. Berger; Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. 1969. S. 10

³ Paul Natorp: Zum Gedächtnis Kants. In: Joachim Kopper; Rudolf Malter (Hg.): Immanuel Kant zu ehren. Frankfurt/M. 1974. S. 236-261

⁴ Die Begriffswahl (phänomenologisch) stellt keinen Widerspruch zum Konstruktivismus, wie ja naturalistisch und konstruktivistisch nicht von vorne herein ein Gegensatz sein müssen. Vgl.: Peter Janich: Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus. Frankfurt/M. 1996. S.17 und S. 145ff.

dabei durchaus üblich diese „Objekte“ vom Scheitel bis zur Sohle, eingeschlossen die Brustwarzen und Schamlippen, zu vermessen und zu taxieren. Auf diese Weise erhielt man eine medizinische Landkarte, die sich mancherorts zu speziellen Kropfgebieten verdichtete. Ganze Regionen und Dörfer wie die Steiermark, das Aostatal, das Ammertal (Baden-Württemberg), die Burgeiser und die Kortscher im Vinschgau (Südtirol), ein Dorf im Harz konnten auf diese Weise abgesteckt werden.⁵ Und obwohl es den Kretin außerhalb der Alpen auch gab (in Baden-Württemberg oder in Preußen), galt er trotzdem ganz speziell als eine alpine Besonderheit, nicht zuletzt weil er den frühen Alpinreisenden als Exotikum aufgefallen war. Edward Whymper, der englische Bergsteiger, berichtet über das Aostatal, dass dieses berühmt für seine Steinböcke und seine kropfigen Kretins sei. Von Heinrich Heines Harzsresie erfahren wir von einem kretinösen Dorf, von dem ihm ein kleiner Junge berichtete. Nachdem Forscher und Reisende oft genug über diese sonderlichen Menschen berichtet hatten,⁶ folglich auf diese Weise eine Geschichte über den Kretin ausgebildet hatten, passierte Folgendes: Die Aostaner haben sich nämlich diese Zuschreibungen so sehr zu eigen gemacht, dass sie Postkarten, auf denen eine mehrköpfige und mehrkröpfige Familie abgebildet war, zu touristischen Zwecken druckten. Die Botschaft, das Aostatal mit seinen zwar etwas dummlichen, dafür aber gemütlichen und freundlichen Kretins sei ein idealer Ort zum Urlauben, war unüberhör- und sehbar. Der Kretin als folkloristische Dekoration war entworfen.⁷

Hier wird also ein zunächst anstandslos geglaubtes und ungeprüftes Phänomen von einer außenbedingten, wissenschaftlichen Zuschreibung zu einer neuen Art der Innenbeschreibung. Die Grenzen zwischen Innen und Außen werden demzufolge neu festgesetzt – sofern so man vorher so etwas wie Selbstschau je betrieb. Der Trottel ist nunmehr, was er bisher in der persönlichen Erfahrung ziemlich sicher war, kein zufälliges und/oder gottgewolltes Etwas mehr. Das Erkenntnisverfahren, durch Fremd- und Selbstschau zu einem veränderbaren Ich und Wir zu gelangen, wird über den Weg der Reflexion zur handwerklichen Gabe, die zu instrumentalisieren schnell gelernt ist. Der Umbau der bisherigen metaphysisch begründeten Lebenswelt kann ab diesem Zeitpunkt unter dem Einfluss naturwissenschaftlichen Wissens in Angriff genommen werden, was natürlich auch bedeutet, dass die Geschichte vom Kretin noch nicht zu Ende geschrieben und gedeutet ist. Denn als sich die Erscheinung der freundlichen, dummen, kropfigen Gestalten bis zur bisher erwähnten Stelle festgeschrieben hatte, entfernte man sich gleichzeitig realiter zunehmend vom „Urphänomen“; die zusätzlichen Jodgaben – das Jod wurde 1812 entdeckt – ließen das Problem sichtbar immer weniger werden. Trotzdem verlieren wir den Begriff und die Vorstellung vom Trottel nicht, trotzdem tragen wir weiterhin eine Imagination davon mit uns herum. Was nach dieser

⁵ Vgl.: Leopold Kretzenbacher: die kropfeten Steirer. Historischer Landesspott und alte Volksmedizin. In: Blätter für Heimatkunde 22. Jg., Graz 1948/3. Siehe auch: Elsbeth Wallnöfer: Der Dorftrottel. Von der Dekonstruktion eines Mythos? In: kuckuck. Notizen zu alltagskultur und volkskunde. Hft.1/1997. S.46-51

⁶ Man findet die kropfigen Gestalten auch vereinzelt in der für das 19. Jahrhundert so typischen Völkerikonografie wieder. Zum Beispiel eine „Kraxenträgerin mit Kropf und Buckel“ (Öl auf Holz. Österreichisches Museum für Volkskunde Wien, Inv. Nr. 31994

⁷ Vgl.: Karl Maffei: Der Kretinismus in den norischen Alpen. Sowie: Ludwig Rösch: Untersuchungen über den Kretinismus in Württemberg. In: Karl Maffei und Ludwig Rösch: Neue Untersuchungen über den Kretinismus oder die Entartung des Menschen in ihren verschiedenen Graden und Formen. Erlangen 1844; Vgl.: Franz Merke: Geschichte und Ikonographie des endemischen Kropfes und Kretinismus. Stuttgart/Wien 1971

medizinischen Entwicklung noch an Vorstellung vom Kretin übrig blieb, war jedoch im Verhältnis zur sie umgebenden Gesellschaft gesehen ein kleiner realer Bestand, der dennoch nichts von seiner Exotik eingebüßt hatte. So wurde das Kuriosum Trottell vom göttlichen begründbaren Fundamenten auf das Maß eines besonderen medizinischen „Objekts“ reduziert und isoliert. Die poetische und prosaische Fassung, die durch die symbolische, populäre Erzählung in den Begriff hineingetragen wurde, blieb davon jedoch unberührt. Dies wahrscheinlich auch, weil einmal das Metaphysisch-Symbolhafte der Rolle des Trottells und zweitens das Subjekt, der Behinderte selbst, bei der Betrachtung in den Vordergrund rückte. Eine endgültige Umkehr des Blickes auf dieses Phänomen erfolgte schließlich erst mit der Neuschreibung einer philosophischen Anthropologie. Zu dem Zeitpunkt, als diese den Abschied von einer anthropologisch-philosophischen Tradition vollzog, deren bisherige Grundlage eine phylogenetische Begründung bildete und die sich nunmehr auf eine soziogenetische Argumentation verlegte, fand tatsächlich ein Positionenwechsel statt. Die Sozialbewegung der 70er und 80er Jahre formulierte diese medizinischen Seltsamkeiten zu einem sozialen Problem und nahm den Umgang mit diesen Leuten zum Maßstab der sozialen Tauglichkeit der Gesellschaft ganz generell. Im sozialen Umgang mit diesen Kuriositäten ließ sich ganz wunderbar auf die sozialen wie menschlichen Defizite der (Nazi-)generation der Eltern hinweisen. Schriftsteller wie Franz Xaver Kroetz, Felix Mitterer, Martin Sperr, Werner Schwab oder Liedermacher wie Ludwig Hirsch operierten zum Zwecke der Gesellschaftskritik mit dem Trottell als Metapher und Topos. Sie übernahmen ein einst im Volksschauspiel durchaus selbstironisch gezeichnetes Sujet und veränderten es zu einem tragischen Beispiel, zu einer Leidensgeschichte, zu einem Negativtopos. Der Trottell wird auf diese Weise zu einer bemitleidenswerten Symbolfigur stilisiert. Das Phänomen Dorftrottell, und mit dem Zusatz Dorf kommt das Stadt-Landwertungsgefälle noch dazu, generiert im Verlauf der wissenschaftlichen „Objektivierung“ von einer ursprünglich realen, aber unbefragten Größe erst zu einem kameralistischen Maß, weiter zu einem symbolischen und schließlich zu einem rein kulturalistischen Fixum. Wenn auch die Untersuchungen zu diesem Phänomen eindrucksvoll zeigen, wie in diesem Falle der Einfluß der Naturwissenschaften Erscheinungen des Alltages zu verändern im Stande ist, so zeigen sie auch, wie die Gleichzeitigkeit vom angenommenen „reinen Wissen“ und ungeprüften Alltagswissen funktioniert. Die naturwissenschaftlich erarbeiteten „objektiven“ Erkenntniserweiterungen – schließlich war die Entdeckung und Verabreichung von Jod der entscheidende Grund, weshalb man diesem Krankheitssymptom wirksam entgegentreten konnte – vollzogen einen horizontalen Schnitt innerhalb der Beziehung von Imagination und Konkretion des Wissens im Alltag, denn diese Forschungsergebnisse hatten eine zunehmende Verdrängung des Behinderten aus dem Dorf- und Stadtbild zur Folge. Die Rolle der Erfahrung im Alltagswissen und dessen Reflexion will, jedenfalls was die Ursache-Wirkungs-Begründung betrifft, nicht unterschätzt werden. Aber nicht nur die Tatsache, dass eine eigenständige „Geschichte“ (im Sinne einer Story) die erfahrbaren naturwissenschaftlich-empirischen Faktizitäten quasi überlebt haben, zeigt, wie sehr wir von reinen Begründungskategorien hin zum Prinzip der Verständigung und Veränderung kommen wollen und müssen, um eine Annäherung an die Differenz zwischen Realität und Wirklichkeit erreichen zu können. Die prinzipielle Kulturabhängigkeit sowohl des Alltagswissens, als auch des wissenschaftlichen Wissens zwingt in die Regionen des interwissenschaftlichen und interkulturellen Verständigungszusammenhangs. Rationale und irrationale, symbolische und naturwissenschaftliche, individuell erfahrungsgespeiste Begründungen für sich alleine genommen, bilden rein isolationistische oder segregationistische Wissens Elemente, die vor allem ihr purer additiver Charakter auszeichnet. Das bedeutet mithin zwar ein Unsumme

verschiedener Bausteine von Regelwissen, die kulturspezifische, symbolische Bedeutung um diesen Wissensapparat bleibt jedoch ausgeklammert.

Beim nun folgenden rechtsvolkskundlichen Beispiel will die scheinbare Komplexität wie Variabilität von lebensweltlicher Deutung ausgeleuchtet werden. Dazu dient die Beschreibung eines altbewährten Bewässerungssystems, das im westlichen Teil Südtirols zur Anwendung kam und immer noch kommt.

II. Die Wasserwaale: mehr als nur eine Umformung

In der Rechtsvolkskunde gibt es ein immer wieder zitiertes Beispiel aus dem westlichen Teilen Südtirols, das die Regulierung des bis zum heutigen Tage knappen Wassers regelt und das sich um die Bedeutung auch der Wasserwege, der sogenannten Waale, rankt. Die Bauern des Tales hatten auf ihren Äckern auf dem Südhang (es herrscht dort arides Klima) kaum Wasser für ihre Äcker. Die Bauern auf der, wie man so schön sagt, „Nörderseite“ hingegen hatten davon reichlich. Um einen ungleichen Verbrauch der beiden Seiten des Dorfes zu verhindern, hat man sich im Gemeinschaftssystem die sogenannte „Road“ (vom lateinischen *rota*) ausbesonnen, die das Kanalnetz zu einer rechtssymbolischen wie rechtsrealen Ordnung werden ließ. Eine Person innerhalb der Bauernschaft wurde zum Obmann der Gemeinschaft gewählt, um die Verteilung des knappen Wassers zu organisieren und zu hüten. Die Waale, sie sind weitverzweigt angelegte Holzkanäle, in denen das Wasser fließt, mussten schließlich gebaut und in Stand gehalten werden. Dazu stand der „Waal“ in Diensten der Bauernschaft. Er hatte die Obsorge über das Bewässerungssystem und er musste zusehen, dass alles seine Richtigkeit hatte. Wann immer das Wasser wo „eingekehrt“ (eingeleitet) wurde, allerdings entschied das Los. Damit auch jeder wusste, wann er dran war, gab es eine Tafel, auf der die Termine des so geheißenen „Wasserwossers“ angeschrieben waren. Der Hof, in dessen Hausflur die Tafel gehangen hatte (bis in die 70er Jahre hinein), stand mitten im Dorf, und seine Haustür durfte nicht abgeschlossen werden. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass der Hofbesitzer integren Ruf besaß.

Im Laufe der letzten Jahre hat sich die einst streng rechtliche Strukturierung dieses Systems nicht wesentlich geändert. Es wird weiterhin ein Mann von den Bauern bezahlt, damit er den Umlauf des Wassers gleichmäßig für alle reguliert und die Wassersammelbecken sauber gehalten werden, mit dem alleinigen Unterschied, dass er nicht mehr Waal heißt. Den Waalen hingegen hat man ein neues Aussehen gegeben. Sie sind nunmehr aus Metall und in den Acker eingegraben. Oberirdisch werden sie sichtbar wie eine Dusche, die das Wasser auf das Obst und das Gemüse regnen lässt. Für die vereinzelt eintretenden Frühjahrsfröste werden mit ihnen, bei Absinken der Nachttemperatur auf um die Null Grad – und dies muß vom Waal kontrolliert werden –, die Blüten der Obstbäume besprenkelt. Unter diesem gefrierenden Wasser werden die für die Bauern so wertvollen Blüten dann in Eis konserviert. Unbeschadet überstehen die Apfelkulturen somit den Frost und schaffen ein einzigartiges Landschaftsbild, das gerne von Touristen fotografiert wird, die sich deswegen den Zeitpunkt der Südtiroler Apfelblüte zum Auftakt ihrer Reisesaison auserkoren haben.

Der Einheimische in dieser Lebenswelt setzt sich nicht bewusst mit diesem ja ohnedies selbstverständlichen Bewässerungssystem auseinander. Man thematisiert es nicht, es ist keine Ausstellung und keinen Aufsatz wert. Es wird höchstens der wirtschaftliche Nutzen für die Landwirtschaft in Rechnung geführt. Das alte System mit seinen verwitterten „Holzkoundln“ (Holzkanälen) hingegen wird als kulturhistorische Besonderheit und touristische Attraktion genutzt. Diese Waale werden mit Hilfe von EU-Geldern instand gehalten, als ob sie weiterhin das kostbare Naß für den lebenswichtigen Bedarf führen müssten. Dazu wird eine überladene Geschichte der alten, „aber leider vergessenen“ Kultur transportiert, und je nach Konjunktur

wird die Erfindung dieses Systems den Römern, Germanen oder derzeit den Rättern zugewiesen. Der vergangene Bewässerungsmodus wird als der echtere und bessere geglaubt, obwohl er in der Praxis nicht wirklicher oder realer als der gegenwärtige zu sein scheint, und obwohl er funktional dieselbe Rolle erfüllt. Ja, er ist sogar nützlicher, denn er schützt die empfindlichen Blüten vor den überraschenden Frühjahrsfrost. Die auf einer abstrakten und distanzierten Ebene ablaufende Historisierung des alten Bewässerungssystems verflüchtigt den Blick der Menschen auf diese Dinge auf jene eigenartige Weise, die an die Beschleunigungsgeräusche der Raumschiffe in den science-fiction Filmen erinnern: Da gibt es Geräusche, wo eigentlich keine sein dürften.

Wir haben auch hier, wie im vorangegangenen Beispiel, einen realen Hintergrund bei gleichzeitiger Ausbildung einer eigenen Geschichte, und man kann auch hier eine Parallelausbildung von Inhalten nach Sinn und nach Erscheinungsform in der kulturellen Alltagsorganisation feststellen. Die situativ bedingten Veränderungsmodi verdrängen die Dominanz eines prinzipiellen kulturanthropologischen Kausalitätsgesetzes. Der ständige Aufbau und die gleich-zeitig laufende Umgestaltung der Eigenwelt charakterisieren einmal mehr die Welttotalität in ihrer Kultur- und Zeitabhängigkeit.

Mit einem dritten Beispiel aus dem Bereich des stark symbolhaften⁸ und zeremoniellen Handlungsrepertoires will neuerlich eine Argumentation für eine konstruktivistische Kulturwissenschaft ins Treffen geführt werden, will einmal mehr ein Zusammenhang wissenschaftlicher Methode bei der Erkenntniserbringung wie auch von vorwissenschaftlichem und metawissenschaftlichem Alltagswissen nachgewiesen werden. Es will und kann aber nicht einem Skeptizismus beigeplichtet werden, der die Lebenswelt als ein durch das Wissen der harten Wissenschaften bedrohten, und daher von den Kultur- und/oder Geisteswissenschaften zu rettenden, in sich geschlossenes Gefüge vernimmt und der durch die Annahme, es muss was kompensiert werden, die alte Problematik der Werthypothek neu aufleben lässt.⁹

III. Das Weihnachtsfest. Verlust? Tausch! Verlagerung

Wie gut sich kulturelle Brauchformen eignen, die unterschiedlichen weltanschaulichen Auslegungen herauszulesen, die in sie hineingelegt worden sind, veranschaulicht das uns allen geläufige Brauchtum rund um das Weihnachtsfest. Bei den kulturwissenschaftlichen Rekonstruktionen zum Weihnachtsfest konnte eine überraschend junge Geschichte zutage gefördert werden: Eine Geschichte, die auf eine Modifikation der Symbolik der rituellen Form durch den Wegfall oder durch Austausch einzelner Funktionselemente hinweist. Es stellt sich die völlige Umkehr der bisher allgemein angenommenen Rede vom uralten, heidnischen Kontinuum des Festes heraus. Es war zum einen in der uns gegenwärtig bekannten Form nicht immer das ewig tiefsinnige Familienfest, das es gilt in bedächtiger Ruhe zu begehen und dessen Lebhaftigkeit wir auch durch Schleiermacher vermittelt bekommen.¹⁰ Und es war auch nicht immer das Christkind (übrigens eine protestantische Erfindung, die nicht das Jesuskind in der Krippe meint), das die Gaben brachte. Von den Gabenbringerfiguren, sie sind ausgezeichnete Beispiele für die kulturspezifische, sprich

⁸ Es ist wohl unnötig zu betonen, dass hier keine agnostischen Standpunkte vertreten werden wollen.

⁹ Vgl.: Odo Marquard: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. In: Ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986. S. 98-116

¹⁰ Friedrich Schleiermacher: Die Weihnachtsfeier. In: Schleiermachers Werke. Bd.4. Leipzig 1911

regionale Ausbildung symbolischer Identifikationsfiguren, erfahren wir viel über die flexible Handhabung innerhalb der brauchtümlichen Lebenswelt. Die verschiedenen Gestalten, die regional unterschiedlich rund um die Szenerie des Weihnachtsfestes vorkommen (Engel, Nikolaus, Knecht Ruprecht, die Perchten und die Teufel, Väterchen Frost) sind nur scheinbar unverrückbar in ein starres Brauchsyste eingebettet. Im Lauf der Zeit kommen sie hinzu oder werden einfach weggelassen: Sie sind schlicht austauschbare Assistenzfiguren einer weihnachtlichen Dramaturgie.¹¹ Nicht immer hingegen werden solche figurale oder szenische Veränderungen gleichermaßen widerstandslos angenommen, wenigstens nicht fürs Erste und bewusst, wie wir anhand des momentanen „Kulturkampfes“ beobachten können. Der jüngste Streit um die Gestalt von Weihnachtsmann und Nikolaus ist zu einem klaren Ringen zwischen Weihnachtsmann, Nikolaus und Christkind geworden. Die alte Opposition der innovativen amerikanischen Kulturdominanz und des guten alten, ewig beständigen abendländischen europäischen Brauchlebens trägt selbstredend die Debatte. Das Schlagwort „Der Nikolaus ist tot, es lebe der Weihnachtsmann“ könnte die Tragik beschreiben, mit der geglaubt wird, kulturelle Werte verteidigen zu müssen. Daß auch gesteigert die „Schiachperchtn“ und die hässlichen „Tuifl“ oder die „Krapusse“ in den Vordergrund rücken, also die positive, friedvolle Gestalt des Nikolaus verdrängen, mit dem gemeinsam sie einst eine szenische und dramaturgische Einheit bildeten, wird im Gegensatz dazu nicht wahrgenommen. Da tanzen wie wild die fürchterlichern, ländlichen Gestalten auf den urbanen Weihnachtsmärkten, ohne jene Gestalt, nämlich den Bischof, der integraler Bestandteil der volkstümlichen wie katechetischen Szenerien ist. Die unübersehbare Umbildung des bisherigen Brauchlebens strukturiert im Grunde das gesamte Spiel, auch das Lebensspiel. Standen einst die Figuren und Rollen in der Funktion moralisch zu unterweisen, so rücken sich nun die Figuren selbst ins Zentrum der Darstellung, wenn sie sich nicht gar in die Dienste ökonomischer Gesetze begeben, wie von kulturkritischer und kulturpessimistischer Seite laut eingeworfen wird. Der Umbau dieser theatralischen Inszenierung erfolgt nach mehreren, schwer zu vereinheitlichenden Kriterien.

Lichtungsversuche

Wie liest man nun solche Geschehnisse, und wie bekommt man sie in einen konstruktiv-kulturalistischen erkenntnistheoretischen Zusammenhang?

Wie nun formatiere ich die unterschiedlichen Kulturvarianten? Welche Methoden der Erkenntniserbringung setze ich ein, um das Ereignis fassbar zu machen? Genügt es, einen horizontalen Schnitt zu machen und eine sozialdifferenzierte, aus der Vergangenheit hergeleitete Analyse nachzustellen? Ist es nicht besser, an der Eigentlichkeit des Zustandes selbst zu laborieren, indem ich es als dumpfe Selbstverständlichkeit¹² entlarve und dabei aus seiner quasi apriorischen Ursprünglichkeit heraushole? Was unterscheidet die eine wie die andere Form von einer bloßen Deskription kulturellen Verhaltens? Wie erreiche ich die notwendige erkenntnistheoretische Trennschärfe, die kulturalistisches Wissen, Erkennen und

¹¹ Vgl.: Ingeborg Weber-Kellermann: Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte. Frankfurt/M. 1974. S. 223-244; Diess.: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit. Luzern, Frankfurt/M. 1978

Martina Eberspächer: Der Weihnachtsmann. Zur Entstehung einer Bildtradition in Aufklärung und Romantik. Stuttgart 2002

¹² Konrad Köstlin: Das Ende der Selbstverständlichkeit. In: Projektteam kultur^[2]. Geplante Alltäglichkeiten. Straßennamen als politische Symbole. Symposium via Internet. 1997

Handeln sichtbar macht? Wie kommt man zur Widerlegung der Wertfreiheit in diesem Zusammenhang? Welche theoretischen Mittel stehen nun einer Realwissenschaft wie der Volkskunde (Europäischen Ethnologie) – man arbeitet schließlich in der Methode tendenziell mit weichen, biografischen, qualitativen Verfahren, sowie sachanalytisch orientierter Objektforschung – zur Deutung von eben erwähnten Erscheinungen zur Verfügung, um die genannten Fragen zu lösen?

Es kann keine formalistische Methode sein, denn wie die Vergangenheit gezeigt hat, führen solche Verfahren zugleich ein begrenztes Raumsehen mit sich. Mögliche Imponderabilien könnten dann zum Beispiel bei der Feldforschung nicht berücksichtigt werden. Die Folge wäre ein unvollständiges Bild der Übertragung, wenn es nicht gar unter diesen Gesichtspunkten zur Ausblendung jener eben genannten Methoden gekommen wäre.

Ein naturalistischer oder evolutionistischer Zugang wird allgemein problematisch. Es wären, streng gelesen, alle Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur aufgehoben. Die Spielhahnfedern auf den Köpfen der Tiroler Schützen könnten, um bei einem Beispiel von Otto König zu bleiben, auf ein bloßes instinktgeleitetes Balzverhalten reduziert werden. Politische, gesellschaftliche oder symbolisch-ästhetische Kriterien blieben unberücksichtigt. Alle Kultur dieser Art reduzierte sich auf eine annäherungsweise pathologische Form sexueller Omnipotenz. Es müsste fortlaufend biologisch gedacht werden, was besonders bei elaborierteren kulturellen Figurationen eine Menge von Inkonsistenzen mit sich brächte. Zum Beispiel koinzidierten rationale und irrationale Regelabläufe auf sonderbar uneigenwillige Weise, die nicht immer mit einem evolutionistischen Qualitätskriterium bewertet werden können. Ganz zu schweigen von der Bedeutung des menschlichen Willens bei der Ausbildung von kulturbestimmten Verhalten. Dabei führt nichts am menschlichen Willen und der moralischen Verantwortung derart vorbei wie die evolutionistischen Ansätze, und gerade die kulturalistischen Organisationsformen veranschaulichen dies besonders.

Kulturelle Strukturierungsformen mit ihren vielen Kulturtechniken könnten mit dieser Methode nur innerhalb eines radikalen Wertesystems gedeutet werden. Das ästhetisch schöne Holzspielzeug aus der französischen Schweiz, von einer jüdischen Volkskundlerin in den 1920er Jahren gesammelt, müsste dann tatsächlich als „primitives Spielzeug“, also unter Zuhilfenahme des Denkens und der Terminologie des 19. Jahrhunderts, akzeptiert werden. Alle Bedingungen, die zur Herstellung von handwerklich ausgereifteren Artefakten notwendig sind, wie beispielsweise gute wirtschaftliche und technische Voraussetzungen sowie das Vorhandensein von Rohstoffen, werden unter solchen Voraussetzungen ausgeklammert. Für die musealen Sammlungen führten die unter solchen Prämissen gewonnenen Ergebnisse entweder zu einer Überkompensation der archaischen Anmutungen und somit einer Einseitigkeit im Sammlungsbestand oder zur grundsätzlichen Ausschließung solcher Objekte aus Gründen mangelnder Qualität. Die Bestimmung von Kultur wäre letztlich in einem kurzen Verfahren der Addition und Subtraktion abgehandelt. Das Resultat wäre ein konfliktreiches Plus-Minus-System (mit den Folgen solchen Denkens kämpfen wir gerade).

Versuchten wir nun, Kultur mit einem illusionslosen Realismus zu erklären, führte uns dies wiederum in die Nähe einer unüberwindbaren Differenz in der Identität.¹³ Diese verhieß für eine identitätskonstitutive Wissenschaft, wie sie die Volkskunde (Europäische Ethnologie) war und ist, wenig Gutes und bedeutete eine Revision der bisherigen Studien. Vor allem die autobiografischen Erzählungen, seien sie nun über den Krieg, die Dienstjahre, die Lehrjahre

¹³ Vgl.: Dirk Hartmann; Peter Janich: Methodischer Kulturalismus. In: Diess. (Hg.): Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne. Frankfurt/M. 1996. S. 9-70

usf., müssten vor diesem Hintergrund methodisch neu angegangen und erkannt werden. Nun ist es zwar möglich alle Formen der kulturphilosophischen und wissenschaftstheoretischen Figurationen durchzuspielen, aber das führt kaum zu einem Ende.

Also versuche ich hier erneut zum Ausgangspunkt zurückzukehren: Wie sieht der Umbau der kulturellen Lebenswelt aus und welches wären die idealen Mittel zur Erfassung derselben? Die Welt als erfahrbare Welt ist nicht für alle eine gleich erfahrbare Welt beziehungsweise Umwelt. Trotzdem können wir, vor allem wir Volkskundler oder Kulturwissenschaftler sagen, wir begegnen ihr immer wieder als eine ganz bestimmte Welt des Eigenen, die in gewissem Sinne ein, wenn auch nicht streng abgrenzbares, so dennoch eingezäuntes Universum des Eigenen zu sein scheint und als solches auch so erfahren werden muss. Sie besteht aus mehr als nur einem Individuum und entwickelt sowohl in der Gegenwärtigen als auch in der traditionellen Kultur eigene Symbolisierungen, Strukturierungen und Codierungen. Sie speist sich aus erfahrbarem und tradierten Wissen und sie ist durchzogen von symbolischen Bedeutungen. Sie existiert als Parallelwelt im Sinne einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen,¹⁴ ist immer referenzielle und oppositionelle Kultur der Differenz zugleich, und nicht zuletzt ist sie immer eine evidente Welt (im Schlickschen Sinne). Sie entwickelt dann, wenn man bereits die Rede vom Untergang der Kultur schwingt, neue Kräfte, um gestärkt in einer neuen kulturalisierten und historisierten Form zu erscheinen. Und hier weist es sich, dass die Lübbeschen und Marquardschen Skeptizismen die Mechanik des kulturellen Getriebes zwar in Schwung setzen, aber nicht bestätigen.

Der Mensch kann in dieser Umwelt gleichzeitig ökologisch orientiert und mit dem Flugzeug unterwegs sein, einen PC benutzen, Multikultifutter zu sich nehmen und von der Regionalküche schwärmen, ohne dabei aus dem Grunde des Defizits zu schöpfen. Er gräbt sich einen Weg zurück in die Vergangenheit, um für sich neues Selbstbewusstsein zu gewinnen und Ängste zu überwinden; dabei bildet er sich selbst neu. Daß er sich dabei vor allem zu sich verhält und in diesem Prozess neu gebiert gehört wohl dazu: folglich haben wir es unweigerlich mit einer Welt der Autopoiesis zu tun, denn nichts ist so selbstreferenziell wie der Mensch und nichts muß sich in seinen Regeln und Spielabläufen immer wieder neu positionieren, neu bewerten wie dieser.

Aber ist es dadurch ein System, dessen Wissen sich ausschließlich auf Erfolg oder Misserfolg begründet, wie vom methodischen Kulturalismus angenommen wird?¹⁵ Nein, denn die Details der verschiedenen kulturellen Welten nähren sich auch aus unreflektiertem, tradierten Wissen (kann man so etwas noch Wissen nennen?). Dabei wiederum wird nicht immer nach dem Nutzen und Nachteil des Dinges oder der Begründung an sich gefragt. Im Gegenteil, man begegnet sogenanntem Überlieferten, dem eine beinahe kategoriale Einheit des Wahren und Eigentlichen eigen ist und das meist ungeprüft übernommen wird. Bei diesem Verfahren, zum Beispiel spielt hier die orale Kulturtradierung eine beachtenswerte Rolle, übertragen sich gleichzeitig Fehlerquellen. Einmal mehr oder einmal weniger wahre Geschichten werden als wahr weitererzählt und geglaubt. Dies zeigen uns die auf die Spitze getriebenen urban legends¹⁶ der Gegenwart, aber auch die, in der Methode wissenschaftlich angelegten,

¹⁴ Konrad Köstlin: Relikte: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. In: Kieler Blätter für Volkskunde 5 (1973), S. 135-157; später auch als: Ethnologia Bavarica 6. Würzburg 1977

¹⁵ „Der kulturalistische Versuch läuft darauf hinaus, alles Wissen auf Handlungserfolg und Misserfolg zurückzuführen bzw. aus diesem zu begründen“. Peter Janich; Dirk Hartmann 1996. S. 33

¹⁶ Harold Brunvand: The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings. New York, London 1981

germanophilen Überhöhungen der audiovisuellen anthropologischen Forschung aus den 30er und 40er Jahren ganz besonders.¹⁷ Die Kultur des Wissens um das Eigene ist ein Gemischtwissen aus wissenschaftlichen Ergebnissen, temporär gültigen Erfahrungsdominanten und Imaginationen. Reines kulturelles Wissen lässt sich auf ein ebenso rein kausalanalytisches Verfahren in einem rein objektiven Sinne aus unterschiedlichsten, eben angebotenen, Gründen nicht festmachen.

Historisierung und Rekonstruktion beziehungsweise Konstruktion oder: empirische Befunde der Identität als Bestätigung des Rücklaufwissens

Mehr als je zuvor sind wir eine historisierte Gesellschaft, die ihre Identität permanent aus den Erinnerungsdepots begründet. Nie gab es mehr Museumsgründungen, Ausstellungen und Bücher über uns selbst, und unzählig sind die Versuche, Belege der ewigen Reflexion des Ich zu sammeln. Die schier unendlich lange Liste der biografischen Literatur der kleinen Leute und die „Zurück-zur-Natur“-Tendenz sind längst die ritualisierte Form des eigenen Dasein. Die Bewahrungskultur als kulturelle Praxis des Festhaltens akzentuiert sich als moralische Stütze und als Motiv der Sicherheit, ähnlich den ehemals religiösen Leitlinien.¹⁸

Eine Erkenntnistheorie der Kultur kann schwer dem Anspruch gerecht werden, bloße Meinungen und Irrtümer zu unterscheiden oder konstante Parameter festzulegen. Zu komplex ist das Zustandekommen von kulturellen Phänomenen und zu abhängig von horizontalen und vertikalen Komponenten ist die Ausleuchtung solcher Erscheinungen. Zudem haben wir es mit mehreren qualitativ unterschiedlichen Wissensebenen zu tun. Eine historisierte oder vergeschichtlichte Erzählung bisher geglaubter Selbstverständlichkeiten trägt doch sehr stark die Kraft der Vorstellung in sich. Die kulturell ausgebildeten Geschichten, die auch Mythologien sein oder werden können, leben sehr stark vom Blick zurück aus dem Stand der Gegenwart in die oft diffuse Vergangenheit. Dabei können wir, wenn wir der historischen Münchner Schule von Hans Moser und Karl-Sigismund Kramer folgen, durchaus so etwas wie „objektivierte“ Quellen finden. Die archivalische Quellenkunde dieser beiden Wissenschaftler lehrt uns die Nutzung aller zugänglicher schriftlicher Quellen (Weistumbücher, Gerichtsprotokolle, Verbote, Kleiderordnungen) bei gleichzeitiger Nutzung (sozial, ständisch, rechtlich usf.) derselben. Das heißt, auf diesem Wege ist es uns möglich, die sozialen Bedingungen eines teilweise fremden historischen Kontextes zu erschließen, bei gleichzeitiger Rekonstruktion des zeitgebundenen Wert- und Werkkontextes dieser Quellen. Im Prozess der Auslegung der solcherart gewonnenen objektiven Quellen erfolgt dann eine Modifikation, eine Annäherung an das, was wir wissenschaftliches Wissen nennen und an jene lebensweltlichen Praxen, die wir als verbindlich lesen möchten. Tatsächliche Schwierigkeiten treten erst dann auf, sobald wir durch die gemeinsam verabredeten Meinungen und Thesen stören.

Wo liegt also die Schwierigkeit? Die liegt in dem, was Hans Moser „Rücklauf“ nennt. Die in den letzten Jahren erfolgten unzähligen biografischen Forschungen belegen sehr gut, wie die Vermischung kulturwissenschaftlichen Wissens mit dem zumeist unhinterfragten, tradierten Wissen funktioniert und damit die Bedeutung von Begriff und Inhalt dessen neu ausbildet.

¹⁷ Das volkskundliche foto: südtirol 1940/41. realität/wirklichkeit/poesie. Herausgegeben vom Südtiroler Landesmuseum für Volkskunde Dietenheim. Mit einem Text von Elsbeth Köstlin. Bozen 2001. [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung]

¹⁸ Elsbeth Köstlin: Zur Wurzelmetaphorik in der Kulturwissenschaft. Eine Ikonographie. Phil. Diss. Graz 1999

Dieses umgestaltete Wissen, das sich zwischen der Welt des wissenschaftlichen Denkens und der des alltäglichen Denkens herausbildet, ist wahrscheinlich der Motor des Erkenntnisstrebens. In diesem Rücklauf steckt jenes Wissen, das von den Wissenschaftlern als große Erzählung in Umlauf gebracht wurde und das auf dem Wege der wissenschaftlichen Kriminalistik wieder zum Vorschein kommt, nachdem es als traditionell geglaubtes Wissen in die Tiefen der kulturellen Welt des Eigenen abgesunken ist. Für die Aussagekraft eines kulturellen Phänomens bedeutet dies mehrerlei: Zunächst aber heißt dies, sich von der Vorstellung zu verabschieden, die darauf abzielt, echtes Wissen finden zu wollen. Zweitens muß man die ideologiegesteuerten Werte echt und unecht modifizieren und die kulturellen Erscheinungen als jeweils in einer sich ständig in Bewegung befindlichen Genese sehen, in einer autopoietischen Dynamik denken. Das ist eine Bewegung, die zugleich ein Austausch zwischen den Wissens Ebenen ist: dem wissenschaftlichen Wissen und dem Alltagswissen. Der ständige Widerstreit des Kulturalen im Menschen mit sich selbst und seinem Gegenüber ist eine Rotation des Erkenntnisdurstes, der zu immer neuen Bildungen von Sichtbarem führt. Kulturell Augenscheinliches nährt sich aus der Parallelität von Diffusion und Systematisierung, Synchronität und Diachronität, zeitbedingten- und gemäßen Einflüssen und tradierten Fixativen. Der freie Blick auf die Herkunft der und durch Kultur ist neben der abendländischen Gepflogenheit, alles und jedes auflösen zu müssen, auch wohl ein tiefenpsychologisch angelegter Wunsch oder einfach nur ein Spiel. Ich tendiere zu letzterem. Auch wenn wir versuchen, eine in der Methode linear herbeigeführte Re-konstruktion von Kultur anzuwenden, zum Beispiel mit Hilfe der archivalischen Quellenkunde oder der empirischen Feldforschung, werden wir trotzdem nur diskursgesteuerte temporäre Einheiten von Kultur erzeugen. Diese momentanen Totalitäten, sie werden ja so geglaubt, sind momentane Präzisionsebenen der unterschiedlich ausgewichteten Differenz der kulturellen Identität. Die Herkunft und Entstehungsgeschichte von Topografien, Sachgeschichten, Lebensereignissen als Quellen erfordern ja ihrerseits wiederum eine Daherkunft mit der man, zum Truge des Eigenen, glaubt, auch eine dauerhafte Dahinkunft schaffen zu können. Wir erkennen Kultur, sofern wir uns ihr hauptsächlich wissenschaftlich nähern, als kontextdominierte Welt. Gewinnen können wir sie mittels ausdifferenzierter methodischer Arbeitsweisen, erklären können wir sie mittels diskursiv-kontextgesteuertem eigenen Wissen. Während in den letzten Jahren die biografische Methode zu einer Aufwertung der Individualgeschichte und einer Ansammlung von dialektisch subjektiv-objektiven Quellen geführt hat, ist die Hinwendung zur Musealisierung einer ästhetisierenden Dinge- und Sachkultur zweifellos mit der Hedonisierung des Lebensstils einher gegangen. Körperkult und Lifestyle stellen in ihrer Präsenz des Ästhetischen den Höhepunkt der Selbstreflexion in der Gegenwart dar, und sie sind die symbolische Ausformung eines hypertrophen autopoietischen Prozesses.

Liegt der Erkenntniswert der großen Erzählung in der imaginären Kraft und katechetischen Intention, so begegnet uns in den gegenwärtigen Exessen der Kulturalisierung die zur Perfektion getriebene Selbstspiegelung. Die Erkenntnisproblematik verlagert sich von einer einst mythologisch symbolischen Sinnweltdeutung hin zu einer rational beabsichtigten Dramaturgie, die man immer bewusster selbstgestalterisch durch die Verwissenschaftlichung der Alltage beeinflusste. Am Ende wird sie zu einem unaufhaltsamen Selbstläufer. Dies – und hier denke ich an den schon erwähnten Rücklauf – konfrontiert uns mit dem Verhältnis von Realität und Wirklichkeit als Erfahrungs-, Meinungs- und Wissensspeicher. Die großen, kleinen und mittleren kulturellen Lebenswelten als segmentierte Welten leben von der Rotation des Eigenen und Selbstreferenziellen. Der kulturelle Mensch der Gegenwart an sich

muß sich nicht fragen, was zuerst da war, der Begriff oder das Verständnis dessen, das Wissen oder die Erfahrung. Zwar lebt er in der Differenz zwischen Eigen und Fremd oder zwischen Ich und Du, aber er absorbiert alle denkbaren Oppositionen ohne dabei Problem der Identität bekommen zu müssen. Die Nachvollziehbarkeit dessen aber, wie es zu diesem Wissensstand kommt, liegt freilich auch für die Kulturwissenschaftler in einem Bereich der Überprüfbarkeit, wenigstens erhofft er sich dies durch immer wieder neue Methoden und Theorien. Um eine Sprache aufzuschlüsseln, bedarf es mehrerer Möglichkeiten, die in einzelnen Wissensdisziplinen unterschiedlich entworfen wurden oder unterschiedlich genutzt werden. Die sinnweltliche Deutung der Begriffe und Sprachwendungen erfordern eine weit ausgreifende Beschäftigung mit dem großen Komplex kulturbedingter Faktoren. Diese sind mindestens: politische bedingte Wanderbewegungen und Interessen, rechtliche Ordnungen, wirtschaftliche Systeme, kulturexpansive Bestrebungen, geografische Veränderungen (z.B. Territorialbewegungen nach Kriegen beim Verbleiben der Bevölkerung auf diesem Gebiet) und symbolische Mehrsinnigkeiten, Sach- und Materialforschungen, regionalrechtliche Besonderheiten. Um zu verstehen, was mit „etwas auf dem Kerbholz haben“ gemeint sein könnte, braucht man im Alltag kein besonderes historisches Hintergrundwissen, muss man nicht unbedingt den kulturhistorischen Hintergrund kennen. Man weiß irgendwie um den Beigeschmack des verbotenen Geheimnisvollen. Als Volkskundler hingegen reicht dies nicht aus. Man muss sich kundig machen und dabei die Verwendung und die Verbreitung des Kerbholzes als Buchhaltungstechnik kennen lernen.¹⁹ Man muß sich in die Tiefen der historischen Landesbeschreibungen, der Archivalien und der Ikonographie begeben. Sobald wir dann den Anlaß der metaphorischen Redewendung kennen, öffnet sich unser Horizont – treten wir vom Alltagswissen in ein wissenschaftliches Wissen ein.

Der Umbau der kulturellen Lebenswelt und Umwelt ist ein einmal mehr, nämlich wenn er wissenschaftlich betrieben wird, einmal weniger, wenn er im Alltag gelebt wird, reflektierter Vorgang. Bei der Deskription der Kulturwelt wird deutlich, dass es ein einziges großes Lebensprojekt jedes Individuums ist. Es ist das ein Projekt, das sich nicht so ohne weiteres bedingungslos abstecken lässt und das solchermaßen mehrere Leben hat. Die Koordinaten können die ununterbrochenen selbstreferenziellen Bezugssysteme innerhalb und außerhalb der Individuen und Gruppen sein, die in einem unentwegt mobilen, veränderlichen Wissenszusammenhang gesetzt werden (freiwillig und oft unbewusst) oder werden müssen (aufgrund mannigfaltiger exogener Einflüsse).

(Vortrag, gehalten am Kongress "Konstruktion und Umwelt", der am 28. und 29. November 2001 im Kleinen Festsaal der Universität Wien stattfand.)

¹⁹ „Der Kerbstock war das älteste Dienst- und Pachtregister“. Justus Möser: Patriotische Phantasien Bd. 2. Berlin 1778. S. 114. Siehe auch: Richard Weiss: Das Alpwesen Graubündens. Zürich 1941