Der Ordnung letzter Schluss
Die ordentliche Stadt und die Kulturanalyse

Stefanie Kießling, Jenny Illing, Laurent Promme

Foto: Stefanie Kießling.

Innsbruck im Frühjahr 2009: Drei Studierende begeben sich auf einen Forschungsspaziergang durch die Stadt. Es ist kalt und regnerisch und sie suchen nach kulturellen Objektivationen, die ihnen einen Zugang zum Thema SOS – Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit – ermöglichen. Sie sind ratlos und wissen nicht, was sie suchen sollen. *Alles*, lautet die Tugend, aus der Not geboren: Sie fotografieren Mülleimer, Verbotsschilder, Ampeln, Zäune, Graffitis, Überwachungskameras, Gullys und sogar ein Bügelbrett, das am Straßenrand liegt und auf die Entsorgung wartet. Sie sind

unzufrieden, weil es kein Richtig und kein Falsch gibt. Weil sie keine ihren Ansprüchen genügenden Zeichen, Symbole, Lösungen für die Fragestellung finden. Und weil sie zu dem Schluss kommen, dass sich (fast?) alles Städtische in die Kategorien Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit einordnen lässt.

Wie kamen wir drei überhaupt zu diesem Vorhaben? Ausgangspunkt war die Lehrveranstaltung „SOS – Sauberkeit, Ordnung, Sicherheit", welche im Sommersemester 2009 von Johanna Rolshoven an der *Universität Innsbruck* gehalten wurde und an der wir mit regem Interesse teilnahmen. Dabei stand nicht nur der städtische Raum – gedacht im Sinn Michel de Certeaus, nämlich als Raum, „mit dem man etwas macht"[1] – im Fokus des Interesses, sondern ebenso eine epistemologische, konkret eine heuristische Herangehensweise. Diese theoretische Fundierung, die wir uns durch das Lesen einschlägiger Lektüre und in kritischen Diskussionen angeeignet hatten, konnte sodann in kleinen empirischen Studien, wie etwa dem angesprochenen Forschungsspaziergang, erprobt werden. Damit erschloss sich nach und nach sowohl das Thema, insbesondere die Problematik und Aktualität, als auch der methodische Umgang mit Fragestellungen, denen vermeintlich weder Brisanz noch Relevanz innewohnt.

An dem Punkt der methodischen Reflexion waren wir jedoch noch nicht. Denn während unseres Forschungsspaziergangs stellten wir uns zunächst die verschiedensten Fragen: Was verstehen *wir* unter Sauberkeit, Ordnung, Sicherheit? Was verstehen *andere* darunter? Gibt es da Unterschiede? Unterschiede zwischen Akteuren – womöglich aktiven oder bloß reaktiven Akteuren? Und wer sind eigentlich *die* Akteure? Haben sie *schon immer* so agiert, wie wir es jetzt beobachten? Wenn nicht, warum handeln sie (erst) jetzt so? Was besagt dieses Handeln über die Umstände und Gegebenheiten? Wodurch ist diese Zeit geprägt? Was haben wir vor uns – warum, wie und wo haben wir es vor uns?

Als die Metaebene erklommen war, haben wir uns gefragt, wie sich Kultur überhaupt fassen lässt. Welche Ordnungsmechanismen gibt es? Welchen Methodenkoffer sollen wir als Europäische EthnologInnen öffnen? Wie können wir Hypothesen bilden? Dazu bedurfte es einerseits des Ordnens und Reflektierens unserer Fragen. Andererseits sollte uns nun die Grundlagenlektüre der Lehrveranstaltung weiterhelfen: Rolf Lindners Beitrag „Vom Wesen der Kulturanalyse".[2] Doch, um das vorweg zu nehmen, auch

1 De Certeau, Michel: Kunst des Handelns. Berlin 1988, 217.

2 Lindner, Rolf: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde, 99 (2003), 177-

wenn wir die eine oder andere Herangehens- und Denkweise, die Antworten, wie sie in diesem Text vorgeschlagen werden, sowohl verstehen als auch anwenden konnten, wurde der Berg an Fragen nicht merklich kleiner.

Im Folgenden möchten wir Lindners Überlegungen zum Wesen der Kulturanalyse vorstellen, uns damit kritisch auseinandersetzen und sie an unserem Forschungsauftrag und unserem Forschungsinteresse abtesten. Ausgehend vom neuerlich aufflackernden Diskurs über die „Fachbezeichnung Europäische *Ethnologie*"[3] stellt Lindner die Überlegung an, dass das Wörtlichnehmen des Terminus zu einem beschränkten, einengenden und damit im Voraus zu streng definierten Forschungsfeld führe. Er verweist hingegen auf das Selbstverständnis der britischen Cultural Studies als „‚disziplinlose' Disziplin",[4] die ein Alles in Allem ohne Grenzen und Schranken zu vereinbaren trachten und denen er eine Vorbildrolle für die Europäische Ethnologien zuschreibt. Rolf Lindner möchte unser Fach somit zur Interdisziplinarität, Transdisziplinarität und zu einem vernetzten Denken mahnen, die er durch das „Wörtlichnehmen der Europäischen Ethnologie als *Ethnologie*"[5] und in Folge durch die „Rückführung in ein enges disziplinäres Korsett"[6] gefährdet sieht. Dieses Denken, also die Horizonterweiterung durch das Öffnen vermeintlicher Disziplingrenzen, findet doch aber ihren Ursprung im Kleinen und Singulären schon in einer Hinwendung zur Kontextgebundenheit kultureller Phänomene. Die Adaption auf das Große und Allgemeinere, die Wissenschaft, scheint dabei kein weiter Sprung zu sein. Doch ist das Wissen um die Kontextualität kultureller Phänomene neu oder wird es neu erfunden?

Liest man Ina Dietzschs unlängst erschienenen Artikel „Zwischen Mathematik und Poesie"[7] gegen den Strich, offenbaren sich schon von Wilhelm Heinrich Riehl gesponnene Beziehungsgeflechte: Riehl, der „[d]ie feine Kunst [darin sah,] das Beobachtete im Moment des Beobachtens selber schon zu ordnen, zu sichten, im Zusammenhang zu ahnen, vom Theil aufs Ganze, vom Ganzen auf den Theil zu

187.

3 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 177. Hervorhebung im Original. Da sich unsere Ausführungen durchgehend auf Lindners Text beziehen, werden im Folgenden nur mehr wörtliche Zitate kenntlich gemacht.

4 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 179; er postuliert dabei eine Verwandtschaft zur „Volkskunde im Sinne empirischer Kulturwissenschaft".

5 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 177; Hervorhebung im Original.

6 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 179.

7 Dietzsch, Ina: Zwischen Mathematik und Poesie. Praxen der Herstellung und Veröffentlichung volkskundlichen Wissens. In: Dies. u. a. (Hrsg.): Horizonte ethnographischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme. Köln u. a. 2009, 16-39.

schließen".[8] Ähnlich findet Adolf Schullers „Siebenbürgisch-Sächsische Volkskunde im Umriß" von 1926 bei Dietzsch eine kritische Würdigung, denn der Text folge, „[w]enn auch nicht einer klaren theoretischen Gliederung, so […] doch dem volkskundlichen Kanon: Brauch und Sitte, Volksdichtung und Volksglaube, Kleidung, Nahrung, Wirtschaftsleben. Und er sucht die historischen Wurzeln, den *Zusammenhang* mit dem ehemaligen Stammland [der Siebenbürger Sachsens]".[9] Schließlich zeigt Dietzsch auch, wie dieses Denken, welches zwar vom sogenannten volkskundlichen Kanon beschränkt, aber dennoch vernetzt erscheint, nicht nur in explizit wissenschaftlichen Texten, sondern auch außerhalb des Wissenschaftsbetriebs, beispielsweise in der bürgerlichen Familienzeitung des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der „Gartenlaube", kolportiert und somit an eine breitere Öffentlichkeit herangetragen wurde.[10] Zwar sei vor allem das Riehl'sche Verständnis von Wissenschaft, womit auch die Betitelung von Ina Dietzschs Beitrag einzuleuchten vermag, in der Annahme verhaftet, allgemeingültige Gesetze produzieren zu können[11] – doch dies steht konträr zum spätmodernen Wissenschaftsverständnis, zumindest jenem der Geisteswissenschaften. Die Frage der Kontextgebundenheit tritt ganz und gar nicht neu auf die Agenda,[12] doch bezeichnenderweise erscheint eine Öffnung[13] über den heute[14] kritisch betrachteten volkskundlichen Kanon, ein Denken ohne Grenzen, ein Ineinanderfließen von Verschiedenem, ein Überlappen des beinahe Unmöglichen – aktuell passend: passend in einer Zeit, die den Eindruck erweckt, als ob geographische und politische Grenzen verschwänden, in der alles möglich erscheint und in der – zumeist (kultur-)kritisch, wenn nicht gar pessimistisch – von Globalisierung[15] die Rede ist, von Flexibilisierung,[16]

8 Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik, Bd. 4: Wanderbuch. Stuttgart 1869, 13.

9 Dietzsch 2009 (wie Anm. 8), 26; eigene Hervorhebung.

10 Vgl. Dietzsch 2009 (wie Anm. 8), 29 ff.

11 Vgl. Dietzsch 2009 (wie Anm. 8), 22.

12 An dieser Stelle dürfen jedoch nicht die Auseinandersetzungen der Volkskunde der späten 1960er- und der 1970er-Jahre, besonders die thematischen und methodischen Erweiterungen der Forschungsfelder, vergessen werden.

13 Und dies vollzog sich mit einer Intensität und Reichweite, die ihrerseits ebenso global und allumfassend wirkmächtig erscheint.

14 Und das spätestens ab den ausgehenden 1960er-Jahren. Vgl. bspw. Scharfe, Martin: Kritik des Kanons. In: Abschied vom Volksleben (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 27). Tübingen 1970, 74-84.

15 Vgl. z. B. Schimany, Peter u. Seifert, Manfred: Globalisierung und globale Gesellschaft. Ein interdisziplinäres Forschungsthema. In: Dies (Hrsg.): Globale Gesellschaft? Frankfurt a. M. u. a. 1997, 7-17.

16 Vgl. z. B. Sennett, Richard: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin 1998.

Mobilisierung[17] und dergleichen „-isierungen“ mehr.[18] Fraglich erscheint einerseits, ob dies nicht irgendwann als Kanon der Europäischen Ethnologien stigmatisiert wird. Andererseits, darauf hat kürzlich Sabine Eggmann hingewiesen, zeigt die Vehemenz, mit der auf die unbedingt zu berücksichtigende Kontextualität gedrängt wird, „dass das Verständnis von historischer, ganz grundsätzlich und immer Kontext gebundener Wissenschaft keine generelle Selbstverständlichkeit beanspruchen kann“[19] – weil anscheinend immer noch ein ahistorisches, interessenloses und objektives Wissenschaftsverständnis wirkt.

In diesem Licht erscheint die Betonung der Kontextgebundenheit, die Abwendung von Objektivität und die Hinwendung zu Objektivierung, als „Legitimierung der kulturwissenschaftlichen Wissenschaftspraxis [und] initiiert gleichzeitig die Autorisierung des auf dem Kulturbegriff basierenden Wissen Schaffens“[20]. Eggmann greift nach drei Diskurssträngen, die spezifisch für volkskundliches Wissen seien: die Definition und Legitimation des verwendeten Kulturbegriffs; die Thematisierung der „wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Funktionalität und Glaubwürdigkeit kulturwissenschaftlichen Wissens“[21] sowie die „volkskundliche Selbstdarstellung als legitime, weil fachlich genuine und gesellschaftlich relevante akademisch installierte Institution“.[22] Diese drei Achsen böten jedoch nur begrenzte und historisch spezifische Beschreibungs- wenn nicht gar Analysemöglichkeiten, wodurch sich „eine – alle fachlichen Äußerungen umfassende – Ordnung der Dinge“[23] etabliere. Nachdenklich sollte somit Eggmanns Beobachtung

17 Siehe spätestens den 37. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (dgv): „Mobilitäten. Europa als Herausforderung kulturanalytischer Forschung“, 27.–30. September 2009 in Freiburg i. Br.; oder auch die 14. Arbeitstagung der dgv-Kommission Arbeitskulturen, 26.–28. März 2009 in München, die unter dem Thema „Mobilität und Mobilisierung. Arbeit im soziokulturellen ökonomischen und politischen Wandel“ stand; vgl. aber auch den paradigmatischen Aufsatz von Köstlin, Konrad: Die Rede vom modernen Nomaden. In: Deutsch, Walter u. Walcher, Maria (Hrsg.): Sommerakademie Volkskultur 1994: Weg und Raum. Wien 1995, 19-29.

18 Ein weiterführender Gedanke dabei wäre, dass der scheinbare Verlust der Identität zumindest auf lokaler Ebene vermehrt zu einer neuen Lokalität (zu neuen Formen der Lokalität) führt. Könnte man daraus Rückschlüsse auf die Wissenschaft ziehen: etwa wenn man die scheinbare Öffnung zu anderen Disziplinen, aber gleichzeitige Auflösung von Instituten und deren Einverleibung durch andere betrachtet?

19 Eggmann, Sabine: Die Volkskunde als Kulturwissenschaft. Der Diskursraum als Denkraum des Faches. In: Dietzsch u. a. 2009 (wie Anm. 8), 155-177, 166.

20 Eggmann 2009 (wie Anm. 20), 169.

21 Eggmann 2009 (wie Anm. 20), 175.

22 Eggmann 2009 (wie Anm. 20), 175.

23 Eggmann 2009 (wie Anm. 20), 176.

stimmen, denn „[d]as durch die universitäre Disziplin der Volkskunde hergestellte Wissen bestimmt sich demzufolge […] als eine innere *Verschränktheit von Ethnographie und Identitätspolitik zu kulturwissenschaftlichem Wissen*".[24]

Aber kommen wir von den wissenschaftstheoretischen Paradigmen zurück auf unser eigentliches Anliegen, die saubere, ordentliche und sichere Stadt zu ergründen. Rolf Lindner verweist auf den Philosophen Ernst Cassirer und sein Diktum, „dass die Kulturanalyse ein Denken in Relationen erfordert; sie geht von der Grundannahme aus, dass der Sinngehalt kultureller Phänomene erst durch die Untersuchung des Beziehungsgeflechts entschlüsselt wird, dem sie ihre spezifische Gestalt verdanken".[25] Der Berliner Kulturwissenschaftler veranschaulicht dies am Beispiel der *Wilden Cliquen*, die als Jugendbewegung im Gegensatz zur bürgerlichen *Wandervogelbewegung* stehen, und resümiert: „Nur in einem Beziehungsgeflecht macht Gestalt und Symbolformation überhaupt Sinn: nur im Angesicht des Anderen bildet sich das Eigene aber prägnant heraus."[26] Hier könnte nun eine erste Frage gestellt werden: Ist das Denken in Relationen erkenntnistheoretisch unverzichtbar oder kann man auch durch ausschließliche Konzentration beziehungsweise Beschränkung auf den jeweiligen Forschungsgegenstand zu tragfähigen Ergebnissen gelangen? Lindner verneint dies mit dem Postulat: „Nichts ist aus sich heraus erklärbar, was immer unser Thema sein mag". Denn „[a]lles und jedes verweist auf ein Anderes, aus dem es sich speist und auf was es zurückweist".[27] Aber ist das immer und muss das immer die erkenntnistheoretische Maxime sein? Liegt darin die adäquate Herangehensweise an das Forschungsinteresse der Europäischen Ethnologien? Ohne uns eine allgemein gültige Antwort auf diese Frage anzumaßen, lässt sich doch erstens sagen, dass kulturelle Phänomene und Praxen unvermeidbar und immer in einem Beziehungsgeflecht stehen. Zweitens schreiben es die Konventionen des Faches vor, dass diese Bezüge aufgedeckt beziehungsweise berücksichtigt werden. Drittens kann empirisches Forschen vonnöten sein – es muss aber nicht.

Bemerkenswerter als das Denken in Relationen ist das Denken in Gegensätzen – obschon oft fälschlich synonym gebraucht –, durch das das Eigene eruierbar sein soll. Diesem Denken scheinen allerdings Grenzen gesetzt zu sein. Denn weder muss es zwingend einen Gegensatz geben, noch werden wir stets in der Lage sein, einen solchen zu erkennen.[28]

24 Eggmann 2009 (wie Anm. 20), 177, Hervorhebung im Original.
25 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 179.
26 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 180.
27 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 179.
28 Als klassisches Beispiel kann hier Liebe als Wort und Phänomen angebracht werden. Einen

Also lässt sich fragen, ob es das diametral Entgegenstehende eines Gegenstandes geben muss, um ihn fassbar zu machen.[29] Schließlich wäre ohne die vehemente Suche nach einem Gegensatz der Raum, aus dem Erkenntnisse heraus produziert und projiziert werden und in den Erkenntnisse hinein produziert und projektiert[30] würden, erweitert. Dieser Raum spannt sich dann nicht mehr zweidimensional zwischen zwei Gegensätzen auf, stattdessen entstünde ein dreidimensionales Beziehungsgeflecht. Die verkrampfte Suche nach dem Gegensatz läuft Gefahr, dichotome Denkmuster anzunehmen, in denen beispielsweise *das* Städtische und *das* Ländliche, *die* Mobilität und *die* Sesshaftigkeit – auch wertend und hierarchisierend – zu Trennendem statt zu Verbindendem wird. Und das wird auch Martin Scharfe gemeint haben, wenn er schreibt, „[w]er Ambivalenzen nicht denken kann, kann nicht denken“:[31] zwiespältiges Denken anstatt zwiespaltendem Denken.

Grundsätzlich scheint das Denken in Relationen anwendbar und ergiebig, doch sollten mögliche Nachteile, wenn nicht gar Gefahren eben mit bedacht werden. Denn wenn der Erkenntnisgewinn immer über die Einbeziehung von – wie Lindner es nennt – „Konstellationen, Nachbarn, Konkurrenten und Vorbildern“[32] erfolgt, könnte dies eine Einengung des Interpretationsspielraums zur Folge haben. Die Suche nach Gegensätzen, Konkurrenten oder Vorbildern könnte somit auch den Blick für neue Ideen und Gedanken verstellen und die Gefahr mit sich bringen, in bereits bekannten Denkweisen, in bereits ausgefahrenen Bahnen hängenzubleiben. Die Annahme, das Eigene im Anderen leichter erkennen zu können, könnte schließlich zu voreiligen Schlüssen, zu verkürzten Vergleichen und zu Fehlinterpretationen verleiten. Denn an dieser Stelle muss festgehalten werden, dass ein klar abgrenzbares, ein völlig verschiedenes Anderes letztlich empirisch nicht nachweisbar ist, sondern dass dieses vielmehr konstruiert wird. Folgt man diesem Prinzip der Konstruktion des Anderen – und das muss man zweifellos – hat dies unausweichlich zur Folge, dass wir auch

einfachen Gegensatz gibt es nicht, denn sprechen die einen von Hass, sehen ihn die anderen eher in der Gleichgültigkeit. Erklärungen innerhalb dieser jeweiligen Pole greifen zu kurz, da sie das Beziehungsgeflecht zweidimensional im Raum aufspannen und sich auf die Wechselwirkungen zwischen beiden konzentrieren.

29 Auch wenn die AutorInnen diese Herangehensweise, das Fragen nach dem, was es nicht ist, als sehr förderlich erachten.

30 In dem Sinne, dass Erkenntnisse in den Raum hinein gedacht und somit zwangsläufig festgeschrieben werden, was sodann zu einer Verengung – durch das Denken in Gegensätzen – eben jenes Raumes führt.

31 Scharfe, Martin. Technische Groteske und technisches Museum. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 99 (1996), H. 1, 1-17, 1.

32 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 181.

das Eigene als Konstruktion erkennen und auch die Möglichkeit sehen müssen, dass das Eigene sich ebenso wie das Andere auch einmal als Fehlinterpretation erweisen könnte.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Überlegungen? Grundvoraussetzungen einer gelungenen komparatistisch angelegten Kulturanalyse sind wohl die Anerkennung des Konstruktionscharakters des Eigenen wie des Anderen sowie das ebenbürtige Nebeneinanderstellen der Vergleichsgegenstände, wenn nicht gar die Max Weber'sche Werturteilsfreiheit,[33] wenn es sie denn geben kann. Thomas Samuel Kuhn und Paul Feyerabend prägten den Begriff der *Inkommensurabilität*, der besagt, dass sich zwei Theorien nicht gegenseitig reduzieren lassen, das heißt, „es [kann] keine endgültige Entscheidung darüber geben, welche Behauptung wissenschaftlich und richtig bzw. unwissenschaftlich und falsch ist"[34]. Weitergedacht könnte man mit diesen Überlegungen argumentieren,[35] dass ebenso unterschiedliche kulturelle Phänomene nur schwer – um nicht zu sagen: nicht – und nur unter bestimmten Gesichtspunkten miteinander vergleichbar sind. Hier gäbe es dann kein Richtig und Falsch, sondern nur ein Verstehen oder Nichtverstehen beziehungsweise eine gegenseitige Anerkennung dieser Phänomene. Michel Foucaults Hypothese von der *Singularität des Ereignisses* macht deutlich, dass ein Ereignis erst durch sein spezifisches Beziehungsgeflecht seine Bedeutung erhält.[36] Es geht eben „nicht darum, verschiedene Phänomene auf eine

33 Weber, Max: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Schutterwald b. Baden 1995 (Orig. 1904), insb. 85 ff.

34 Hönig, Kathrin: „Im Spiegel der Bedeutung". Eine Studie über die Begründbarkeit des Relativismus. Würzburg 2006, 21.

35 Und das, obschon man sich genau dessen schuldig machte, was Kuhn u. Feyerabend kritisieren: nämlich die Adaption wissenschaftlicher Theorien und Paradigmata auf andere Gegenstandsbereiche. Vgl. insb. Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolution. Frankfurt a. M. 1976 (Orig. 1962), 161 ff. So zeigt er dort auf, dass Befürworter verschiedener Paradigmen aus „verschiedenen Welten", in denen sie leben, argumentieren und diese insofern nicht einfach vergleichbar sind. Weiterhin betont er an selber Stelle: „Da sie in verschiedenen Welten arbeiten, sehen die beiden Gruppen von Wissenschaftlern verschiedene Dinge, wenn sie vom gleichen Punkt aus in die gleiche Richtung schauen." Eine Adaption dieser theoriebezogenen Überlegungen auf kulturelle Phänomene scheint also nicht zulässig, soll aber an dieser Stelle trotz der Vorbehalte erprobt werden.

36 Vgl. Bunz, Mercedes: Wann findet ein Ereignis statt? Geschichte und Streit zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida. Vortrag am Graduiertenkolleg Transnationale Medienereignisse der Neuzeit, Gießen, 26.1.2005. Online unter: http://www.die-grenze.com/foucault_webkatalog/jump.php?sid=696&url=http%3A%2F%2Fwww.mercedes-bunz.de%2Fwp-content%2Fuploads%2F2006%2F06%2Fbunz_ereignis.pdf (Stand: 17.7.2010).

Ursache zurückzuführen, sondern darum, eine singuläre Positivität gerade in ihrer Singularität einsichtig zu machen".[37]

Aber kehren wir noch einmal zurück zu Rolf Lindners Text „Vom Wesen der Kulturanalyse". Das Denken in Relationen wird dort weiter vertieft, indem der Autor auf zwei prominente *Feldtheoretiker* verweist, ein weiteres Mal auf Cassirer und auf Pierre Bourdieu, welche das Faraday-Maxwell'sche Konzept des elektromagnetischen Feldes bemühen. Für beide bedeutet das Denken in Feldern „relational denken",[38] beide verweisen auf mehr oder weniger definierte Kräftelinien der Felder, was diese schließlich mit Magnetfeldern vergleichbar macht. Auch im Feld des Kulturellen könne es also „zu charakteristischen Anziehungs- und Abstoßungsprozessen"[39] kommen, die den jeweils involvierten Teilchen – man könnte hier an spezifische kulturelle Phänomene oder Praxen, aber etwa auch an Wissenschaftsdisziplinen denken – ihren jeweiligen Platz zuweisen.

Auch wenn hier von den magnetischen Feldern als Metapher die Rede ist, sollten die Parallelen zu naturdeterministischen Argumentationsschemata genau geprüft werden. Denn wenngleich nur metaphorisch gebraucht, dringt auch der naturwissenschaftliche Hintergrund in die Wissenschaftssprache ein und könnte somit den Forscherblick lenken. Insofern lenken, als naturwissenschaftliche Paradigmen und Blickwinkel eins zu eins auf die anderen Gegenstandsbereiche angewandt werden und eine adäquate Überprüfung der Rahmenbedingungen nicht oder ungenügend erfolgt, wenn nicht gar nur ungenügend erfolgen kann. Alan Sokal und Jean Bricmont haben anschaulich gezeigt, wie gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften naturwissenschaftlich geprägter Wortgebrauch zu Irritationen, Unklarheiten und Fehlannahmen führt.[40] Sokal machte auf sich aufmerksam, indem er in der amerikanischen Zeitschrift für Kulturwissenschaft „Social Text" einen fingierten Artikel veröffentlichte, der gespickt mit Zitaten bekannter französischer und US-amerikanischer Wissenschaftler war.[41] Anhand dieses Beispiels versuchte er aufzuzeigen, dass selbst anerkannte Intellektuelle „mit wissenschaftlichen Ideen und Begriffen Missbrauch getrieben haben, indem sie wissenschaftliche Konzepte ohne jede Rechtfertigung völlig aus dem Zusammenhang

37 Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin 1992, 37.

38 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 181.

39 Lindner 2003 (wie Anm. 2), 181. Gemeint ist der Faraday-Maxwell'sche Begriff des elektromagnetischen Feldes.

40 Siehe dazu: Sokal, Alan u. Bricmont, Jean: Eleganter Unsinn. Wie Denker der Postmoderne die Wissenschaft mißbrauchen. München 1999.

41 Vgl. Sokal/Bricmont 1999 (wie Anm. 41), 9.

rissen“[42]. Sokal und Bricmont ziehen auch in ihrem Buch „Eleganter Unsinn“ gegen den epistemischen Relativismus[43] ins Feld, denn sei dieser erst einmal verinnerlicht, würden falsche Darstellungen im wissenschaftlichen Bereich leichtfertig als „ohnehin ein ‚Diskurs‘ unter vielen“ abgetan.[44]

Soweit einige kritische Überlegungen zu Lindners *Kulturanalyse*, die uns dennoch oder gerade weil diese Gedanken mitberücksichtigt wurden, als ein hilfreiches Instrument zur Untersuchung des Phänomens *Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit in der Stadt* erscheint. Und sie scheinen auch prägnanter als Helge Gerndts Ausführungen in seinem „Studienskript Volkskunde“,[45] in denen er zwar die praktische Anwendbarkeit, die Orientierung der Ausbildung zum „Kulturanalytiker“ am „gesellschaftlichen Bedarf und der Nachfrage in bestimmten Berufsfeldern“[46] betont, aber zuvörderst die Bedeutung der Kulturanalyse davon abhängig macht, „wie man ‚Kultur‘ verstehen will“.[47]

Klar ist: Ein dergestalt komplexes kulturelles Phänomen wie *Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit in der Stadt* muss ohne Zweifel holistisch beforscht werden und dazu haben wir uns des vergleichenden Vorgehens, des Denkens in Relationen bedient. Um das *Feld* des Diskurses über Sicherheit, Ordnung und Sauberkeit ausfindig zu machen und abzustecken, begannen wir die geographische, historische und soziale Dimension zu ergründen, also ihre Wechselwirkungen innerhalb der Triade Akteur, Historie und Struktur der sozialen Systeme aufzuzeigen. Das erforderte beinahe zwingend, zunächst eine Stoffsammlung anzulegen, die ständig erweitert wurde. Dabei nahmen wir kulturelle Objektivationen jeglicher thematischen und zeitlichen Provenienz auf – beispielsweise Medienberichte, Filme, Literatur, Fotos, aber auch die eigene Alltagsbeobachtung. Derlei Sammlungen erhalten über kurz oder lang immer eine Beschneidung in Quantität, eine Ordnung und damit eine Systematisierung. Soziologisch Geschulte würden nun auch den Begriff *Operationalisierung* zum Einsatz bringen, europäisch-ethnologisch Versierte würden mit Detailverliebtheit – sich

42 Sokal/Bricmont 1999 (wie Anm. 41), 10.

43 Damit ist die Vorstellung gemeint, in der die „moderne Wissenschaft nur ein ‚Mythos‘ sei, eine ‚Erzählung‘ oder ‚gesellschaftliche Konstruktion‘ unter vielen anderen“; Sokal/Bricmont 1999 (wie Anm. 38), 10.

44 Sokal/Bricmont 1999 (wie Anm. 41), 11.

45 Gerndt, Helge: Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 20) Münster u. a. 1997 (3. akt. u. erw. Aufl., Orig. 1990), 155-158.

46 Gerndt 1997 (wie Anm. 46), 157.

47 Gerndt 1997 (wie Anm. 46),155.

in hermeneutischen Spiralen auf- und abwärtsbewegend –, vielleicht aber auch mit stoischer Gelassenheit versuchen, hinter die Ordnungsmechanismen zu blicken.

Wir konnten verschiedene Zusammenhänge, in denen von *Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit in der Stadt* gesprochen wird, ausmachen:[48] Auffällig waren die Wegweisungen (um es weniger euphemistisch auszudrücken: die Vertreibung) von Menschen aus dem öffentlichen Raum, die in vielen Städten teilweise ohne gesetzliche Grundlage erfolgt, dafür fast durchwegs mit dem Argument des gestörten Sicherheitsgefühls der Mitbürger gerechtfertigt wird. Katharina Eisch-Angus, die das Thema Sicherheit als eine unseren Alltag durchziehende soziale Tatsache und somit als Grundbedürfnis oder anthropologische Konstante definiert, hebt hervor, wie das Eigene als sicher und das Fremde als unsicher wahrgenommen wird. Dabei merkte sie an, „Unsicherheit als Nicht-Normalität auszudrücken, dürfte fest in unseren kollektiven Assoziationsmustern verankert sein".[49] Sie verweist auf die Beständigkeit von solchen Diskursen, die dadurch entsteht, dass „neue, interessendominierte Denkmodelle unter dem Stichwort ‚Sicherheit' in die alltägliche Kommunikation einfließen, dort sozusagen auf alten, erfahrungsgeleiteten Alltagsdiskursen wie Einbruch und Diebstahl, Vandalismus, Hygiene, Gesundheit oder gar Unfallgefahr Huckepack reiten und so eine Umcodierung kollektiver Denk- und Praxismuster bewirken".[50]

In thematischer Nähe zu Anti-Littering-Kampagnen, um weitere Beobachtungen anzuführen, standen die Diskurse über Abfallbehälter.[51] Die intensiven Bemühungen um

48 Die folgenden Beobachtungen sind in weiten Teilen deckungsgleich mit denen, die Johanna Rolshoven bereits 2008 ausführte; Vgl. Rolshoven, Johanna: Die Wegweisung. Die Züchtigung des Anstössigen oder: Die europäische Stadt als Ort der Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit. In: Tomkowiak, Ingrid u. Egli, Werner (Hrsg.): Intimität. Zürich 2008, 35-58. Rolshoven beleuchtet mittels einer Vielzahl treffender Einzelbeispiele stärker, als uns das möglich war, die historische Genese des Diskurses SOS und schließt ihren Beitrag mit dem Vorschlag zweier Möglichkeiten, wie Kulturwissenschaftler ihre Kompetenz in diesen Diskus einbringen können.

49 Eisch-Angus, Katharina: Sicher forschen? Methodische Überlegungen zum Ethnographieren von Sicherheit und Alltag. In: Windmüller, Sonja u. a. (Hrsg.): Kultur – Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft (= Studien zur Alltagskulturforschung, Bd. 6) Berlin u. a. 2009, 69-90, 72.

50 Eisch-Angus 2009 (wie Anm. 50), 77.

51 So wurden Hamburger Abfallbehälter „umdesignt", vermeintlich hanseatisch personifiziert und mit verschiedenen Sprüchen versehen. Damit „sind sie jetzt nicht mehr zu übersehen und werben freundlich-frech für mehr Sauberkeit in Hamburg". Daneben wurden Anzeigen in Tageszeitungen geschalten, Drehtrommelfahrzeuge, Spots, und Plakate eingesetzt. Dabei werden die Instrumente als Werbemaßnahme vorgestellt; vgl. http://www.stadtreinigung-hh.de/srhh/opencms/privatkunden/strassenundwege/papierkoerbe/index.html (Stand: 27.7.2010).

Stadtreinigung, wenn nicht gar der Einsatz von Müll-Patrouillen, waren weitere Indizien für unsere Problemstellung. Nicht nur als abschreckend, sondern auch als selbstreinigend kann der gerichtlich verfügte Einsatz von Straffälligen und TrinkerInnen, Erwerbslosen, Bettelnden und anderen Randständigen zur Stadtreinigung interpretiert werden.

In öffentlichen Räumen, aber auch auf Privatgrundstücken fanden sich nicht nur auffallend viele, sondern auch überraschend vielfältige Überwachungs- und Vertreibungspraktiken. Ebenso konnte ein zunehmender Einsatz von privaten Sicherheitsdiensten verzeichnet werden. Schließlich war auch festzustellen, dass sich die Bemühungen, Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit in der Stadt zu verwirklichen, in der Architektur der Räume wiederfindet: Sie werden als Transiträume[52] konzipiert und sollen als solche auch – bitteschön – genutzt werden. Aus dem Kaleidoskop unserer Feldnotizen konnten nun erste Forschungsfragen abgeleitet werden, so zum Beispiel: Warum flammt der Diskurs über Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit gegenwärtig auf und wird gerade jetzt so breit wie wirkmächtig? Warum manifestiert sich diese Debatte im Stadtraum und warum wird dafür ein permanentes Bedrohungsszenario strapaziert? In dieser Arbeit können diese Fragen nicht geklärt werden. Allerdings wollen wir uns ihnen im Folgenden hermeneutisch nähern.

Um die Debatte um Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit verstehen zu können, bedarf es zum einen, die Stadtpolitik in ihrer Genese und Entwicklung anzuschauen. So müssen wir erkennen, dass SOS in der europäischen Stadt strukturimmanent ist. Sauberkeit, Ordnung und Sicherheit waren und sind unabdingbar, wenn wir davon ausgehen, dass die europäische Stadt das Produkt bis ins Detail durchdachter Planung ist, die ein zivilgesellschaftliches Miteinander gewährleisten und beispielsweise den hygienischen Prämissen gerecht werden sollte. Weiterhin ist aber auch zu beleuchten, wovon unsere derzeitige Gesellschaft gekennzeichnet ist. Besagen die historischen Argumentationslinien, dass Unordnung zu Unzivilisiertheit führe und damit Angst schüre, so sollten wir heute genauer danach fragen, woher die Angst kommt – da es eben eine scheinbare ubiquitäre Bedrohung gibt. Wird sie ausgelöst durch Punks, die *verlottert*, *besoffen* und *bekifft* abhängen; ausgelöst von Obdachlosen, die den Sozialstaat schröpfen und sich dabei einen Lenz in den Innenstädten machen; oder gar von *den* Ausländern, die einem Wohnung und Arbeitsplatz nehmen und im Gegenzug Aids und Drogen verteilen? Aber auch nach den Motiven und Hintergründen einer weltumspannenden Angst – etwa einer Angst vor Terroranschlägen oder vor einer das Individuum und

52 Vgl. Augé, Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt a. M. 1994.

Individuelle bedrohenden Globalisierung – muss gesucht werden. Schließlich könnte dieser Diskurs aber auch und womöglich sogar *zunächst* im politischen Einflussbereich der Europäischen Union verortet werden, was für die Europäischen Ethnologien zu berücksichtigen Klaus Schriewer unter Verweis auf Reinhard Johler unlängst angemahnt hat.[53] Denn „Auseinandersetzungen, die bislang zwischen verschiedenen Interessengruppen innerhalb der nationalen Gesellschaften ausgetragen wurden, verlagern sich (zumindest teilweise) auf die europäische Ebene."[54] Diese Überlegungen scheinen das Interpretationsvermögen zu erweitern und zu bereichern.

Wir sollten uns aber auch auf die spezifischen kulturellen Ausdrucksformen konzentrieren und sie in ihrem Geflecht von Interdependenzen hinterfragen. So stehen beispielsweise Graffiti nicht unvermittelt im Raum, sondern sie haben einen Symbolgehalt, den es zu ergründen gilt. Gullys haben eine historische Tiefe, die bis zur aufkommenden Kanalisierung, also bis ins 19. Jahrhundert, reicht und somit Zeichen einer Entwicklung hin zu Hygiene, Gesundheit und schließlich Ordnung ist. Videoüberwachung, als drittes und letztes anschauliches Beispiel, ist ein relativ neues Phänomen, das zum einen in Zusammenhang mit dem technischen Fortschritt der letzten Jahrzehnte steht. Dieses ist zwar in seinen gesetzlichen Rahmenbedingungen zu sehen, bleibt aber ohne den panoptischen Blick undenkbar.[55] Wir können somit schauen, wie der Einzelne darauf reagiert – ob sie/er sich beobachtet fühlt, ob Gegenwehr entsteht, ob sich Vermeidungsstrategien oder gar dezidiert künstlerisches Gestalten oder provokantes Spielen beobachten lassen.

Wir müssen an dieser Stelle erkennen, dass wir die Dinge nicht singulär sehen können. Möchten wir Aussagen über SOS machen, so reicht es nicht, sich allein die kulturellen Artefakte anzuschauen, sie zu benennen und zu beschreiben. Wir müssen einsehen, was Aristoteles schon gesehen hat, dass nämlich das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Diese Gedanken sind nicht neu, nein – aber da sie in verschiedenen Kontexten gedacht werden, stellen sie sich immer wieder neu dar.[56]

53 Vgl. Schriewer, Klaus: Herausforderung Europa. Kulturwissenschaftlich-volkskundliche Theoriebildung im Lichte der europäischen Integration. In: Zeitschrift für Volkskunde, 100 (2004), 31-53, 36.

54 Schriewer 2004 (wie Anm.54), 48.

55 Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994 (Orig. 1976), bes. 251-292.

56 Für diesen und weitere inspirierende Gedanken möchten wir Johanna Rolshoven danken.