

Bourdieu und der Raum der Geschichte : zur Historizität der Gegenwart in der kulturanthropologischen Forschung

Autor(en): **Wietschorke, Jens**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **109 (2013)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-358011>

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.

Bourdieu und der Raum der Geschichte

Zur Historizität der Gegenwart in der kulturalanthropologischen Forschung¹

Jens Wietschorke

Abstract

Der Beitrag setzt sich mit kulturtheoretischen Positionen auseinander, die zur Reflexion des Verhältnisses zwischen Geschichte und Gegenwart in volkskundlich-kulturalanthropologischen Forschungszusammenhängen beitragen. Dabei wird zunächst die Frage diskutiert, was wir eigentlich tun, wenn wir ein Gegenwartsphänomen «historisch kontextualisieren». In einem zweiten Schritt werden Grundbegriffe von Pierre Bourdieus Kultursoziologie – «Habitus» und «Feld» – als Konzepte vorgestellt, die historische Prägungen gegenwärtigen sozialen Handelns sichtbar machen können. Gleichzeitig wird deutlich, dass gerade das Fach Volkskunde eine starke Affinität zu solchen Denkfiguren aufweist: Geschichte und Gegenwart zusammenzudenken und in diesem Sinne historisch zu argumentieren, gehört mit zu den Stärken einer Disziplin, die ihre Spezifik nicht zuletzt als «Agentur des Ungleichzeitigen» (Hermann Bausinger) entwickelt hat.

In seinem Schlussreferat auf der dgv-Hochschultagung in Wien 1998 hat Walter Leimgruber als eine Stärke des Faches Volkskunde/Kulturalanthropologie betont, dass hier «historische und gegenwartsbezogene Ansätze gleichberechtigt nebeneinanderstehen».² Warum aber, so Leimgruber, «gibt es so wenige Projekte, die beide Ansätze vereinen?»³ Was – so wäre weiter zu fragen – könnte es überhaupt bedeuten, historische und gegenwartsorientierte Forschung nicht als methodologisch und epistemologisch getrennte Felder zu denken, sondern vielmehr miteinander zu verschränken? Und wie könnte von hier aus die viel zitierte Formel von der «historisch argumentierende[n] Gegenwartswissenschaft»⁴ verstanden werden, die Wolfgang Kaschuba in seinem Einführungsband benutzt, um die neuen Tübinger Perspektiven der 1960er-Jahre zu charakterisieren? Der vorliegende Beitrag setzt sich auf einer theoretischen und epistemologischen Ebene mit dem Status von Historizität in der kulturalanthropologischen Forschung auseinander. Dabei geht es nicht um historische Fallstudien und historisch orientierte Arbeiten im engeren Sinne, sondern vielmehr darum, welchen Stellenwert die «historische Dimension» in der Kulturalanalyse der Gegenwart einnimmt. Welche Möglichkeiten gibt es, Geschichte argumentativ in gegenwartszentrierte Untersuchungen herinzuholen? Inwiefern ist Geschichte – als *Geschichte der Gegenwart* – immer schon in unseren Forschungsfeldern präsent? Kurz: Wie können wir damit umgehen, dass die Modi unseres Zusammenlebens, die Materialitäten unserer Umwelt, die Dispositionen unserer Körper *immer* auch aus einer anderen Zeit stammen als der unmittelbaren Gegenwart? Im Sinne dieser Fragen soll ausgeleuchtet werden, was wir eigentlich tun, wenn wir «historisch» argumentieren. Dabei wird vor allem die Praxistheorie Pierre Bourdieus eine Rolle spielen. Sie kann wesentlich dazu beitragen, vergangenes und gegenwärtiges Handeln zueinander in Beziehung zu setzen und miteinander zu vermitteln. Möglicherweise kann eine solche Perspektive auf die *Historizität der Gegenwart* die eingangs angesprochene doppelte Blickrichtung des Faches stark machen, um das blosse Nebeneinander historischer und

gegenwartsbezogener Forschungsperspektiven stärker zu einem Ineinander werden zu lassen.

Von der Vergangenheit zur Geschichte: Historisierung als Gegenwartspraxis

Am Beginn der folgenden Überlegungen steht eine scheinbar simple Erkenntnis, mit der die Grenzen zwischen Geschichte und Gegenwart experimentell aufgehoben werden können. Lässt man nämlich einmal die methodischen Fragen der Materialerhebung und der ForscherInnenposition beiseite, dann könnte Geschichte ganz allgemein als vergangene Gegenwart bestimmt werden – und Gegenwart vice versa als noch nicht vergangene Geschichte.⁵ «Gegenwart und Vergangenheit begegnen sich typologisch auf der zeitlosen Ebene vergleichbarer Kulturentwicklungen», wie Jörn Rüsen in einem Beitrag über den Pionier der Kulturgeschichte Jacob Burckhardt schreibt.⁶ Im Hinblick auf die wissenschaftliche Gegenstandskonstitution wäre es von hier aus unerheblich, ob die zur Diskussion stehenden Texte, Aussagen, Praktiken und Interaktionen aus dem Jahr 1913 oder aus dem Jahr 2013 stammen; hier wie dort ginge es um die punktuelle Erschliessung sozialer Welten in ihrer ganzen Komplexität und gelebten Vielfalt. Schliesslich lag eben hier ein wichtiger Ausgangspunkt der ethnologisch inspirierten Geschichtsschreibung der 1980er-Jahre, die erkannt hatte, dass die gesellschaftlichen und kulturellen Felder der Vergangenheit in ganz ähnlicher Weise «fremd» waren oder methodisch «befremdet» werden können wie die Forschungsfelder in Übersee oder inmitten der eigenen Gegenwartsgesellschaft, dass man sich ihnen also mit der gleichen epistemologischen Grundeinstellung annähern kann.⁷

Allerdings – ganz so einfach ist es auch wieder nicht. Denn nicht alle «Vergangenheit» ist schon «Geschichte», die der Gegenwart trennscharf gegenübergestellt werden könnte. Vielmehr werden bestimmte, empirisch greifbare Ausschnitte von Vergangenheit erst in einem komplexen Prozess der Konstruktion, Interpretation und Repräsentation zur Geschichte gemacht. So wie ein überlieferter Materialkomplex – ein Schriftstück, ein Gegenstand, eine Landschaftsformation – erst dann zur historischen Quelle im strengen Sinn wird, wenn man Fragen an es richtet und es damit als Quelle benutzt,⁸ so wird Vergangenheit überhaupt erst dann zur Geschichte, wenn sie nach bestimmten diskursiven Regeln thematisiert, erforscht, beschrieben, verhandelt wird. Von diesem historischen Konstruktions- und Aushandlungsprozess hängt demnach ab, *welche* Vergangenheit wir als Geschichte verstehen; Geschichte ist also «nicht die Rekonstruktion der *res gestae*, sondern das Spiel der Sichtweisen der *historia rerum gestarum*».⁹ Oder, in den Worten des Historikers Edgar Hallett Carr: «Geschichte ist ein fortwährender Prozess der Wechselwirkung zwischen dem Historiker und seinen Fakten, ein unendlicher Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit.»¹⁰ Damit ist Geschichte der Definition nach eine «gegenwärtige Aussage über Vergangenes»¹¹ oder ein «gegenwärtiges, für die Gegenwart relevantes Wissen von der Vergangenheit».¹²

Was bedeuten diese geschichtstheoretischen Vorüberlegungen im Hinblick auf die historische Dimension der Gegenwartforschung in der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie? Zunächst macht der Hinweis auf die Konstruktionsprozesse von Geschichte deutlich, dass Geschichte nicht nur mit Vergangenheit, sondern mindestens ebenso viel mit der Gegenwart zu tun hat, die sich in Praktiken der Historisierung «ihre» Geschichte schreibt. Wie Vergangenheit in die Form von Wissen gebracht wird, ist eine Frage der Gegenwartsgesellschaft und ihrer Problemwahrnehmungen – und selbstverständlich betrifft das nicht nur das Expertenwissen der Historiographen, sondern auch alle Formen von Alltags- und Orientierungswissen. Lioba Keller-Drescher hat in mehreren aufschlussreichen Beiträgen über die Wissenspraktiken nachgedacht, mittels derer im Laufe von Forschungsprozessen und im Austausch mit dem «Material als Gegenüber der Forschung» historisches Wissen entsteht.¹³ Dabei geht sie sogar – Mieke Bals Idee des *Pre-Posterous* folgend – davon aus, «dass wir nicht einfach durch einen Filter, den unser Interesse und unsere Situiertheit herstellt, blicken, sondern dass sich die Geschichte ständig durch die Geschichte, also das Nachfolgende, verändert».¹⁴ Bezogen auf die kulturanthropologische Untersuchung der Gegenwart können wir also einen ersten Befund festhalten: Die «Gegenwart» ist schon deshalb eminent «historisch», weil Geschichte in der Gegenwart hergestellt, konstruiert, kommuniziert und verhandelt wird. Spätestens seit der Folklorismus-Debatte der 1960er-Jahre ist ein solches reflexives Verständnis von Geschichte im Fach Volkskunde/Kulturanthropologie ein zentrales Thema und genuiner Forschungsgegenstand: Wie Traditionen gemacht oder sogar neu «erfunden» werden, wie sie durch diskursive Aufladung und performative Wiederholung stabilisiert werden – nicht zuletzt über solche Fragestellungen konnte sich eine Disziplin neu formieren, die allzu lange der ahistorischen Vorstellung von der Kontinuität traditioneller Kulturmuster gefolgt war. Von dieser kritischen Perspektive auf den gegenwärtigen Umgang mit Geschichte sind auch die Beiträge der Münsteraner Hochschultagung der dgV 2006 geprägt, als man unter dem Titel «Historizität» der «Präsenz des Historischen in aktuellen wie auch vergangenen Gegenwarten» nachging, wobei «Präsenz [...] hier weniger nur die Gegenwart der Vergangenheit als vielmehr die Formen ihrer Wiedervergegenwärtigung, ihrer Repräsentation im eigentlichen Wortsinne» meinte.¹⁵ Auch Studien zur regionalen und nationalen Identität, zur Geschichtspolitik und Erinnerungskultur folgen in ihren Grundzügen dieser Perspektive, Geschichte als ein situatives und funktionales Produkt sowie Moment gegenwärtigen Handelns zu denken. Sie begreifen «Geschichte» als ein Argument, dessen sich Akteure in unterschiedlichen Handlungszusammenhängen bedienen, um sich über sich selbst und ihre sozialen Zugehörigkeiten zu verständigen, um Besitzansprüche zu legitimieren oder um sich anderen gegenüber symbolisch zu positionieren und zu inszenieren. Nehmen wir also die etwas sperrige Formulierung von den «aktuellen wie auch vergangenen Gegenwarten» ernst, so löst sich die klare Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Gegenwart tendenziell auf und gibt den Blick frei auf die Komplexität unterschiedlicher

Schichtungen, Wechselbeziehungen und Funktionalisierungen von Geschichte und Historizität. Hermann Bausinger hat diese Perspektive schon in den 1980er-Jahren in seinen Überlegungen zur Volkskunde als «Agentur des Ungleichzeitigen» stark gemacht.¹⁶ Ungleichzeitigkeit – das sollte im Anschluss an Ernst Bloch die «Gleichzeitigkeit ungleicher, durch verschiedene historische Valenzen bestimmter Elemente» bedeuten» –¹⁷ ganz im Sinne der Bloch'schen Beobachtung: «Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äusserlich, dadurch, dass sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich. Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein.»¹⁸ Bei Bausinger wurde aus dieser Beobachtung ein Statement zur Problematik, aber auch den besonderen Kompetenzen und Stärken der Volkskunde im Umgang mit der Geschichtlichkeit der sozialen Welt: Eine Wissenschaft, die Vergangenheit vielfach als «uneingelöste Vergangenheit» funktionalisierte, «deren Potenzen in die Gegenwart und die Zukunft verpflanzt werden sollten»,¹⁹ konnte kaum anders, als eine starke Sensibilität für historische Argumentationen zu entwickeln und, wie Thomas Hengartner resümiert, «die Koexistenz und den Zugriff auf unterschiedliche, auch zeitlich unterschiedlich fundierte Lebensformen und -praxen – nicht nur einzelner Bevölkerungsgruppen, sondern auch in individuellen Identitätskonzepten – zu reflektieren».²⁰

Affirmative und kritische Historie – oder: Was ist ein historischer Kontext?

Gehen wir an dieser Stelle noch einmal einen Schritt zurück und fragen ganz allgemein nach der Entwicklung und Praxis «historischen Argumentierens» in den empirisch orientierten Kulturwissenschaften. In lockerer Anlehnung an Friedrich Nietzsche, der in seinen Überlegungen zum «Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» von einer «monumentalen», einer «antiquarischen» und einer «kritischen» Historie gesprochen hat,²¹ könnte man – Nietzsches Modell reduzierend und modifizierend – zwei grundsätzlich verschiedene Strategien historischen Argumentierens unterscheiden: eine *affirmative* sowie eine *kritische* Strategie. Ein naheliegendes Modell für die affirmative Argumentationsweise finden wir im volkskundlichen Kontinuitätsgedanken, wie er weite Teile der älteren Fachgeschichte geprägt hat. Die Gegenwart kam hier in erster Linie als ein Speicher von Traditionen in den Blick, die – so die Denkfigur – «noch heute» lebendig geblieben waren.²² Geschichte diente dabei vornehmlich der Betonung von – als lebendig, bedroht oder verschüttet bezeichneten – Wurzeln populärer Kultur sowie regionaler und nationaler Identität; nicht selten diente diese Geschichte auch zur Legitimation konservativer Ideologien oder bevölkerungs- und geopolitischer Besitzansprüche wie in der kulturellen Konstruktion eines «deutschen Volks- und Kulturbodens» in den 1920er- und 1930er-Jahren.²³ «Historisch zu argumentieren», bedeutete hier, bestimmte Ausschnitte gegenwärtiger «Volkskultur» mit Kontinuitätslinien, Ursprungserzählungen und Echtheitszertifikaten auszustatten und

damit symbolisch zu bestärken, wie das schon Nietzsche sehr treffend vorgeführt und gleichzeitig karikiert hat.²⁴

In dieser Bezugnahme auf Geschichte blieb das von Eduard Hoffmann-Krayer benannte «Generell-Stagnierende»²⁵ der hauptsächliche Fluchtpunkt der historischen wie der Gegenwartsforschung. «Mit dieser Fokussierung auf Kontinuität hat die Volkskunde», so Thomas Hengartner, für lange Zeit «die Beschäftigung mit dem sozialen Wandel verdrängt».²⁶ Sozialer Wandel aber ist die zentrale Denkfigur der zweiten Variante einer Historisierung der Gegenwart, die ich – obwohl in einem ganz anderen Sinne als bei Nietzsche –²⁷ als *kritische* Historisierung bezeichnen möchte. «Kritisch» soll hier bedeuten, dass die historische Referenzkonstruktion, mit der die untersuchten Gegenwartsphänomene verschaltet werden, nicht wie bei der affirmativen Historisierung legitimatorisch und stabilisierend wirkt, sondern auf die Variabilität und Prozessualität von Geschichte verweist. Historizität meint hier also nicht Kontinuität bis in die Bereiche des «Uralten» hinein, sondern im Gegenteil Wandel, Veränderbarkeit und offene Möglichkeitsräume. Kaspar Maase hat in seiner rückblickenden Würdigung der Tübinger «Grundzüge der Volkskunde» aus dem Jahr 1978 diese kritische Historisierungspraxis als den «hervorstechendsten Zug»²⁸ dieser Programmschrift der Empirischen Kulturwissenschaft hervorgehoben: Hier regiere eben «kein antiquarisches Interesse am Gewesenen», sondern «das Heute wird untersucht als vorläufiger Endpunkt historischer Entwicklungen. Es wird beleuchtet in seiner Gewordenheit und, zumindest andeutungsweise, erschlossen als Produkt von Sinngebungen, die auf weit zurückliegenden, unbewusst tradierten und zu einer polyvalenten Gemengelage von Deutungen verschmolzenen Erfahrungen und Prägungen beruhen. Und umgekehrt: Das Interesse am Vergangenen speist sich aus dem Interesse, die Gegenwart besser zu verstehen und in Entwicklungslinien einordnen zu können.»²⁹

Wenn die Tübinger Empirische Kulturwissenschaft programmatisch antrat, um das Heute in seiner «Gewordenheit» zu betrachten, dann ging es wesentlich darum, durch den Hinweis auf die Entstehungsbedingungen und die Prozessualität aller kulturellen Erscheinungen aufzuzeigen, dass Entwicklungen nie eingeleistet und alternativlos sind, wie es die essenzialistischen und naturalisierenden Kontinuitätsgeschichten der «Volkskultur» glauben machen wollten. Vielmehr werden Essenzialisierungen und Festschreibungen ethnischer, regionaler und nationaler Verhältnisse wie auch Zuschreibungen von *race*, *class* und *gender* dadurch gebrochen, dass Geschichte auf deren grundlegende Situiertheit und Konstruiertheit verweist; Geschichte *relativiert* all diese Konstruktionen und lässt auch den eigenen Standort als einen historisch bedingten und damit *relativen* erscheinen. Franziska Metzger fasst die Eckpunkte dieser «kulturgeschichtlichen Perspektivenverschiebung», von der auch die Volkskunde seit den späten 1970er-Jahren ausgeht, zusammen:

«Geschichte wird *erstens* als Möglichkeit – und nicht als Notwendigkeit – verstanden, und die Kontingenz historischer Ereignisse wird betont. Vor dem Hintergrund der Reflexion einer Perspektivenabhängigkeit allen Wissens werden *zweitens* transzendente Wirklichkeitsvorstellungen verneint und wird universalen Theorien historischer Wirklichkeitsdeutung – wie der Modernisierungstheorie – mit einem Zugang der Dekonstruktion begegnet. Der Fokus wird *drittens* von Struktur und Handeln als Grundkategorien auf Diskurse, auf Erfahrung, auf die sprachliche Vermitteltheit von Wirklichkeiten verschoben und Thesen einer strukturellen Bestimmtheit dieser Dimensionen entgegengestellt. Vor dem Hintergrund der Grundannahme der Komplexität und Diversität von Geschichte, die nur über einen mehrdimensionalen Blick auf Faktoren der Gesellschaftskonstruktion gefasst werden kann, wird *viertens* die Möglichkeit einer *histoire totale* verneint und demgegenüber eine Pluralität von Geschichten postuliert.»³⁰

Während also mit der affirmativen Historisierungsstrategie die Kontinuitätslinien betont werden, um bestimmte Ausschnitte der Gegenwart gleichsam in der Geschichte zu «verankern» und als selbstverständlich, weil «historisch gewachsen» auszuzeichnen, werden mit der kritischen Historisierungsstrategie die Brüche und Alternativen betont; dass etwas «historisch» ist, bedeutet aus dieser Perspektive nicht mehr essenzialistische Fixierung, sondern Verflüssigung der gegenwärtigen Verhältnisse. Hatte etwa Wilhelm Heinrich Riehl in seinem Hausbuch über «Die Familie» affirmativ auf die Geschichte verwiesen, um die Institutionen von Ehe und Familie samt den in ihnen festgeschriebenen Geschlechterbeziehungen als gleichsam natürliche, gewachsene Ordnungen zu legitimieren,³¹ so dient der Verweis auf die Geschichte der Geschlechterordnung in der kritischen Historisierung dazu, den Verhältnissen diesen Schein des Natürlichen zu nehmen; die Geschlechterverhältnisse und die Geschlechtercharakteristik werden als das zeit- und interessen gebundene Produkt einer bestimmten Epoche und bestimmter Akteure sichtbar, so wie es Karin Hausen in ihrem bahnbrechenden Aufsatz zur «Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben» in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts gezeigt hat.³² Dieser sehr unterschiedliche Einsatz von Geschichte und Historizität als Argument – hier an zwei Extrembeispielen vorgeführt – verweist auf ein epistemologisches und heuristisches Problem aller Kulturwissenschaften: das Problem der *Kontextualisierung*.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir ein kulturelles Phänomen «kontextualisieren» oder gar «in seinem historischen Kontext betrachten»? Sobald wir einen beliebigen empirischen Gegenstand in einen Kontext oder gar – mit einer starken Behauptung – in *seinen* Kontext setzen, konstruieren wir ein Netz von Beziehungen, das diesem Gegenstand im Hinblick auf die wissenschaftliche Analyse seine spezifische Bedeutung verleiht, um daraus Interpretationen generieren zu können.³³ Diese Beziehungen können zwischen Struktur und Praxis, zwischen Makro- und Mikroebene, zwischen System und Akteur hergestellt werden, sie können aber auch den «historischen Zusammenhang» sehr entlegener Dinge wie der Kubakrise, der Beatles, des *screwdriver*-Cocktails, des Zweiten Vatikanischen Konzils und des «aktuellen Sportstudios» behaupten. Hayden White hat darauf hingewiesen, dass sich das kontextualistische Verfahren in der Geschichtsschreibung einer bestimmten Technik der Verknüpfung (*colligation* nach W. H. Walsh

und Isaiah Berlin) sowie stillschweigend vorausgesetzter «Kombinationsregeln» bedient.³⁴ Der Kontextualist geht dabei so vor,

«dass er ein (in Wirklichkeit: ein *beliebiges*) Element des historischen Feldes als Gegenstand der Untersuchung isoliert, sei dies nun so umfassend wie «die Französische Revolution» oder so begrenzt wie ein Tag im Leben einer Person. Sodann sucht er die «Fäden» zu ermitteln, die das Ereignis, das er erklären will, mit verschiedenen Bezirken des Kontexts verbinden. Diese Fäden werden identifiziert und im umgebenden natürlichen und gesellschaftlichen Raum, in dem das Ereignis sich zugetragen hat, weiter verfolgt, und zwar sowohl rückwärts in der Zeit, um seine «Ursprünge», wie auch vorwärts, um seine «Auswirkung» und seinen «Einfluss» aufzudecken. Die Spurensuche endet an der Stelle, an der die «Fäden» entweder im «Kontext» eines anderen «Ereignisses» verschwinden oder zur Ursache für den Auftritt eines neuen «Ereignisses» zusammenschliessen. Es geht nicht darum, alle denkbaren Ereignisse und bestimmaren Trends im historischen Feld zu integrieren, sondern darum, sie mit einer Kette von vorläufigen und beschränkten Kennzeichnungen begrenzter, offensichtlich «bedeutsamer» Bezirke miteinander zu verbinden.»³⁵

Dadurch, dass White die Konstruktionsarbeit offenlegt, die unter anderem mit dem «Kontextualisieren» unweigerlich verbunden ist, weist er nicht nur jeder historischen Darstellung der Wirklichkeit eine «irreduzibel ideologische Komponente» nach,³⁶ sondern zeigt auch, dass die Argumentationsweisen der Historiographie – wie im Grunde aller hermeneutisch arbeitenden Kulturwissenschaften – durch bestimmte *Poetiken* strukturiert sind und die poetische Fiktion auch die geschichtswissenschaftliche Arbeit prägt.³⁷ Und gerade die von gesellschaftlichen Mikroauschnitten und «kleinen» Lebenswelten ausgehende historische Alltagskulturfor schung, wie sie in der Volkskunde/Kulturanthropologie praktiziert wird, muss sich von Whites Kritik angesprochen fühlen, insofern sie letztlich beliebige Elemente des historischen Feldes isoliert, um dann ihre Fäden der «Wechselwirkung» und der «historischen Relevanz» auszuspannen. Ganz besonders betrifft das die Art und Weise, wie Geschichte auf die Gegenwart bezogen wird. «Ursprünge», «Auswirkungen» und «Einflüsse» sind nicht selten die spekulativsten Momente der historischen Erzählung, die weniger nachgewiesen als vielmehr behauptet werden. *Welche* historischen Ereignisse und Strukturen unsere gegenwärtige Wirklichkeit beeinflussen, kurz: *welche* Geschichte unsere Gegenwart prägt – das wird uns weder von der Geschichte noch der Gegenwart zuverlässig mitgeteilt; es bleibt eine Frage der wissenschaftlichen Kontextkonstruktion und ihrer ganz spezifischen «poetischen» Kombinationsregeln. Und es bleibt eine Frage des politisch-ideologischen Programms: So kann der Kontext in affirmativer oder aber in kritischer Absicht in Stellung gebracht werden; Geschichte kann die Gegenwart legitimieren, fundieren und bestätigen, aber auch infrage stellen, relativieren und pluralisieren.

Bourdieu und der Raum der Geschichte: Zugänge zur Historizität der Gegenwart

Wie also lassen sich Geschichte und Gegenwart so aufeinander beziehen, dass das von Hayden White nachgewiesene ideologische Moment der Kontextkonstruktion möglichst kontrolliert werden kann? Wie lassen sich die «historischen

Kontexte» plausibel in die Forschungsfelder hereinholen, mit denen wir es in der Volkskunde/Kulturanthropologie zu tun haben? Und wie lässt sich die Historizität der Gegenwart möglicherweise auch ganz *abseits* des klassischen Kontextualismus denken? Der französische Wissenschafts- und Techniksoziologe Bruno Latour – an sich denkbar unverdächtig, ein Geschichtstheoretiker zu sein – hat dieses heuristische Problem einmal auf seine ganz eigene Weise formuliert:

«Jeder Sozialwissenschaftler weiss recht gut, dass lokale Interaktionen [...] kein guter Aufenthaltsort sind. Wenn man aus dem einen oder anderen Grund auf dem Schauplatz einer beliebigen Interaktion eintrifft, wird einem bald klar, dass man nicht selbst der Autor des Stückes ist, sondern in eine Grossproduktion hineingeraten ist, die einen vollkommen übersteigt. Ein Kind, das sprechen lernt, findet seine Sprache bereits im kompetenten Sprachgebrauch der Mutter vor. Ein Kläger, der vor den Richter gerufen wird, entdeckt, wie solide das Bauwerk der Justiz ist und dass das Old Bailey Building genauso alt ist wie London. [...] So kann man durchaus sagen, dass jede gegebene Interaktion von Bestandteilen *überzufließen* scheint, die bereits in der Situation vorhanden sind und aus einer anderen *Zeit*, von einem anderen *Ort* stammen und von anderen *Existenzformen* hervorgebracht worden sind. Diese starke Intuition ist so alt wie die Sozialwissenschaften. Wenn also eine Beobachterin der Richtung folgt, in die dieses Überfließen weist, wird sie weg von der gegebenen Interaktion und hin zu *anderen Orten*, *anderen Zeiten* und *anderen Existenzformen* gelenkt, die der Interaktion Gestalt gegeben zu haben scheinen. Als würde ein starker Wind es jedem verwehren, an Ort und Stelle zu bleiben, und die Anwesenden wegdrücken; als würde eine starke Strömung uns zwingen, den lokalen Schauplatz zu verlassen.»³⁸

Latour legt es in dieser Passage sichtlich darauf an, dass die geforderte Bewegung weg von den lokalen Interaktionen hin zum Kontext führt – allerdings nur, um diese Erwartung im Folgenden wirkungsvoll zu brechen. Denn die Autobahnen in Richtung Kontext lösen sich «nach einer kurzen schnellen Fahrt [...] plötzlich in nichts auf. Im Kontext gibt es keinen Parkplatz.»³⁹ Stattdessen plädiert Latour für die – wenn auch «lauwarme» – Lösung, durch die es möglich wird, «gleichzeitig den Akteur *und* das Netzwerk zu betrachten».⁴⁰ Was aber könnte das bedeuten, wenn es um die Geschichtlichkeit der Netzwerke geht, in die ein Akteur eingebettet ist? Wenn es also um die Bestandteile geht, von denen eine Interaktion *überzufließen* scheint und die aus einer anderen *Zeit* stammen, wie Latour sagt? Eine konsequente Theorie, welche die Historizität der sozialen Welt an deren Materialität aufzeigt, steht noch aus. Dennoch könnte ein plausibler Weg darin bestehen, die ungeheure Stabilität historischer sozialer Strukturen dadurch zu erklären, dass unsere materielle Umwelt, *die aus einer anderen Zeit stammt*, das Handeln im Sinne von Akteur-Netzwerken wesentlich mitbestimmt. Inwiefern sind in Dingen und ihren Handlungsprogrammen vergangene Verhältnisse gespeichert, die in gegenwärtigen Praktiken aktualisiert und weiter bearbeitet werden? Kurz: Die Frage, inwiefern Geschichte im Modus der materiellen Grundlagen sozialer Interaktionen – in Form von Techniken, Artefakten, Architekturen – handlungswirksam wird, wird sicherlich in der kulturtheoretischen Diskussion der kommenden Jahre eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

Ich möchte an dieser Stelle auf einen anderen – etwas älteren – theoretischen Versuch eingehen, die Stabilität historischer sozialer Strukturen und Handlungs-

muster zu erklären – nämlich die Kulturosoziologie Pierre Bourdieus. Wie auch Latour ist Bourdieu durchaus nicht als ein Sozialwissenschaftler bekannt geworden, der sich explizit mit historischen Fragen beschäftigt hat. Dennoch bietet gerade sein theoretisches Werk überaus wichtige Anknüpfungspunkte für eine Reflexion der historischen Dimension sozial- und kulturwissenschaftlicher Gegenwartsforschung. Mehr noch: Ich möchte Bourdieu hier als einen Autor vorstellen, der in allen seinen Arbeiten von einer grundlegenden Historizität der Gegenwart ausgeht und der beispielhaft vorführt, was es bedeuten kann, in der Soziologie und Ethnographie der Gegenwart immer auch historisch zu denken und zu argumentieren. Daher beziehe ich mich im Folgenden weniger auf die konkreten Adaptationen seiner Theorie vonseiten der Geschichtswissenschaften,⁴¹ sondern vielmehr auf einige seiner theoretischen Aussagen vor allem zu den Konzepten *Feld* und *Habitus*, die eine historisch dimensionierte volkskundlich-kulturanthropologische Gegenwartsforschung wesentlich inspirieren können.

In seinem überaus nützlichen kleinen Buch *Raisons pratiques* hat Bourdieu eine Leseanleitung zu seinem Hauptwerk *La distinction* geliefert und über seinen kulturosoziologischen Ansatz festgehalten:

«Meine ganze wissenschaftliche Arbeit lebt nämlich von der Überzeugung, dass sich die innerste Logik der sozialen Welt nur erfassen lässt, wenn man ganz in die Besonderheit einer empirischen, in der Geschichte räumlich und zeitlich bestimmaren Realität eindringt, aber nur um sie als «besonderen Fall des Möglichen» zu konstruieren, wie Gaston Bachelard das nannte, also als Einzelfall in einem endlichen Universum von möglichen Konfigurationen. Konkret bedeutet dies, dass eine Analyse des sozialen Raums, wie ich sie am Beispiel Frankreich in den 1970er Jahren entwickelt habe, eine auf die Gegenwart angewandte vergleichende Geschichtswissenschaft ist oder eine mit einem besonderen kulturellen Raum befasste vergleichende Anthropologie, die den Zweck verfolgt, das Invariante, die Struktur, in der beobachteten Variante zu erfassen.»⁴²

Meines Erachtens steckt in diesen wenigen Sätzen eine starke Anleitung dafür, wie der Status der Empirie in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeit sinnvoll konzipiert werden kann: Der konkrete Materialausschnitt ist demnach als «besonderer Fall des Möglichen» sowohl in seiner *Besonderheit*, als auch in seiner Verweisfunktion auf das «endliche Universum von möglichen Konfigurationen» zu sehen. Für den hier behandelten Zusammenhang ist aber besonders interessant, dass Bourdieu von einer «vergleichenden Geschichtswissenschaft» der Gegenwart spricht und damit die Historizität so prominent setzt. Warum also ist die Geschichte für Bourdieus Kulturosoziologie so zentral? Zunächst einmal geht es Bourdieu in weiten Teilen seines Werks um eine im Kern historische Fragestellung, nämlich die nach der kulturellen Reproduktion sozialer Ungleichheit: Anhand der kabyliischen Gesellschaft, des französischen Bildungssystems, der symbolischen Ordnungen des Geschmacks zeigt er, «inwiefern die Aufrechterhaltung der Ordnung, die Stabilität der modernen Gesellschaft, von ihrer ständigen – und ständig sich wandelnden – Wiederhervorbringung abhängig ist».⁴³ Darüber hinaus ist in Bourdieus Grundbegriffe ein genuin historisches Moment eingebaut, das dafür sorgt, dass die

von ihm behandelten Strukturen und Dispositionen immer in der *longue durée* ihrer Entstehungsgeschichte betrachtet werden. Nicht nur im engeren Sinne zeitlich ausgerichtete Kategorien wie Hysteresis oder soziale Laufbahn (*trajectoire*), sondern gerade auch die Kernkonzepte von Habitus, Feld und Kapital sind Vermittlungskategorien zwischen Geschichte und Gegenwart, die deutlich machen, dass der Ursprung kultureller Unterschiede «nicht in den Einmaligkeiten der Naturen – oder <Seelen> – zu suchen ist, sondern in den Besonderheiten unterschiedlicher *Kollektivgeschichten*». ⁴⁴

Habitus und Feld als historisierende Konzepte

Als die vielleicht grundlegende Vermittlungskategorie zwischen Geschichte und Gegenwart möchte ich zunächst den Habitusbegriff beleuchten. Habitusformen sind nach Bourdieu «Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d. h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen [...]». ⁴⁵ Damit bezeichnet der Habitus ein praktisches soziales Prinzip, über das nicht nur Strukturen in Praktiken übersetzt werden, sondern damit auch vergangene Verhältnisse *gegenwärtig wirksam* werden. Der Habitusbegriff lebt geradezu von einer heuristischen Pendelbewegung zwischen Geschichte und Gegenwart, denn: Praktiken «lassen sich [...] nur erklären, wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Habitus, der sie erzeugt hat, geschaffen wurde, und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er angewandt wird, zueinander ins Verhältnis setzt, d. h. wenn man durch die wissenschaftliche Arbeit jenes Inbeziehungsetzen dieser beiden Zustände der Sozialwelt vornimmt, das der Habitus, indem er es verschleiert, in der Praxis und durch die Praxis bewerkstelligt». ⁴⁶ Oder anders formuliert:

«Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.» ⁴⁷

Dabei sind (individuelle wie kollektive) Geschichte und historisches Wissen eben nicht nur – wie in Praktiken der Geschichtspolitik und Traditionspflege – als Diskursgegenstand präsent, der strategisch eingesetzt und situativ aktualisiert werden kann, sondern sie sind tief in die Körper und körperlichen Praktiken eingelassen und manifestieren sich bis in das hinein, was Bourdieu als «Hexis» bezeichnet. Schon nach Nietzsche wird die verarbeitende «Gewöhnung» an das historische Wissen als «ein solches unordentliches, stürmisches und kämpfendes Hauswesen [...] allmählich zu einer zweiten Natur» ⁴⁸ – ein Begriff, den später auch Georg

Lukács und Theodor W. Adorno aufgegriffen haben, um zu zeigen, wie die Konventionen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als «erstarrte Geschichte» zur routinisierten und inkorporierten – eben zweiten – «Natur» werden.⁴⁹ Und auch der Habitus ist – Bourdieu zufolge – eine solche «zu Natur gewordene Geschichte, die als solche negiert, weil als zweite Natur realisiert wird».⁵⁰

Doch nicht nur der Habitus ist – als *opus operatum* und *modus operandi* zugleich – eine Vermittlungskategorie zwischen Geschichte und Gegenwart, sondern diese Denkfigur liegt auch den anderen Grundbegriffen der Bourdieu'schen Sozial- und Kulturtheorie zugrunde. So ist der Feldbegriff nur dann richtig zu verstehen und einzusetzen, wenn die Historizität der einzelnen gesellschaftlichen Felder berücksichtigt wird. Unter Rückgriff auf die Spielmetapher heisst es dazu: «In jedem Spielakt ist in Gestalt der praktischen Kenntnis der Prinzipien des Spiels [...] die ganze Geschichte, die ganze Vergangenheit des Spiels präsent.»⁵¹ Zudem sorgt allein schon der Selbsterhaltungsmechanismus eines Feldes dafür, dass die am Spiel beteiligten Akteure ständig auf die Geschichte des Feldes verweisen und sich selbst als die Sprecher und Sachwalter dieser Geschichte in Szene setzen – besonders ausgeprägt im künstlerischen Feld:

«Nicht zufällig ist eines der sichersten Indizien für das Bestehen eines Feldes – neben den im Werk selbst vorhandenen Spuren eines objektiven (und manchmal sogar bewussten) Bezugs auf andere Werke der Vergangenheit oder Gegenwart im Werk selbst [sic] – das Auftreten einer ganzen Zunft von Konservatoren: Lebenskonservatoren – die Biographen – und Werkskonservatoren – die Philologen –, Kunst- und Literaturhistoriker, die sich daranmachen, Skizzen, Entwürfe, Manuskripte zu archivieren, zu «korrigieren» (das Recht auf «Korrektur» ist die legitime Gewalt der Philologen), zu entziffern usw.»⁵²

Hinzu kommt ein weiterer Punkt. Die Reflexion der Geschichte beziehungsweise Historizität der Felder ist nicht nur die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass die Funktionsweise und Realität der sozialen Beziehungen erkannt werden kann, sondern auch für die wissenschaftliche Selbstreflexion. Denn zur «Objektivierung des objektivierenden Subjekts»⁵³ gehört es, die Bedingungen der eigenen Tätigkeit und die daraus erwachsenden Dispositionen zu historisieren. Die «mit der Geschichte befassten Wissenschaften» etwa

«können sich auch die Aufgabe stellen, ihre eigene Genese und allgemeiner die der scholastischen Felder zu verstehen und zu erklären, das heisst die Prozesse der Entstehung (oder der Autonomisierung), aus denen sie hervorgingen, sowie die Genese der Dispositionen, die mit der Konstituierung der Felder erfunden wurden und die sich im Verlauf des Lernprozesses nach und nach in den Körpern verankern. Es ist Sache dieser Wissenschaften, die Notwendigkeit oder die streng historische Berechtigung separater (und privilegierter) Mikrokosmen, in denen Aussagen über die Welt erarbeitet werden, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben, nicht in der Vernunft, sondern, wenn man so sagen darf, historisch zu fundieren: *in historischer Vernunft*. Die auf solchem Wege gewonnene Erkenntnis schliesst die Möglichkeit ein, diese doppelte, nämlich individuelle und kollektive Geschichte und die unerwünschten Auswirkungen, die sie auf das Denken ausüben kann, durch Selbstreflexion zu meistern.»⁵⁴

Auch der Blick auf die Selbstreflexion von Wissenschaft zeigt: Nicht nur sind die gesellschaftlichen Felder mit den ihnen eingeschriebenen (Spiel-)Regeln historisch entstanden und verlangen von allen Beteiligten die unbewusst-praktische Kenntnis ihrer Geschichte, sondern auch die Akkumulation von Kapital, die soziale Laufbahn und die Herausbildung eines oder mehrerer Habitus sind nur als Prozesse kollektiver wie individueller Biographien zu verstehen, deren historische Schichten und Dimensionen in der Analyse freizulegen sind. Demnach müssen bei jeder Gegenwartsanalyse, um einen oben zitierten Satz aus *Le sens pratique* wieder aufzunehmen, die gesellschaftlichen Bedingungen einer – fernerer oder näheren – Vergangenheit und die gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Mit seinem Feld- und seinem Habituskonzept gibt uns Bourdieu also die praxistheoretischen Mittel an die Hand, um die Gegenwart als Produkt von Geschichte kenntlich zu machen und dieses historische *opus operatum* gleichzeitig als einen *modus operandi* aller weiteren Entwicklung zu verstehen. Wie kaum ein anderer Sozial- und Kulturtheoretiker zeigt er damit, dass ein Verständnis der Gegenwartsgesellschaft ohne historische Perspektivierung schlicht und einfach unmöglich ist. Von hier aus genügt es nicht mehr, Geschichte einfach im Sinne eines «historischen Kontextes» zur Erklärung heranzuziehen, sondern es geht um die Frage, wie die soziologisch untersuchte Gegenwart als genuines Moment historischer Prozesse zwischen Vergangenheit und Zukunft nachgezeichnet werden kann. Dreh- und Angelpunkt sind bei alledem die konkreten *Praktiken*, die die Zeitebenen überbrücken und verbinden, wie Hans Ulrich Gumbrecht in seinem virtuoson Versuch über das Jahr 1926 betont hat: «Wenn sich das <Handeln> zumindest im Rahmen der von Max Weber begründeten soziologischen Überlieferung als gegenwärtiges Verhalten definieren lässt, das durch die Vorstellung von einer künftigen Situation gelenkt wird, zu deren Verwirklichung das Subjekt auf der Grundlage von Vergangenheitserfahrungen beitragen will, dann ist es tatsächlich das Handeln des Subjekts, durch das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer zeitlichen Aufeinanderfolge verbunden werden». ⁵⁵ Über Körper, Praktiken, Strukturen und materielle Lebensbedingungen sind also vergangene Verhältnisse präsent und wirken in die Zukunft hinein; Geschichte ist damit nicht nur vergangen, sondern immer auch als ein Set bewusster und unbewusster Handlungsprogramme in der sozialen Welt gespeichert. Die Gegenwartskultur «verweist» also nicht auf Geschichte, sondern sie *ist* Geschichte: Im Hinblick auf diesen Zusammenhang scheint es kaum übertrieben zu behaupten, dass sich wesentliche kultursoziologische Grundbegriffe Bourdieus einer historischen Forschungsperspektive verdanken – respektive einem Denken, das ganz wesentlich an dem interessiert ist, was hier eingangs als «Historizität der Gegenwart» beschrieben wurde.

Offen bleibt an dieser Stelle die Frage, inwiefern sich mittels des Habitusbegriffs, aber auch einer historisch dimensionierten Feldtheorie vor allem Kontinuitätslinien nachzeichnen lassen, inwiefern man mit diesem theoretischen Modell also den stabilen Strukturen und Trägheitsmomenten in der Geschichte den Vor-

zug gibt vor Prozessen der Veränderung und des Umbruchs.⁵⁶ Schliesslich hatte Bourdieu seine Konzeption des Habitus im Zusammenhang seiner Studien zur kabyrischen Gesellschaft benutzt, um «das Fortbestehen alter Handlungsmuster in neuen sozialen Verhältnissen» zu erklären.⁵⁷ Ist vielleicht das Habituskonzept in der Volkskunde/Kulturanthropologie deshalb so beliebt, weil es der klassischen volkskundlichen Kontinuitätsperspektive so sehr entgegenkommt?⁵⁸ Bourdieu und Loïc Wacquant haben zu diesem Theorieproblem einmal notiert:

«Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionensystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird. Er ist dauerhaft, aber nicht unveränderlich. Dem ist allerdings sofort hinzuzufügen, dass es schon rein statistisch den meisten Menschen bestimmt ist, auf Umstände zu treffen, die in Einklang mit denjenigen Umständen stehen, die ihren Habitus ursprünglich geformt haben, also Erfahrungen zu machen, die dann wieder ihre Dispositionen verstärken.»⁵⁹

Bei aller Betonung der Offenheit habitueller Prägungen stehen also klar die Mechanismen, über die sich die Strukturen sozialer Ungleichheit reproduzieren, im Fokus des Interesses. Dabei hat Bourdieus Idee von der Historizität der Gegenwart trotz seiner Präferenz für die Stabilitäten und Kontinuitäten keinen affirmativen, sondern einen durch und durch kritischen Impetus: Einmal mehr wird deutlich, dass es die wissenschaftliche Kontextkonstruktion ist, über die aus Momenten historischer Kontinuität und historischen Wandels spezifische und immer auch politische Argumente werden. Auch wenn in Bourdieus soziologischem Geschichtsentwurf die Trägheitsmomente sowie die strukturelle *longue durée* dominieren, zeigt er Geschichte eben doch als Spielraum unterschiedlicher Möglichkeiten – und damit den zu untersuchenden empirischen Fall als «Einzelfall in einem endlichen Universum von möglichen Konfigurationen». Endlich ist dieses Universum, weil in der sozialen Welt eben nicht alles beliebig möglich ist; von Möglichkeiten aber ist die Rede, weil wir auch in Bourdieus relativ stark deterministischem Modell eben nur «in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind»⁶⁰ und immer noch ein Viertel Eigen-Sinn übrig bleibt. Vor allem aber verweisen diese Möglichkeiten darauf, dass Geschichte in ihrem «kritisch» verstandenen Sinn die Kontingenz und Kontextabhängigkeit allen sozialen Handelns offenlegt. Eine «auf die Gegenwart angewandte Geschichtswissenschaft» zielt genau auf dieses im Kern konstruktivistische Verständnis des Sozialen, das gleichwohl die Kraft mittel- und langfristiger Prägungen anerkennt.

Schlussbemerkungen

Im Fach Volkskunde ist stets betont worden, dass die Gegenwart immer «geschichtlich geprägt» sei – und zwar meist in dem Sinne, der hier als affirmative Geschichte vorgestellt wurde. Zum einen war das die notorische Perspektive der

Volkskunde bis in die 1950er-Jahre hinein: Die Gegenwart interessierte in erster Linie deshalb, weil sich hier mit ethnographischen und kartographischen Methoden die Prägenkraft und Kontinuität historischer kultureller Formen nachweisen liess. Sie wurde methodologisch zu einem Biotop für historische Überreste gemacht, zuweilen sogar nur zu einem blossen Lackmustest für Geschichte, an dem man abzulesen versuchte, welche der alten Bräuche, Arbeitsweisen oder Kommunikationsformen «noch» lebendig geblieben waren. In diesem Sinne richtete sich der Blick der älteren Volkskunde dezidiert auf die Geschichtlichkeit der Gegenwart – auf alles das, was in der Gegenwart auf weit zurückreichende Traditionen verwies. In der seit den späten 1960er-Jahren erneuerten und als empirische Kulturanalyse konturierten Volkskunde blieb diese Perspektive im Grunde erhalten – allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Hier interessierte dann die Erfahrungsdimension der Geschichte sowie eine exakte Geschichtsschreibung der «Volkskultur», die dazu geeignet war, die alten Vorstellungen von Kontinuität zu brechen und eine kritische Sicht auf die Gegenwartsgesellschaft zu entwickeln. Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner verabschiedeten in einer gemeinsamen Publikation zum Konzept «Kontinuität» aus dem Jahr 1969 die Idee des «Überdauerns» alter Formen,⁶¹ und 1978 veröffentlichte Martin Scharfe schliesslich seinen Beitrag in den *Grundzügen der Volkskunde* zum Thema «Geschichtlichkeit» und verwies dort auf die «Historizität aller Kultur»,⁶² auf deren konkrete Genese im Zusammenhang materiell-ökonomischer Prozesse. Über den Gegenwartsbezug historischer Forschungsthemen, so wie er in der Tübinger Empirischen Kulturwissenschaft gedacht wurde, schreibt Kaspar Maase:

«Ob Erntebrauch oder Erbfolgeregelung, Supplinger Pflug oder Fischerkommüne – stets gehen uns derartige Kulturphänomene an. Sie verweisen auf Erfahrungen, die ihre Spur hinterlassen haben in den Wahrnehmungsmustern, den Gefühlsstrukturen und dem Handlungsrepertoire, mit denen Menschen das Heute zu bewältigen suchen. Sie verkörpern historische Sinnhorizonte und Lebensformen, die uns fremd sind und gerade dadurch in Frage stellen können, was in der Gegenwart selbstverständlich und alternativlos gilt.»⁶³

Wo es aber um historische – kollektive wie individuelle – Erfahrungen geht, die ihre Spuren hinterlassen haben, da findet sich kaum ein besserer theoretischer Wegbegleiter als Pierre Bourdieu. So ist es kaum erstaunlich, dass «die Bourdieusche Habitus- und Distinktionstheorie zahlreiche Korrespondenzen zum volkskundlichen style of reasoning aufweist»,⁶⁴ wie Bernd Jürgen Warneken konstatiert hat. Nehmen wir als Beispiel eine These Utz Jeggles, der in seiner historisch-ethnographischen Studie über das württembergische Dorf Kiebingen aus dem Jahr 1977 den historischen Verhaltensprägungen im Leben der Dorfbewohner nachgegangen und dabei einem impliziten Habituskonzept gefolgt ist. Einen seiner Kerngedanken formuliert er folgendermassen: «Wir gingen von einer kryptischen Gegenwärtigkeit der Vergangenheit aus, die sich durch Sozialisation unmerklich, unterhalb des Bewusst-Seins im Bewusstsein einnistet, sodass es durchaus und nicht nur metaphorisch möglich ist, dass die Menschen heute noch und ohne es zu wissen am

Hunger ihrer Vorfahren leiden».⁶⁵ Dieser Satz wurde geschrieben, lange bevor eine nennenswerte Bourdieu-Rezeption in Deutschland begann, und doch fasst Jeggles den generationsübergreifenden Hysteresis-Effekt des «Hungers der Vorfahren» ganz im Sinne von Bourdieu auf. Exempel dieser Art liessen sich viele finden – bis hin zur von Rolf Lindner entwickelten Idee des «Habitus der Stadt», die ein genuin historisches Erklärungsmodell darstellt und die ihren Ort nicht ohne Grund gerade im Rahmen der Volkskunde/Kulturanthropologie hat.⁶⁶ Festzuhalten bleibt, dass sowohl der «historisch argumentierenden Gegenwartswissenschaft» Volkskunde als auch der Bourdieuschen Kulturosoziologie ein eminenter Sinn für die historische Genese und die historischen Bezüge der Gegenwartsgesellschaft eigen ist. Um die im Fach noch immer vorhandene oder vielleicht auch nur «gefühlte» Trennung in eine «historische» und eine «gegenwartsorientierte» Kulturanalyse zu überwinden,⁶⁷ kann eine Stärkung praxistheoretischer Ansätze, die Geschichte und Gegenwart zusammendenken, ein wichtiger Schritt sein – und sei es nur, um bewusst zu machen, dass wir – von unseren eigenen Grundbegriffen aus – gar nicht anders *können*, als uns mit Geschichte zu befassen.

Anmerkungen

- ¹ Der vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Diskussionsbeitrags dar, den ich im Januar 2013 auf einer Doktorandentagung in Basel vorgestellt habe. Für die Einladung und die Organisation des anregenden Workshops danke ich sehr herzlich Mario Cavallaro, Brigitte Frizzoni, Thomas Hengartner, Walter Leimgruber und Jaques Picard.
- ² Walter Leimgruber: Zwischen Utopie und Empirie. Plädoyer für eine gezieltere Nutzung der volkswissenschaftlichen Stärken. Impulsreferat für die Schlussdiskussion. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Wien 2001, S. 131–138, hier S. 132.
- ³ Leimgruber: Zwischen Utopie und Empirie, S. 133.
- ⁴ Wolfgang Kaschuba: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999, S. 85.
- ⁵ Vgl. dazu auch meine Überlegungen in: Jens Wietschorke: Geschichte der Gegenwart, Gegenwart der Geschichte: Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie. In: Historische Anthropologie 20 (2012), Heft 2, S. 249–252; ders.: Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie: Zur epistemologischen Verklammerung von Geschichte und Gegenwart in einem Forschungsprogramm. In: Beate Binder/Michaela Fenske (Hg.): Historische Anthropologie. Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken, Historisches Forum 14 (2012), S. 23–35, online unter: <http://edoc.hu-berlin.de/histfor/14/>.
- ⁶ Jörn Rüsen: Der ästhetische Glanz der historischen Erinnerung – Jacob Burckhardt. In: ders.: Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur. Frankfurt am Main 1993, S. 276–328, hier S. 319.
- ⁷ Überlegungen zur «Befremdung» historischer wie ethnologischer Forschungsfelder finden sich u. a. in: Carlo Ginzburg: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis. 2. Aufl. München 1988, S. 26; Clifford Geertz: History and Anthropology. In: New Literary History 21 (1989/90), S. 321–335; Hans Medick: «Missionare im Ruderboot»? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 10 (1984), S. 295–319, insbes. S. 302–304; ders.: Quo Vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie. In: Historische Anthropologie 9 (2001), S. 78–92, hier S. 90; Volker Gottowik: Fremde (Kon-)Texte. Zum Binnenverhältnis zwischen Ethnographie und Historiographie. In: Yvonne Kleinmann (Hg.): Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in

- Polen-Litauen. Stuttgart 2010, S. 23–36.
- ⁸ Vgl. z.B. Barbara Wolbring: *Neuere Geschichte studieren*. Konstanz 2006, S. 80.
- ⁹ Hans-Jürgen Goertz: *Konstruktion der Geschichte*. In: ders.: *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*. Ditzingen 2001, S. 83–102, hier S. 85.
- ¹⁰ Carr 1961, zit. nach: Rudolf Vierhaus: *Was ist Geschichte?* In: ders., *Vergangenheit als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen 2003, S. 17–29, hier S. 17.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Ebd., S. 24.
- ¹³ Vgl. zuletzt Lioba Keller-Drescher: *Fragment und Ereignis – zu Bedingungen der Möglichkeit historischer Anthropologie*. In: Beate Binder/Michaela Fenske (Hg.): *Historische Anthropologie. Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken*. *Historisches Forum* 14 (2012), S. 65–76, online unter: <http://edoc.hu-berlin.de/histfor/14/>, das Zitat S. 71. Vgl. weiter dies.: *Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit – zur (Re-)konstruktion von Wissensordnungen*. In: Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte*. Münster 2007, S. 57–68; Gesa Ingendahl/Lioba Keller-Drescher: *Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 106 (2010), S. 241–263.
- ¹⁴ Keller-Drescher: *Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit*, S. 59.
- ¹⁵ Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann: *Vorwort*, in: dies. (Hg.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte*. Münster 2007, S. 7–11, hier S. 7.
- ¹⁶ Hermann Bausinger: *Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft*. In: Helmuth Berking/Richard Faber (Hg.): *Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes?* Würzburg 1989, S. 267–285, hier S. 270–275.
- ¹⁷ Ebd., S. 268.
- ¹⁸ Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Neuauflage Frankfurt am Main 1962, S. 104.
- ¹⁹ Bausinger: *Ungleichzeitigkeiten*, S. 270.
- ²⁰ Thomas Hengartner: *Das Historische in und an der Volkskunde – ein Grusswort*. In: Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann: *Vorwort*. In: dies. (Hg.), *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte*. Münster 2007, S. 13–17, hier S. 16.
- ²¹ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe Band 1: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin und New York 1988, S. 157–510, hier S. 258.
- ²² Zur Perspektive des «Noch heute» vgl. Rudolf Schenda: *Einheitlich – Urtümlich – Noch heute. Probleme der volkskundlichen Befragung*. In: *Abschied vom Volksleben*, Tübingen 1970, S. 124–154. Schenda wendet sich hier mit überaus scharfer Polemik gegen eine Vorgehensweise der volkskundlichen Befragung, wie er sie u. a. an einer damals aktuellen Arbeit Günther Kapfhammers exemplifizierte. Diese Methode suche «nach einem «erstaunlichen Altbestand», nach «alten Arbeitstechniken», die «heute noch in Übung» sind, nach dem Nochmitderhanddreschen, Nachselbstdiekörbeflechten und anderen Nochs, mit denen der Volkskundler die vielen aktuellen Immernochnicht-Fragen (Schulraum, Turnhalle, ärztliche Hilfe, Kläranlage, Verkehrsverbindungen; aber auch Toleranz, geistige Bildung, politisches Interesse, Informationsfreiheit oder sexuelle Aufklärung) geflissentlich als volkskundlich irrelevant bezeichnet, eben weil «das Überlieferungsgut [...] noch [...] in reichem Masse vorhanden ist.» Hier von einem «Gesamtzusammenhang» [...] zu reden heisst, seine Scheuklappen als Weitwinkelobjektive anzupreisen – eine «Methode», die nicht einmal auf dem niederbayerischen Wochenmarkt gilt.» Ebd., S. 152.
- ²³ Vgl. zu diesem Komplex u. a. Michael Fahlbusch: *Wo der deutsche ... ist, ist Deutschland! Die Stiftung für Deutsche Volks- und Kulturbodenforschung in Leipzig 1920–1933*. Bochum 1994; Peter Schöttler (Hg.): *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*. Frankfurt am Main 1997; für die Volkskunde Friedemann Schmolz: *Die Vermessung der Kultur. Der «Atlas der deutschen Volkskunde» und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980*. Stuttgart 2009.
- ²⁴ Vgl. die berühmte Passage in: Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, S. 265–266.
- ²⁵ Eduard Hoffmann-Krayer: *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Zürich 1902, S. 10.
- ²⁶ Thomas Hengartner: *Das Historische in und an der Volkskunde – ein Grusswort*. In: Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte*. Münster 2007, S. 13–17, hier S. 15.

- ²⁷ Bei Nietzsche bezeichnet die «kritische Historie» eine Art und Weise, «eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert, und endlich verurteilt». Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, S. 269.
- ²⁸ Kaspar Maase: Vorwort zur vierten Auflage. In: Hermann Bausinger/Utz Jeggle/Gottfried Korff/Martin Scharfe: *Grundzüge der Volkskunde*. 4. Auflage Darmstadt 1999, S. VII–XXI, hier S. XVI.
- ²⁹ Ebd., S. XVII–XVIII.
- ³⁰ Franziska Metzger: *Geschichtsschreibung und Geschichtsdnken im 19. und 20. Jahrhundert*. Bern 2011, S. 256.
- ³¹ Wilhelm Heinrich Riehl: *Die Familie (= Naturgeschichte des deutschen Volkes, Band 3)*. Stuttgart 1855.
- ³² Karin Hausen: Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen. Stuttgart 1976, S. 367–393.
- ³³ Zu Kontextbegriff und Kontextualisierung in der Volkskunde/Kulturanthropologie vgl. Jens Wietschorke: *Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXVI (2012), S. 325–359, insbesondere 337–348, und ders.: *Die kulturelle Oberfläche und die Tiefen des Sozialen? Ein Sondierungsversuch*. In: Timo Heimerdinger/Silke Meyer (Hg.): *Äusserungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie*. Wien 2013, S. 21–35.
- ³⁴ Hayden White: *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt am Main 2008, S. 33–34.
- ³⁵ Ebd., S. 34.
- ³⁶ Ebd., S. 38.
- ³⁷ Vgl. ebd., S. 20.
- ³⁸ Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main 2007, S. 287–288.
- ³⁹ Ebd., S. 289.
- ⁴⁰ Ebd., S. 293.
- ⁴¹ Vgl. dazu u.a. Dieter Groh: *Pierre Bourdieus «allgemeine Wissenschaft der Ökonomie praktischer Handlungen»*. In: ders.: *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt am Main 1992, S. 15–26; Sven Reichardt: *Bourdieu für Historiker? Ein kultursoziologisches Angebot an die Sozialgeschichte*. In: Thomas Mergel/Thomas Welskopp (Hg.): *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. München 1997, S. 71–93; Hans-Ulrich Wehler: *Pierre Bourdieu. Das Zentrum seines Werks*. In: ders.: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, S. 15–44, sowie die aufschlussreichen Gesprächsdokumentationen Pierre Bourdieu/Lutz Raphael: *Über die Beziehungen zwischen Geschichte und Soziologie in Frankreich und Deutschland. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Lutz Raphael*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 62–89, und Pierre Bourdieu/Roger Chartier: *Der Soziologe und der Historiker*. Wien und Berlin 2011.
- ⁴² Pierre Bourdieu: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main 1998, S. 14.
- ⁴³ Stephan Trinkaus/Susanne Völker: *Reproduktion (réproduction) und Wandel*. In: Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein (Hg.): *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2009, S. 210–215, hier S. 210.
- ⁴⁴ Bourdieu: *Praktische Vernunft*, S. 15.
- ⁴⁵ Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main 1987, S. 98.
- ⁴⁶ Ebd., S. 105.
- ⁴⁷ Ebd., S. 101.
- ⁴⁸ Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, S. 272.
- ⁴⁹ Vgl. Georg Lukács: *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*. Neuwied 1963; Theodor W. Adorno: *Die Idee der Naturgeschichte.*, in: ders.: *Gesammelte Schriften Band 1*. Frankfurt am Main 1997, S. 345–365.
- ⁵⁰ Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1978, S. 171.

- ⁵¹ Pierre Bourdieu: Über einige Eigenschaften von Feldern. In: ders.: Soziologische Fragen. Frankfurt am Main 1993, S. 107–114, hier S. 110.
- ⁵² Ebd., S. 110.
- ⁵³ Pierre Bourdieu: Homo academicus. Frankfurt am Main 1988, S. 10.
- ⁵⁴ Pierre Bourdieu: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main 2001, S. 135.
- ⁵⁵ Hans Ulrich Gumbrecht: 1926. Ein Jahr am Rand der Zeit. Frankfurt am Main 2001, S. 469.
- ⁵⁶ Zu dieser Beobachtung vgl. u. a. Hans-Ulrich Wehler: Pierre Bourdieu. Das Zentrum seines Werks. In: ders.: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998, S. 15–44, hier S. 44.
- ⁵⁷ Boike Rehbein/Gernot Saalman: Habitus (*habitus*). In: Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2009, S. 110–118, hier S. 112.
- ⁵⁸ Vgl. zu dieser Frage auch Jochen Bonz/Jens Wietschorke: Habitus und Kultur: Das Habituskonzept in den Empirischen Kulturwissenschaften. Ethnologie – Volkskunde – Cultural Studies. In: Alexander Lenger/Christian Schneickert/Florian Schumacher (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven. Wiesbaden 2013, S. 285–306.
- ⁵⁹ Pierre Bourdieu/Loïc J.D. Wacquant: Die Ziele der reflexiven Soziologie. Chicago-Seminar, Winter 1987. In: dies.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main 1996, S. 95–249, hier S. 167–168.
- ⁶⁰ So die Formulierung von Leibniz, die Bourdieu in *La distinction* aufgreift. Vgl. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Zur Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 1987, S. 740.
- ⁶¹ Hermann Bausinger/Wolfgang Brückner (Hg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkscundliches Problem. Berlin 1969.
- ⁶² Martin Scharfe: Geschichtlichkeit. In: Hermann Bausinger u. a.: Grundzüge der Volkskunde. 4. Aufl. 1999, S. 127–203, hier S. 128.
- ⁶³ Maase: Vorwort zur vierten Auflage, S. XVIII.
- ⁶⁴ Bernd Jürgen Warneken: Zum Kulturbegriff der Europäischen Ethnologie. In: ders.: Populäre Kultur. Gehen – Protestieren – Erzählen – Imaginieren. Köln, Weimar und Wien, S. 9–15, hier S. 11. Ausführlich dazu: Bonz/Wietschorke: Habitus und Kultur, S. 292–296.
- ⁶⁵ Utz Jeggle: Kiebingen – Eine Heimatgeschichte. Zum Prozess der Zivilisation in einem schwäbischen Dorf. Tübingen 1977, S. 280.
- ⁶⁶ Vgl. Rolf Lindner: Der Habitus der Stadt – ein kulturgeographischer Versuch. In: Petermanns Geographische Mitteilungen 147 (2003), S. 46–53; für eine Fallstudie siehe Rolf Lindner/Johannes Moser (Hg.): Dresden. Ethnografische Erkundungen einer Residenzstadt. Leipzig 2006.
- ⁶⁷ Vgl. dazu u. a. Friedemann Schmoll: Unentschiedene Disziplinarität. Geschichte und Gegenwart – Überlegungen zur Logik eines wissenschaftstheoretischen Dauerthemas in der Volkskunde. In: Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann (Hg.), Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Münster 2007, S. 183–197.