SSOAR
Open Access Repository
www.ssoar.info

Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis

Ploder, Andrea; Stadlbauer, Johanna

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Ploder, A., & Stadlbauer, J. (2013). Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, *116*(3-4), 373-404. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-398316

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschungspraxis[1]

Andrea Ploder, Johanna Stadlbauer

Dieser Beitrag widmet sich der Relevanz der Autoethnographie für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschung und schärft dabei den Begriff für die weitere Verwendung im Fach. Er zeigt, wie die Autoethnographie an einige Grundüberzeugungen, die in der volkskundlich-kulturanthropologischen Forschung vertreten werden, anknüpfen kann. Auf Basis einer Auseinandersetzung mit Kritikpunkten an der Methode, insbesondere aus Sicht der Volkskunde/Kulturanthropologie, plädiert er für einen kritisch-reflektierten aber auch mutigen Einsatz der Autoethnographie in Forschung und Lehre.

1 Wenn wir in weiterer Folge von »Volkskunde/Kulturanthropologie« beziehungsweise »volkskundlich-kulturanthropologisch« sprechen, adressieren wir damit das Vielnamenfach, das im deutschsprachigen Raum auch Europäische Ethnologie oder Empirische Kulturwissenschaft genannt wird. Selbsterzählungen gibt es in diesem Fach in verschiedenen Zusammenhängen, unter denen die Autoethnographie in mancher Hinsicht eine extreme Zuspitzung darstellt. Wie in weiterer Folge deutlich werden wird, können wir aber gerade deshalb an ihrem Beispiel viel über Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen im Allgemeinen lernen. Wir möchten an dieser Stelle den anonymen GutachterInnen herzlich für ihre konstruktiven Anregungen und Hinweise danken.

Einleitung

In jüngster Zeit macht sich in der volkskundlich-kulturanthropologischen Wissensproduktion verstärktes Interesse an autoethnographischen Zugängen bemerkbar: Einschlägige Beiträge erscheinen in der Deutschen Zeitschrift für Volkskunde und der Ethnologia Europaea[2], in Sammelbänden[3], auf Tagungen oder werden als Thema von Lehrveranstaltungen und Institutskolloquien[4] gewählt. Die Idee der wissenschaftlichen Selbsterzählung wird dabei oft kritisch betrachtet, selten mit vorbehaltloser Begeisterung. Diese offensichtliche Konjunktur bei gleichzeitiger Kritik ist ein interessanter Befund, der einige Fragen aufwirft: Müssen sich VertreterInnen der Disziplin hier an etwas abarbeiten? Sind sie dabei, einen neuen Forschungszugang in ihr Repertoire zu integrieren, den sie sich aber zuvor erst zurechtschneidern müssen? Warum die Auseinandersetzung mit der Autoethnographie und woher die vehemente Kritik?

Wie so oft ist auch hier der Hauptgrund für die Attraktivität der Methode zugleich der Hauptanlass für Kritik: Autoethnographie setzt an den Erfahrungen und dem subjektiven Erleben der ForscherInnen an und wird gern zur Bearbeitung von Themen herangezogen, zu denen die ForscherInnen ein biographisches Naheverhältnis haben. Aktuelle Beispiele sind Brigitte Bönisch-Brednichs Forschung über »academic migrants«[5] oder Karin Bürkerts Bericht über die Verschriftlichung ihrer Dissertation[6]. Ein weiteres Anwendungsfeld sind Forschungsgegen-

2 Vgl. Tom O'Dell, Robert Willim (Hg.): Irregular ethnographies. In: Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology. Special Issue 41, 1, 2011, S. 53–63.

3 Vgl. Karin Bürkert u.a. (Hg.): Nachwuchsforschung – Forschungsnachwuchs – Ein Lesebuch zur Promotion als Prozess (=Göttinger kulturwissenschaftliche Studien, 9). Göttingen 2012.

4 Am Institut für Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Hamburg war das Kolloquiums-Thema im Wintersemester 2012/13 »Ethnographisches Arbeiten – Konzepte & Methoden«. Am 14.11.2012 wurde die Autoethnographie anhand von Texten von Brigitte Bönisch-Brednich und Billy Ehn besprochen.

5 Vgl. Brigitte Bönisch-Brednich: Autoethnografie. Neue Ansätze zur Subjektivität in kulturanthropologischer Forschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 108, 2012, S. 47–63.

6 Vgl. Karin Bürkert: Über den ersten Satz und darüber hinaus. Einige Überlegungen zur Verschriftlichung (m)einer Dissertation anhand einer Autoethnografie. In: Karin Bürkert u.a. (Hg.): Nachwuchsforschung – Forschungsnachwuchs –

stände, bei denen die Auseinandersetzung mit (eigenen und fremden) Gefühlen unvermeidlicher und unverzichtbarer Bestandteil des Forschungsprozesses ist. Die forschende Auseinandersetzung mit Gefühlen stand etwa im Zentrum der 27. Österreichischen Volkskundetagung 2013 in Dornbirn, bei der zwei Beiträge zur Autoethnographie vertreten waren. Darüber hinaus kann die Autoethnographie als Aufhänger für die Diskussion von Fragen der Repräsentation ethnographischen Wissens dienen, wie bei Bönisch-Brednich[7] und in der Ankündigung von Sarah Scholl-Schneiders Lehrveranstaltung »Forschungsethik« 2012/13 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz deutlich wird[8]. Dass das Ansetzen am subjektiven Erleben der AutorInnen im Fach nicht ausschließlich als Chance, sondern auch als Problem wahrgenommen wird, wird auf den folgenden Seiten deutlich werden.

Ziel dieses Beitrags ist eine Auseinandersetzung mit Potenzial und Grenzen der Autoethnographie für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschung. Wir werden zeigen, dass die Autoethnographie an einige Grundüberzeugungen, die in volkskundlich-kulturanthropologischen Forschungen vertreten werden, anknüpfen kann. Zugleich werden wir uns mit einigen wichtigen Kritikpunkten an der Methode auseinandersetzen und am Ende für einen kritisch-reflektierten aber auch mutigen Einsatz der Methode in Forschung und Lehre plädieren. Wir gehen dabei über die oben genannten »Verwendungszusammenhänge« hinaus und zeigen Bereiche auf, in denen die Autoethnographie weitere Inspirationen für die Forschungspraxis bereithält. Sie ermöglicht nicht nur das Erschließen neuer Forschungsfelder sondern zeigt auch Wege auf, den Anspruch poststrukturalistischer Wissenschaftskritik einzulösen. Sie kann zur Darstellung von Reflexionen der Forschungserfahrung und zur Sensibilisierung für forschungsethische Fragen dienen. Diskussionen über Selbstverständnis und Grenzen des Fachs anregen, sowie solche über Kritik, Engagement und Intervention in der volkskundlich-kulturantropologischen Forschung.

Ein Lesebuch zur Promotion als Prozess (=Göttinger kulturwissenschaftliche Studien, 9). Göttingen 2012, S. 89–108.

7 Vgl. Bönisch-Brednich (wie Anm. 5), zum Beispiel S. 53.

8 Vgl. Sarah Scholl-Schneider: Ethnographische Repräsentation und Forschungsethik – Den eigenen Alltag ethnografieren. Lehrveranstaltung am Institut für Film-, Theater- und Empirische Kulturwissenschaft, Wintersemester 2012/13, vgl. http://www.kulturtheaterfilm.uni-mainz.de/185.php (Zugriff: 15.4.2013).

Auf die Einleitung folgt eine Charakterisierung und wissenschaftshistorische Verortung der Autoethnographie, sowie eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Kritikpunkten an diesem (auch außerhalb der Volkskunde/Kulturanthropologie) höchst umstrittenen Zugang. Wir diskutieren die Beziehungen der Autoethnographie zur Methodengeschichte und Epistemologie der Volkskunde/Kulturanthropologie an und ziehen am Ende ein Resümee über die Potenziale des Zugangs für die volkskundlich-kulturanthropologische Forschung und Lehre.

Autoethnographie als *blurred genre* und performative Epistemologie

Autoethnographie ist eine Forschungsmethode und zugleich eine Form wissenschaftlichen Schreibens. Die Forschenden beschreiben und analysieren darin ihre eigene gelebte Erfahrung, um auf diesem Weg soziale und kulturelle Phänomene zu verstehen. Dahinter steht die Überzeugung, dass Lebensgeschichten niemals nur von der Person handeln, die sie schreibt, sondern dass jede Geschichte Anschlussmöglichkeiten für die Geschichten anderer bereithält[9]. Über den autoethnographischen Text versuchen die AutorInnen, in einen Dialog mit den RezipientInnen zu treten, in dem Bedeutung konstituiert und Erkenntnis gewonnen werden kann.

Carolyn Ellis und Arthur Bochner beschreiben den Entstehungsprozess autoethnographischer Texte wie folgt: »I start with my personal life. I pay attention to my physical feelings, thoughts, and emotions. I use [...] systematic sociological introspection and emotional recall to try to understand an experience I've lived through. Then I write my experience as a story. By exploring a particular life, I hope to understand a way of life [...]. [T]he goal is [...] to enter and document the moment-to-moment, concrete details of life.«[10] Datenbasis sind Erin-

9 Für viele Geschichten anschlussfähig zu sein, ist deshalb auch eines der Qualitätsmerkmale einer guten Autoethnographie.

10 Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner: Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. In: Norman K. Denzin, Yvonna Lincoln (Hg.): Handbook of Qualitative Research. London ²2000, S. 733–768, hier S. 737.

nerungen, Ergebnisse systematischer Introspektion[11], Tagebucheinträge und persönliche Dokumente, Briefe, Fotos, Zeichnungen und alle anderen Materialien, die uns den Zugang zu unserem inneren Erleben bzw. einer Erinnerung daran ermöglichen. Unter Rückgriff auf dieses Material werden Texte hergestellt, die im Zuge der Forschung mehrfach überarbeitet und umgeschrieben werden. Das Wiederlesen und Umschreiben des Textes mit der Frage, welche Themen und Motive in ihm verborgen sind, was uns der Text über das Erlebte sagen und wo das Publikum mit seinen eigenen Geschichten anschließen kann, die Suche nach emotional produktiven, und damit epistemisch gehaltvollen Elementen in der Geschichte sowie die systematische sprachliche Stärkung wichtiger Themen und Passagen hat in der Autoethnographie einen ähnlichen Stellenwert wie die Interpretation in der interpretativen Forschung. Das Schreiben wird selbst zur »Method of Inquiry«[12].

Autoethnographische Narrative sind *messy stories*, die von akut oder retrospektiv in emotionale Prozesse involvierten Subjekten aufgezeichnet und weiterbearbeitet werden. Sie präsentieren keine fertigen Analysen und Forschungs-»Ergebnisse«, sondern bleiben gezielt für verschiedene Lesarten und Interpretationen offen. Ihr Ziel ist es nicht, in der Forschung gewonnene Erkenntnisse zu transportieren, sondern Erkenntnisprozesse bei den RezipientInnen auszulösen: Der Prozess des Verstehens endet demnach nicht mit der Produktion des Textes sondern erst mit dem sinnlichen, emotionalen Erleben der jeweiligen LeserInnen. Als Methode im Kanon der Performative Social Sciences[13]

11 Vgl. Carolyn Ellis: Systematic Sociological Introspection. In: Lisa Given (Hg.): The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods. London 2008, S. 853–854.

12 Laurel Richardson, Elizabeth Adams St. Pierre: Writing: A method of inquiry. In: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (Hg.): Handbook of Qualitative Research, S. 959–978. Thousand Oaks, CA 2005.

13 Zur Geschichte des Performativen und der dazugehörigen Forschungslogik vgl. etwa Uwe Wirth (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2002; Brian Roberts: Performative Social Science: A Consideration of Skills, Purpose and Context. Forum Qualitative Sozialforschung 9, 2, 2008 oder Andrea Ploder: The Power of Performance. Methodologische Neuorientierungen in den Sozialwissenschaften. Jahrbuch des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2, 2011, S. 139–168. Ein oft übersehener früher Denker der performativen Ethnographie war der Soziolinguist Dell Hathaway Hymes (1927–2009).

arbeitet die Autoethnographie mit einem performativen Erkenntnisbegriff, der sich in einigen Punkten von hermeneutisch-interpretativen Zugängen unterscheidet: Anders als interpretative Arbeiten verkörpern Autoethnographien nicht das Produkt eines Verstehensprozesses, sondern den Verstehensprozess selbst – auf der Seite der Schreibenden, aber auch im Dialog mit den RezipientInnen: »[A] personal text can move writers and readers, subjects and objects, tellers and listeners into [a] space of dialogue, debate, and change.«[14] Der Prozess des Schreibens wie der des Lesens wird jeweils als bedeutungskonstitutiv gedacht.

Auch wenn es in der Volkskunde/Kulturanthropologie viele Arbeiten gibt, die Elemente interpretativer und performativer Forschungslogik verknüpfen, können die beiden dennoch idealtypisch auseinandergehalten werden: Während interpretativ-hermeneutische, »verstehende« Forschung auf die *Rekonstruktion* von Bedeutungen abzielt, die beforschte Wirklichkeit *repräsentieren* will und die LeserInnen als *KonsumentInnen* von Forschungsergebnissen versteht, geht performative Forschung davon aus, dass Bedeutung im Forschungsprozess *konstituiert*, die beforschte Wirklichkeit durch Forschung *transformiert* wird und LeserInnen Forschungsergebnisse *produzieren*. Einige Elemente des letzteren Zugangs haben bereits vor einiger Zeit (spätestens im Zuge der Writing-Culture-Debatte) Eingang in die Arbeiten von KulturanthropologInnen, VolkskundlerInnen und SoziologInnen gefunden. Was das für die dahinterliegende Epistemologie, für die Erkenntnisziele, Erkenntniswege und Darstellungsformen bedeutet, muss allerdings im Einzelfall geprüft werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit der hier als performativ bezeichneten Forschungslogik am Beispiel der Autoethnographie kann dazu beitragen, den Blick für produktive Verknüpfungen und methodologische Unvereinbarkeiten zu schärfen.

Autoethnographische Texte nehmen im Gefüge der kultur- und sozialwissenschaftlichen Textsorten jedenfalls eine Hybridstellung ein: Sie sind zugleich Forschungsbericht, Medium der Interpretation und Forschungsdatum. Sie überschreiten die Grenze des etablierten

14 Stacy Holman Jones: Autoethnography. Making the Personal Political. In: Normann K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (Hg.). The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition. London 2005, S. 763–791, hier S. 764.

wissenschaftlichen Textformats und stehen damit in der Tradition der *blurred genres*,[15] nehmen bewusst gestalterische Anleihen bei der Autobiographie und versuchen, die performative Kraft des literarischen Mediums zur Herstellung einer identifikatorischen und bedeutungsgenerierenden Beziehung mit den LeserInnen zu nutzen. Die Autoethnographie kann damit auch in die Bestrebungen zur Entwicklung experimenteller Schreib- und Erkenntnisformen eingeordnet werden, die unter anderem unter dem Label der *arts based research* vorangetrieben und diskutiert werden.

Wissenschaftliche Selbsterzählungen haben in der Geschichte der Kulturanthropologien eine lange Tradition, ein frühes Beispiel sind etwa die Tagebücher von Michel Leiris.[16] Wann das erste Mal von »Autoethnographie« im Kontext ethnographischer Forschung die Rede war, ist aus heutiger Sicht allerdings schwer zu rekonstruieren. Eine der vielen Erzählungen über den Ursprung des Begriffes schreibt die erste Verwendung dem Kulturanthropologen David M. Hayano zu, der 1979 Forschungen in einer Gruppe, der der/die EthnographIn selbst (temporär) angehört, als Autoethnographien bezeichnet hat.[17] In der Ethnologie wie auch in anderen Disziplinen dient die Bezeichnung mittlerweile als Sammelbegriff für verschiedene Wege der wissenschaftlichen Selbsterzählung. Überschneidungen gibt es mit Bezeichnungen wie *autobiographical ethnography*[18], *narrative ethnogra-*

15 Vgl. etwa Clifford Geertz: Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. In Ders.: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York 1983, S. 19–35 oder Ruth Behar (2007): Ethnography in a Time of Blurred Genres. Anthropology and Humanism 32, 2, S. 145–155.

16 Vgl. Michel Leiris: L'Afrique Fantôme. Paris 1934 und ders.: L'Age d'Homme. Paris 1939. Als literarische Selbsterzählung hat die Autoethnographie auch zahlreiche Vorläufer in der Literaturgeschichte. Nach antiken und mittelalterlichen Vorläufern wie den aphoristischen Selbstbetrachtungen von Marc Aurel oder Augustinus' *Confessiones* wird die Geburtsstunde der Auto*bio*graphie zumeist im 18. Jahrhundert bei Rousseaus *Bekenntnissen* angesetzt. Auch wissenschaftliche Selbsterzählungen haben eine eigene, wechselhafte Geschichte, die an dieser Stelle nicht ausführlich erläutert werden kann.

17 Vgl. David M. Hayano: Auto-ethnography. Paradigms, problems, and prospects. In: Human Organizations 38, 1979, S. 113–120.

18 Vgl. Deborah Reed-Danahay (Hg.): Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social. Oxford/New York 1997; Amanda Coffey: The ethnographic self. Fieldwork and the representation of identity. London 1999.

phy[19], *blurred genre ethnography*[20] oder *ethnographic poetics*[21]. Das sind nur einige der geläufigen Bezeichnungen in der Sozial- und Kulturanthropologie, zahlreiche weitere Begriffe haben in andere Disziplinen Eingang gefunden.[22]

Was die verschiedenen Bezeichnungen ebenfalls deutlich machen, ist die Vielfalt der Zugänge zur Autoethnographie. Die verschiedenen Linien, Stile und »Schulen« unterscheiden sich idealtypisch hinsichtlich der *Themenwahl* (liminale Phasen oder alltägliche Praxis), dem *Textgenre* (literarisch oder akademisch) und dem *Ziel des Textes* (evokativ, analytisch oder deskriptiv). Auch Bönisch-Brednich identifiziert zumindest drei einflussreiche Schulen von autonarrativen Texten: Auto-Ethnographie oder *The Ethnographic Self as Resource* (eine Reflexion über die Arbeitsweisen der eigenen Disziplin und der Kulturwissenschaften insgesamt), *Evocative Autoethnography* (methodisch »freie« Arbeit mit stimmungserzeugenden Dialogen) und *Analytische Autoethnographie* (die herkömmliche epistemologische Paradigmen der qualitativen Sozialforschung mit Autoethnographie verbindet).[23]

Autoethnographie im Spiegel der Kritik

Autoethnographie provoziert. Das eigene Erleben und die eigene Geschichte zum zentralen Untersuchungsobjekt zu machen, weist offensichtlich an die Grenzen dessen, was im sozial- und kulturwissenschaftlichen Kontext als »wissenschaftlich« definiert wird, weshalb

19 Vgl. Lila Abu-Lughod: Writing Women's Worlds. The Bedouin Stories. Berkeley 1993.

20 Vgl. Ruth Behar: An island called home. Returning to Jewish Cuba. Piscataway/London 2009.

21 Vgl. George E. Marcus, Michael M. J. Fischer: Toward anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences. Chicago 1986.

22 Für eine umfassende Liste von bedeutungsnahen Begriffen siehe Ellis, Bochner (wie Anm. 10), S. 739.

23 Vgl. Bönisch-Brednich (wie Anm. 5), S. 58 ff.

ein Großteil der *communities* verhalten bis ablehnend darauf reagiert.[24] Um eine differenziertere und strukturiertere Auseinandersetzung mit autoethnographischen Zugängen zu ermöglichen, wollen wir an dieser Stelle die wichtigsten Stoßrichtungen der Kritik, aus der Kultur- und Sozialwissenschaft im Allgemeinen und der Volkskunde/Kulturanthropologie im Besonderen, überblicksartig zusammenfassen und mit möglichen Gegeneinwänden konfrontieren:

Solipsismus: Ein zentraler Kritikpunkt an der Autoethnographie betrifft den Fokus auf das individuelle Erleben der ForscherInnen. Hier, so der Vorwurf, wird die Tugend der Reflexivität zum Laster der narzisstischen Nabelschau. Aus einer ausschließlichen Betrachtung des eigenen Erlebens sei keine relevante Erkenntnis über die Welt »da draußen« zu gewinnen. Die Autoethnographie ist demzufolge in einem solipsistischen Selbstmissverständnis gefangen und kann außerhalb des forschenden Selbst nichts einfangen. Ein prominenter Vertreter dieser Kritik ist Pierre Bourdieu, dessen Forderung, Reflexivität nie als Selbstzweck, sondern immer zur »Verfeinerung und Verstärkung der Erkenntnismittel«[25] einzusetzen, auch gegen die Autoethnographie gewendet werden kann. Einen ähnlichen Einwand bringt Bourdieu ganz pauschal gegen das Arbeiten mit biographischen Erzählungen vor: Biographien, so Bourdieu, sind immer und in erster Linie Selbstinszenierungen, die an sich keinerlei Erkenntnisgewinn versprechen. Erst wenn sie in dem Feld, in dem sie entstanden sind, verortet werden, werden die einzelnen Ereignisse, ihre Anordnung, und die Art, wie sie erzählt werden, zum interessanten Datum: »Man kann« so Bourdieu, »eine Laufbahn [...] nur verstehen, wenn man vorher die aufeinander folgenden Zustände des Feldes, in dem sie sich abgespielt hat,

24 Dieser Befund speist sich teilweise aus Referenztexten, zum Großteil jedoch aus Gesprächen mit KollegInnen und Studierenden, auf Tagungen, in Lehrveranstaltungen aber auch im Zuge von »Ganggesprächen« und anderen inoffiziellen Zusammenkünften. Nur wenige KollegInnen haben ihre Bedenken bisher in Publikationen festgehalten.

25 Vgl. Pierre Bourdieu: Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993, S. 365–374, hier S. 366. Bourdieu setzt sich in diesem Text nicht explizit mit der Autoethnographie auseinander, seine Kritik an einer Übersteigerung des reflexiven Prinzips kann aber jedenfalls auch als Kritik an der (radikal reflexiven) Autoethnographie gelesen werden.

konstruiert hat, also das Ensemble der objektiven Beziehungen, die den betreffenden Akteur [...] vereinigt haben mit der Gesamtheit der anderen Akteure, die im selben Feld engagiert sind und die demselben Möglichkeitsraum gegenüber stehen.«[26]

Eine weitere Variante des Solipsismusvorwurfs kritisiert, dass Autoethnographie zu einer Einschränkung der Forschung auf ein spezifisches soziales Milieu führt. Abgesehen von der damit einhergehenden Einschränkung des Blicks sei das Erleben von AkademikerInnen grundsätzlich nicht interessant genug, um den Raum in einer wissenschaftlichen Publikation und die damit einhergehende Aufmerksamkeit zu verdienen, meint die Soziologin Sara Delamont polemisch.[27] Der Blick richte sich auf die falsche Gruppe: »Autoethnography focuses on the powerful and not the powerless to whom we should be directing our sociological gaze.« [28]

Der Solipsismusvorwurf ist (in all seinen Varianten) nicht vollständig zurückzuweisen, man kann ihm aber doch einiges entgegenhalten: Zunächst beginnt und endet jede Forschung bei den Forschenden. Sie sind die Forschungsinstrumente, sie stellen Fragen, zeichnen Antworten auf, sie beobachten, interpretieren und schreiben. Wenn es also nicht möglich wäre, ausgehend vom eigenen Selbst Erkenntnis über die »Welt da draußen« zu gewinnen, wäre jede sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung zum Scheitern verurteilt. Darüber hinaus ist es das deklarierte Bestreben jeder Autoethnographie, im Wege der Auseinandersetzung mit dem Erleben einer Person etwas über die soziale und kulturelle Wirklichkeit herauszufinden, in die dieses Erleben eingebettet ist, von dem es sich nährt und auf die es zurückwirkt. Unser eigenes subjektives Erleben, zu dem wir als ForscherInnen einen privilegierten Zugang haben, wird dabei als Spiegel dieser Wirklichkeit

26 Vgl. Pierre Bourdieu: Die biographische Illusion. In: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 2, 1990, S. 75–81, hier S. 80 f. Aus dieser Kritik spricht Bourdieus theoretische Grundüberzeugung, dass Habitus und Feld analytische Gelenkstellen zwischen sozialer Struktur und individuellem Erleben sind und eine Reduktion auf nur eine der beiden Dimensionen (wie es die Arbeit mit Biographien nahelegt) zu völlig unzureichenden Forschungsergebnissen führt.

27 Vgl. Sara Delamont: Arguments against auto-ethnography. In: Qualitative Researcher 4, 2007, S. 2–4, hier S. 3 f.

28 Vgl. Ebd., S. 2.

verstanden. Bourdieus Kritik an der Arbeit mit Biographien trifft in erster Linie jene Spielarten der Autoethnographie, die sich nicht um eine Verortung des eigenen Erlebens und der eigenen Perspektive im Gefüge der relevanten sozialen und kulturellen Kontexte bemühen.

Die AutorInnen von Autoethnographien sind darüber hinaus oft gerade solche, deren Weg in den Wissenschaftsbetrieb kein geradliniger war (oder ist) und die Marginalisierungserfahrungen mach(t)en, zum Beispiel als Kind psychisch kranker Eltern[29], als Flüchtling[30], als lesbische Umweltaktivistin[31] oder als Schwarze Feministin: Die Autoethnographin Robin M. Boylorn etwa beabsichtigt mit dem Schreiben von Autoethnographien, andere dazu anzuregen, das »Schweigegebot«, das ihnen durch ihre Position in der Gesellschaft auferlegt ist, zu brechen: »I felt it was important for me to insert and interpret my experiences as a black woman feminist and to invite readers to be vulnerable, brave and vocal about their own experiences.«[32] Aus Autoethnographien sprechen also nicht (nur) die Stimmen der Mächtigen, wie Delamont unterstellt. Aber dort, wo dem so ist, könnte man argumentieren, dass dieser Fokus ermöglicht, »hermeneutische Fenster« zum Funktionieren von Herrschaft zu öffnen, wie es Samuel Veissiere (ein weißer Kulturanthropologe, der in Kanada lehrt) tut, wenn er in seiner Studie über Sexarbeit in Brasilien Einblicke in sein eigenes Begehren als »gringo« gibt.[33]

Keine handfesten Ergebnisse: Den zweiten großen Kritikpunkt teilt die Autoethnographie mit den anderen Methoden im Kanon der »performativen« Ansätze. Performative Epistemologie fordert das klas-

29 Vgl. Carol Rambo Ronai: My Mother is Mentally Retarded. In: Carolyn Ellis , Arthur P. Bochner (Hg.): Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing. Walnut Creek, Calif 1996, S. 109–131.

30 Vgl. Shahram Khosravi: The ›illegal‹ traveller: an auto-ethnography of borders. In: Social Anthropology 15, 3, 2007, S. 321–334.

31 Vgl. Sasha Roseneil: Greenham Revisited: Researching Myself and My Sisters. In: Dick Hobbs und Tim May (Hg.): Interpreting the field. Accounts of ethnography. Oxford, New York, S. 177–208.

32 Robin M. Boylorn: Blackgirl Blogs, Auto/ethnography, and Crunk Feminism. In: Liminalities: A Journal of Performance Studies 9, 2, 2013, S. 73–82, hier S. 76.

33 Vgl. Samuel Veissiere: The ghosts of empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transaltlantic Cultural Economy of Desire. Berlin, London 2007 (Contributions to Transnational Feminism, 3), hier S. 22.

sische Wissenschaftsverständnis heraus, demzufolge es die Aufgabe von Forschenden ist, etwas über ihren Gegenstand »herauszufinden« und die Ergebnisse ihrer Forschung dem wissenschaftlichen Publikum zur Kritik und Rezeption zur Verfügung zu stellen. Damit soll das Wissen vermehrt und der disziplinäre Diskurs vorangetrieben werden. Wenngleich die meisten kulturwissenschaftlichen und auch einige sozialwissenschaftliche Fächer, jedenfalls aber die Volkskunde/Kulturanthropologie der Idee der »Wissensvermehrung« durch Forschung seit einiger Zeit kritisch gegenüber stehen, wird ein Rest dieses Anspruchs nach wie vor gegen Angriffe von außen (durch KritikerInnen des Fachs) aber auch von innen (durch besonders experimentierfreudige FachkollegInnen) verteidigt. Nimmt man allerdings die Debatten rund um *Writing Culture* ernst, ist der Gedanke, dass die Bedeutung jedes Textes erst bei den LeserInnen entsteht und von der Autorin und dem Autor nur ermöglicht bzw. angestoßen werden kann, weder neu noch skandalös: Wenn die eigentlich relevante Textbedeutung und Erkenntnis erst bei den LeserInnen entsteht, ist es Aufgabe der AutorInnen, Prozesse der Bedeutungsgenerierung und Erkenntnisproduktion anzustoßen und zu unterstützen. Dieser Gedanke steht vor allem im Hintergrund jener Spielarten der Autoethnographie, die den »evokativen« Charakter von Texten betonen.

An diese Überlegungen knüpft auch der Vorwurf an, es gäbe keine angemessenen Kriterien für gelungene Autoethnographien.[34] Mit dem Anspruch auf interpretative Offenheit verweigern sich Autoethnographien Ergebnissen, die an traditionellen Gütekriterien gemessen werden könnten. Carolyn Ellis misst eine gute Autoethnographie daran, dass sie glaubwürdig ist (»lifelike, believable and possible«[35]) und den LeserInnen einen Anteil an jener Erfahrung ermöglicht, über die

34 Insbesondere die deutsche qualitative Forschung scheint sich an der in der Autoethnographie propagierten Aufgabe von Wahrheits- und Wissensansprüchen, der Orientierung an gesellschaftspolitischer Intervention und dem Verwischen der Grenzen zwischen Kunst und Wissenschaft zu stoßen. Dies ist zum Teil aus ihrem Bemühen heraus zu verstehen, qualitative Zugänge als »ernstzunehmende Empirie« zu etablieren und innerhalb der jeweiligen Fachcommunities Anerkennung dafür zu finden – u.a. durch Erarbeitung von Gütekriterien. Vgl. in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Kritik von Alexander Geimer: Performance Ethnography und Autoethnography. Trend, Turn oder Schisma in der qualitativen Forschung? In: ZQF 2, 2011, S. 299–320.

35 Ellis, Bochner (wie Anm. 10), S. 751.

geschrieben wird. Dabei ist es nicht notwendig, dass sie im Detail mit dem tatsächlichen (bzw. erinnerten) Erleben der AutorInnen übereinstimmt. Norman Denzin hält fest, dass »[d]ie Wahrheit dieser neuen Texte [...] sich nur pragmatisch bestimmen [lässt] – durch den kritisch-moralischen Diskurs, den sie produzieren, durch das ›Einfühlungsvermögen, das sie schaffen, den Erfahrungsaustausch, den sie ermöglichen, und die sozialen Bindungen, die sie vermitteln‹«[36]. Ob damit das Problem der Gütekriterien tatsächlich gelöst ist, ist allerdings fraglich.

Theorieferne: Wie oben bereits deutlich geworden ist, zielt Autoethnographie nicht auf Theoriebildung im klassischen Sinne ab.[37] Viele (wenngleich nicht alle) VolkskundlerInnen, KulturanthropologInnen und SoziologInnen sehen ihre Aufgabe aber letztlich darin, Theorien über ihr Feld zu entwickeln. Dadurch ergibt sich ein Spannungsfeld. Texte, die weder theoriebildend noch argumentativ verfahren, sind vergleichsweise schwer kritisierbar (die Kritik kann bei der Plausibilität und Wirkmächtigkeit der Geschichte ansetzen, nicht aber bei der Überzeugungskraft der darin formulierten Theorie oder der Schlüssigkeit der Argumentation) und können nicht ohne weiteres als Referenztexte für bestimmte Positionen oder Begriffsbildungen herangezogen werden. Daraus folgt aber nicht, dass eine an Theoriebildung orientierte Forschung nichts mit ihnen anfangen könnte. Auch autoethnographische Texte können Theorieelemente aus anderen Texten aufnehmen[38] und zur Theoriebildung in weiterführenden

36 Norman K. Denzin: Lesen und Schreiben als performativer Akt. In: Rainer Winter, Elisabeth Niederer (Hg.): Ethnographie, Kino und Interpretation. Die performative Wende der Sozialwissenschaften: Der Norman K. Denzin-Reader. Bielefeld 2008, S. 203–238, hier S. 231, Michael Jackson zitierend.

37 Carolyn Ellis sagt dazu explizit: »Intimacy is a way of being, a mode of caring, and it shouldn't be used as a vehicle to produce distanced theorizing.« Carolyn Ellis: Analyzing Analytic Autoethnography. An Autopsy. In: Journal of Contemporary Ethnography 35, 4, 2006, S. 429–449, hier S. 433.

38 Vgl. etwa das fiktive Tagebuch von Marc Augé: Tagebuch eines Obdachlosen. München 2012. In dieser ›Ethnofiktion‹ verweist Augé an vielen Stellen implizit auf seine Theorie der Orte und Nicht-Orte. Auch wenn es sich dabei nicht um eine Autoethnographie im engeren Sinn handelt, illustriert das Buch sehr eindrucksvoll, wie Theorie in einen quasi-literarischen wissenschaftlichen Text einfließen und die Geschichte in produktiver Weise akzentuieren und anschlussfähig machen kann.

Forschungszusammenhängen beitragen.[39] Gemäß der oben erläuterten performativen Forschungslogik entsteht die Theorie allerdings bei den RezipientInnen und wird im autoethnographischen Text selbst nicht ausbuchstabiert.

Autoethnographie ist bestenfalls Kunst, keinesfalls aber Wissenschaft: Ein Vorwurf, der ebenfalls alle »performativen« Zugänge betrifft, ist der einer illegitimen Grenzüberschreitung. Autoethnographische Texte sind demnach (bestenfalls) Kunst, aber (sicher) keine Wissenschaft. Die Anleihen an künstlerisch-literarischen Textgattungen seien so stark, so der Vorwurf, dass der wissenschaftliche »Überschuss« der Autoethnographie nicht mehr auszumachen sei. Auch dieses Argument hat etwas für sich, übersieht aber den Konstruktionscharakter von Wissenschaft: WissenschaftlerInnen sind es, die in ihrem Schreiben und ihrem Tun die Grenzen der Wissenschaft definieren und immer wieder neu verhandeln können. Im Idealfall tun sie das nicht nach Kriterien der Tradition (»das war noch nie Wissenschaft, kann also auch nie Wissenschaft werden«) sondern orientiert an dem, was für die Bearbeitung ihrer Forschungsgegenstände und das Erreichen ihrer Forschungsziele hilfreich ist. Das Verständnis davon, was Wissenschaft ist, ist dynamisch und wird von denen bestimmt, die Wissenschaft betreiben. Die Behauptung, Autoethnographie sei keine Wissenschaft, ist demnach keine deskriptive sondern eine normative Aussage, muss also mit guten Gründen untermauert werden – im Idealfall mit Referenz auf die Forschungsziele, die die FachvertreterInnen mit ihrer Arbeit zu erreichen trachten. Darüber hinaus ist die eindeutige Einordnung eines Textes als wissenschaftlich oder künstlerisch nicht in allen Fällen zielführend: Was spricht dagegen, einen Roman einmal als Kunstwerk und ein anderes Mal als sozial- oder kulturwissenschaftliches Werk zu lesen?[40]

39 Zum Beleg sei den LeserInnen die Lektüre einiger autoethnographischer Texte ans Herz gelegt. Je stärker der Text zu berühren vermag und je besser die LeserInnen mit ihrer eigenen Geschichte oder ihren Forschungserfahrungen an das Erzählte anschließen können, desto stärker ist der theoriegenerierende Effekt der Lektüre.

40 In der Literatursoziologie wird immer wieder argumentiert, dass literarische Werke auch als wissenschaftliche Werke gelesen werden können: Ein guter Roman kann demnach zugleich Kunst und Soziologie sein. Prominente Beispiele sind die Werke von Thomas Mann, Emile Zola oder Leo Tolstoi. Vgl. Helmut

Autoethnographie widerspricht dem Alltagsfokus der Volkskunde: Im Bericht zu einer Tagung über Autobiographien und Öffentlichkeit in Liverpool dokumentiert Nikola Langreiter folgende Beobachtung: »Verhältnismäßig selten ging es um Alltag und Alltägliches, vielmehr um besondere Ereignisse oder historische Phasen, um besondere Personengruppen [...]. Thematisch stand traumatisches Erleben im Zentrum: Evakuierung oder Exil, politische Verfolgung, Holocaust, Geschichten von Überlebenden, Verlusterfahrungen, Depression.«[41] Die Autorin charakterisiert viele der Beiträge als »Selbstbiographisierungen«, kritisiert ihren Mangel an Reflexion über Methodik und Forschungsprozess, sowie an ausreichender Kontextualisierung und analytischer Tiefe.[42] Auch wenn sie selbst es nicht explizit so formuliert, weisen Langreiters Bemerkungen auf ein Spannungsverhältnis von Autoethnographie zur Volkskunde hin, der es – darauf können sich die meisten FachvertreterInnen einigen – um eine Erforschung des Alltags zu tun ist. Weil sich die Autoethnographie aber in erster Linie mit »besonderen Ereignissen« und Krisenerfahrung beschäftigt, ist (so könnte man diesen Punkt zuspitzen) die Autoethnographie keine geeignete Methode für die Volkskunde.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich freilich, dass Autoethnographie und Erforschung des Alltags keinen Widerspruch darstellen müssen: Billy Ehns Autoethnographie zu seinen Erfahrungen mit dem Heimwerken[43] sowie seine und Orvar Löfgrens Selbstbetrachtungen über das Nichtstun sind Beispiele für Forschungen über weit verbreitete Alltagsphänomene[44]; auch Timo Heimerdingers methodologischer Bericht über einen Alltag mit dem Roboterhund »Aibo« ist ein Beispiel

Kuzmics, Gerald Mozetic: Literatur und Soziologie. Zum Verhältnis von literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Konstanz 2003. Vgl. dazu auch Ellis, Bochner (wie Anm. 10), S. 752 f.

41 Nikola Langreiter: Texts of Testimony: Autobiography, Life-Story – Narratives and the Public Sphere. 23.–25.8.2001, Research Centre for Literature and Cultural History, Liverpool. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 105, 1, 2002, S. 56–60, hier S. 57.

42 Diesen Kritikpunkt haben wir weiter oben bei der Charakterisierung von Autoethnographie und unter der Überschrift »Keine handfesten Ergebnisse« behandelt.

43 Vgl. Billy Ehn: Doing-it-yourself: Autoethnography of Manual Work. In: O'Dell, Willim (wie Anm. 2), S. 53–63.

44 Vgl. Billy Ehn, Orvar Löfgren: The secret world of doing nothing. Berkeley 2010.

für eine »Autoethnographie des Alltäglichen«[45]. Auch Arbeiten über den Prozess der Trauer[46], über das Leben mit Krankheiten[47], über die Beziehung mit psychisch kranken Elternteilen[48] oder über die eigene Sozialisation innerhalb einer Scientific Community[49] sprechen sehr alltägliche Phänomäne an; gleiches gilt für auf den ersten Blick »exotisch« wirkende Themen wie Sexarbeit[50] oder Fluchtmigration/Exil[51] – die ja lediglich für *nicht* von ihnen Betroffene etwas »Außeralltägliches« sind. Die Hinwendung der Volkskunde zum Alltag erfolgte als Abkehr von einer nur auf Artefakte fokussierten Sammeltätigkeit; zentral war dabei die Etablierung von biographisch-narrativen Methoden. Der Alltagsbegriff, heute eine zentrale Kategorie des Faches, bezieht sich auf die Erfahrungswelt, innerhalb derer Subjekte handeln und erleben; auf (auch historisch gewachsene) Bedeutungs- und Beziehungssysteme, die die selbstverständliche Grundlage des Handelns darstellen und die von AkteurInnen auch (re-)produziert werden.[52] Daraus lässt sich aber keine grundsätzliche thematische Einschränkung ableiten, so lange

45 Vgl. Timo Heimerdinger, Christopher Scholtz: Beobachtete Selbstbeobachtung. Ein methodisches Instrument der hermeneutischen Kulturanalyse. In: Volkskunde in Rheinland-Pfalz 21, 2007, S. 89–102.

46 Vgl. Carolyn Ellis: Grave Tending: With Mom at the Cemetery. In: Forum Qualitative Sozialforschung 4, 2, 2003, S. Artikel 28, 8 Absätze.

47 Vgl. Lisa M. Tillman-Healy: A Secret Life in a Culture of Thinness. Reflections on Body, Food, and Bulimia. In: Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner (Hg.): Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing. Walnut Creek, Calif 1996, S. 76–131.

48 Vgl. Rambo Ronai (wie Anm. 29).

49 Vgl. Angelika Birck: Laura promoviert. Eine Satire in sieben Aufzügen. In: Forum Qualitative Sozialforschung 4, 2, 2003, S. Artikel 17, 289 Absätze; Jo Ann Franklin Klinker, Reese H. Todd: Two Autoethnographies: A Search for Understanding of Gender and Age. In: The Qualitative Report 12, 2, 2007, S. 166–183.

50 Vgl. Veissiere (wie Anm. 33); Carol Rambo Ronai, Carolyn Ellis: Turn-Ons for Money – Interactional Strategies of the Table Dancer. In: Journal of Contemporary Ethnography 18, 3, 1989, o.S.

51 Vgl. Behar (wie Anm. 20); Khosravi (wie Anm. 30).

52 Dies ist eine sehr kurze und freie Darstellung eines epistemologisch zentralen Sachverhaltes. Vgl. daher vertiefend zum Alltagsbegriff Carola Lipp: Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 89, 1, 1993, S. 1–33; Ina-Maria Greverus: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. Frankfurt a.M. 1987 (Notizen zur Alltagskultur, 26).

handelnde Subjekte und Praktiken im Zentrum des Forschungsinteresses stehen.

Autoethnographien setzen die Biographien von Forschenden als Waren am akademischen Arbeitsmarkt ein und bedienen damit die Logik neoliberaler Wirtschaftspolitik: Autoethnographische Texte lesen sich häufig wie Geständnisse, erzählen Geschichten von Alkoholismus, Trauer, Krankheit oder Sexualität und propagieren die Umwandlung von privater Erfahrung in öffentliche Rede. Die Biographie wird dabei zum Kapital, das akademisch verwertet wird. Das korrespondiert in auffallender Weise mit einer Forderung, die in den letzten Jahren in den verschiedensten Alltagskontexten formuliert wird: nämlich mit und an der eigenen Biographie zu arbeiten. Klara Löffler zufolge wird Biographiearbeit zur Bewältigung fragmentierter Alltage eingesetzt und zunehmend in den Dienst der neoliberalen Optimierung des Arbeitslebens gestellt.[53] Auch die Soziologin Eva Illouz, die sich mit der kapitalistischen Verwertbarkeit autobiographischer Narrative befasst, sieht Inszenierungen des privaten Selbst als geradezu ideale Ware an. Sie können von ganzen Berufskohorten und zahlreichen Medien produziert, verarbeitet und verbreitet werden.[54] Durch ein Ineinandergreifen kultureller Diskurse der Therapie, der ökonomischen Produktivität und des Feminismus wurde Illouz zufolge die Idee und Praxis der Umwandlung privater Erfahrungen in öffentliche Rede populär, Individuen sind zu einer Auseinandersetzung mit ihren Gefühlen im Sinne eines »confessing«[55] aufgefordert.[56] Auch mit Sophie Tamas ist der Verwertungsgedanke, der hinter dem

53 Vgl. Klara Löffler: Anwendungen des Biographischen. Sondierungen in neuen Arbeitswelten. In: Thomas Hengartner, Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.): Leben-Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung: Festschrift für Albrecht Lehmann. Berlin 2005, S. 183–198.

54 Zygmunt Baumann stellt Ähnliches am Beispiel der Selbstdarstellungen im Internet fest, vgl. Zygmunt Bauman: Leben als Konsum. Hamburg 2009.

55 Vgl. dazu auch Günter Burkart, Marlene Heidel (Hg.): Die Ausweitung der Bekenntniskultur – neue Formen der Selbstthematisierung? Wiesbaden 2006.

56 Vgl. Eva Illouz: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004. Frankfurt a.M. 2007, hier S. 45; auch Nikola Langreiter fragt im schon erwähnten Tagungsbericht in Anlehnung an eine Vortragende der Konferenz zu Selbstzeugnissen kritisch: »Wie können wir wieder herauskommen aus diesem ›Autobiographisieren ist gut für dich‹?«, vgl. Langreiter (wie Anm. 41), S. 60.

Bearbeiten persönlicher Erfahrung in akademischen Karrierekontexten stehen kann, kritisch zu sehen: Mit Verweis auf die Kluft zwischen emotionalem Erleben, Empathie und akademischer Wissensproduktion gibt sie zu bedenken, dass der Produktion kohärenter, vielleicht sogar gesäuberter Erzählungen, die »pseudo-recovery« und »pseudo-insights« suggerieren, entweder ein Moment der Selbstausbeutung oder der Selbstverleugnung innewohnt.[57]

Von einer kritischen Kulturwissenschaft sollte man verlangen, dass sie die Muster neoliberaler (Arbeitsmarkt)-Politiken nicht reproduziert, sondern diese reflektiert und kritisch thematisiert. Die Konjunktur von Forschungszugängen muss in ihrem historischen Kontext kritisch betrachtet werden.[58] Aber sollte man die Arbeit mit und an der eigenen Biographie deshalb vollständig aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung ausschließen? Die angesprochenen Überlegungen sind wichtig und müssen jedes autoethnographische Projekt begleiten. Ihnen gegenüber stehen jedoch die politischen und forschungsethischen Potenziale des Zugangs, die wir oben bereits diskutiert haben. Die Gefahr einer Verdinglichung der eigenen Stimme und der Unterstützung neoliberaler Selbstvermarktungs-Tendenzen ist an sich noch kein Grund, die Beschäftigung mit Autoethnographie als solche aufzugeben. Sie ist aber ein guter Grund dafür, das emanzipatorische, hierarchiekritische Potenzial des Zugangs ernst zu nehmen und sich um seine Durchsetzung in der autoethnographischen Forschungspraxis zu bemühen.

57 Vgl. Sophie Tamas: Writing and Righting Trauma: Troubling the Autoethnographic Voice. In: Forum Qualitative Sozialforschung 10, 1, 2009, 24 Absätze, Online http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1211/2642 (Zugriff: 10.10.2013), hier Absatz 17.

58 Atkinson und Silverman haben sich am Beispiel des narrativen Interviews der Frage gewidmet, wieso eine bestimmte Forschungsmethode zu einem bestimmten Zeitpunkt privilegiert wird, als attraktiv erscheint: vgl. Paul Atkinson, David Silverman: Kundera's Immortality: The Interview Society and the Invention of the Self. In: Qualitative Inquiry 3, 3, 1997, S. 304–325.

Beziehungen der Autoethnographie zur Methodengeschichte, Epistemologie und Ausrichtung der Volkskunde/Kulturanthropologie

Wir wollen nun drei forschungsleitende Anliegen näher betrachten, die Autoethnographie und Volkskunde/Kulturanthropologie miteinander verbinden:[59] Die Anerkennung der Subjektivität von Forschenden als theoretisch begründete Erkenntnisquelle, die kritische Auseinandersetzung mit Fragen von Macht und Repräsentation und die Überzeugung, dass Forschung einen emanzipatorischen, gesellschaftsverändernden Impetus haben darf und soll.

Anerkennung von Subjektivität: Autoethnographie ruft nicht nur zur reflexiven Auseinandersetzung mit der Subjektivität von ForscherInnen auf, sondern stellt sie buchstäblich ins Zentrum des Forschungsprozesses. Die Idee, dass die Subjektivität der Forschenden nicht nur ein Störfaktor sondern eine unverzichtbare und theoretisch begründete Erkenntnisquelle sein kann, wird spätestens seit den 1980er Jahren in den »Ethnowissenschaften« breit diskutiert: in der Kultur- und Sozialanthropologie verstärkt im Zuge der Writing-Culture-Debatte[60], parallel dazu und teilweise vorgelagert in der feministischen Forschung[61] aber auch in anderen kultur- und sozialwissenschaftlichen Kontexten.

59 Eine abschließende Betrachtung von Berührungs- und Spannungsfeldern zwischen Autoethnographie und anderen Zugängen im Fach ist an dieser Stelle freilich nicht möglich. Sie würde einen einheitlichen Begriff von »Autoethnographie« und »volkskundlich-kulturanthropologischer Methodologie/Epistemologie« voraussetzen, der mit Blick auf die Vielfalt an Schulen und Ausprägungen in beiden Bereichen nicht zu haben ist. Aus diesem Grund ist an dieser Stelle nur eine Annäherung möglich, die auf weitgehend unstrittige Charakteristika zurückgreift.

60 Vgl. James Clifford, George E. Marcus (Hg.): Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley 1986.

61 Maria Mies argumentierte schon 1978 für ein Einbeziehen der Subjektivität; sie skizzierte eine Frauenforschung, die auf den Prinzipien Betroffenheit, Empathie und Parteilichkeit fußte, mit dem Ziel einer Entgrenzung von Wissenschaft und politischer Praxis. Vgl. Maria Mies: Methodische Postulate zur Frauenforschung – dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 1, 1, 1978, S. 41–63, hier S. 46. Für den Bereich der Kultur- und Sozialanthropologie siehe Lila Abu-Lughod: Writing against Culture. In: Richard Gabriel Fox (Hg.): Recapturing anthropology. Working in the present. Santa Fe, N.M. 1991, S. 137–162; Ruth Behar: Dare We Say »I«? Bringing the Personal into Scholarship. In: Chronicle of Higher Education 40,

»Selbstreflexion« als wissenschaftliche Praxis wurde unter anderem deshalb gefordert, um abseits eines objektiven Standpunktes »gute Forschung« leisten zu können. In der Kulturanthropologie sahen sich allerdings bereits die ersten Stimmen, die ein Einbeziehen von Reflexivität in Theorie und Praxis forderten, scharfer Kritik ausgesetzt: Die Rede war von einer problematischen Schwerpunktverschiebung weg vom »eigentlichen Untersuchungsgegenstand« hin zum Autor/zur Autorin. Die Arbeiten derjenigen, die bisherige Ethnographien als *author evacuated*[62] kritisierten, wurden ihrerseits als *author saturated*[63] angegriffen.[64] Mittlerweile ist eine (überlegte) Beschäftigung der Forschenden mit dem »Ich« freilich weit verbreitet und es ist eher ein *Zuwenig* an Reflexion, das die Kritik der Community hervorruft.[65]

43 vom 29.6.1994, Section 2, S. B1-B2 (verfügbar unter: http://www.ruthbehar.com/RuthBehar-DareWeSayI.pdf, Zugriff: 20.11.2013); Ruth Behar, Deborah A. Gordon (Hg.): Women Writing Culture. Berkeley 1995.

62 Vgl. Klaus-Peter Koepping: Bodies in the Field: Sexual Taboos, Self-Revelation and the Limits of Reflexivity in Anthropological Fieldwork. In: Cornelia Rohe, Christian Giordano, Ina-Maria Greverus (Hg.): Reflecting Cultural Practice. The Challenge of Fieldwork. Frankfurt a.M. 1998 (Anthropological journal on European cultures, 6), S. 28–40, hier S. 11.

63 Vgl. Clifford Geertz: Works and lives. The anthropologist as author. Cambridge 1988, S. 11.

64 1982 wurde in einem programmatischen Sammelband zur Reflexivität in der Kulturanthropologie den schon damals zahlreichen besorgten Stimmen entgegnet, dass es noch keine erwähnenswerte Tradition einer reflexiven Beschäftigung mit den Forschenden selbst gäbe und man daher noch weit davon entfernt sei, diese – wie von KritikerInnen befürchtet – »exzessiv« zu betreiben, vgl. Barbara Myerhoff, Jay Ruby: Introduction. In: Jay Ruby (Hg.): A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology. Philadelphia 1982, S. 3–35, hier S. 24.

65 Vgl. Bönisch-Brednich (wie Anm. 5), S. 53.

Die Krisen der Feldforschung[66], der Repräsentation[67] und des ethnologischen Selbstvertrauens[68], die Anlass für eine Selbstbefragung vieler ethnologischer Disziplinen gaben, wurden und werden auch in der Volkskunde/Kulturanthropologie rezipiert. Brigitta Schmidt-Lauber identifiziert die Beschäftigung mit dem forschenden Ich und seiner Beziehung zu den Erforschten als wichtigen Strang der durch diese Krisen ausgelösten Diskussionen. Als Folgen für das Fach sieht sie unter anderem die Auseinandersetzung mit der Ethnopsychoanalyse, das Bemühen um Forschungssupervision an einigen Instituten sowie veränderte methodische Prämissen und veränderte Vorgaben für die Darstellung von Forschung.[69]

Als Konsequenz dieser Entwicklungen kommt der Subjektivität der Forschenden mittlerweile erhöhte Aufmerksamkeit zu.[70] In der deutschsprachigen Volkskunde/Kulturanthropologie wird insbesondere den ForscherInnen um Utz Jeggle das Bemühen um verstärkte Auseinandersetzung mit Subjektivität und methodische Reflexion eigener Erfahrungen im Feld zugeschrieben.[71] Jeggle beschreibt in vielen seiner Texte anschaulich einen Zugang, der subjektive, sinnli-

66 Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber: Orte von Dauer. Der Feldforschungsbegriff in der Europäischen Ethnologie in der Kritik. In: Sonja Windmüller (Hg.): Kultur-Forschung. Zum Profil einer volkskundlichen Kulturwissenschaft. Berlin, Münster 2009, S. 237–259, hier S. 239. Vgl. auch Rolf Lindner: Von der Feldforschung zur Feld-Forschung. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998. Wien 2001 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 20), S. 13–16.

67 Vgl. Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993.

68 Adams, Ellis und Bochner arbeiten mit dem Begriff »crisis of confidence«, vgl. Carolyn Ellis, Tony E. Adams, Arthur P. Bochner: Autoethnography: An Overview. In: Forum Qualitative Sozialforschung 12, 1, 2011, S. Artikel 10, 40 Absätze, hier Absatz 2.

69 Vgl. Schmidt-Lauber (wie Anm. 66), S. 239.

70 Vgl. Katharina Eisch: Erkundungen und Zugänge 1: Feldforschung. Wie man zu Material kommt. In: Löffler (wie Anm. 66), hier S. 35; vgl. Brigitta Schmidt-Lauber: Rezension zu: Katharina Eisch, Marion Hamm, Marion (Hg.): Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 2001. In: H-Soz-u-Kult, 27.11.2002 (http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=2220, Zugriff: 13.2.2012).

71 Vgl. Ebd.

che und emotionale Irritationen im Feld nicht verleugnet, sondern als Material nutzbar macht.[72] Vor allem Übertragungsvorgänge im Sinne des Ethnologen, Psychoanalytikers und Begründers der Ethnopsychoanalyse Georges Devereux spielten dabei eine wichtige Rolle.[73] Die Ethnopsychoanalyse bildet für manche FachvertreterInnen eine wichtige Grundlage ihres Arbeitens, wird aber allgemein eher als Randerscheinung wahrgenommen.[74] Elisabeth Katschnig-Fasch verstand sie als unverzichtbaren Bestandteil von Feldforschungen, »[...] weil sich Gehemmtheit und Angst, Widerstand und Abwehr in jeder Begegnung, vor allem in einem wie auch immer hierarchisierten Prozess zwischen Forschenden und Beforschten einnistet und unbedacht zu blinden Flecken und falschen Schlüssen führt.«[75]

In der gegenwärtigen volkskundlich-kulturanthropologischen Diskussion ist trotz der beschriebenen Aufgeschlossenheit gegenüber dem forschenden Subjekt das Bemühen evident, dem Vorwurf der »Nabelschau« vorzubeugen[76] – dem Verdacht, man wolle »die Begegnung mit der rauhen Wirklichkeit des ›Feldes‹ durch den Reiz der Selbstbeobachtung ersetzen, was letztlich einfacher und dankbarer ist«[77]. Was genau als »narzisstische Haltung« in der Forschung gelten muss, ist

72 Zum Beispiel: Utz Jeggle: Geheimnisse der Feldforschung. In: Heide Nixdorff, Thomas Hauschild (Hg.): Europäische Ethnologie. Theorie- und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht. Berlin 1982, S. 187–204, hier S. 187.

73 Vgl. George Devereux: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt a.M. 1984.

74 Vgl. Elisabeth Timm: Zur Einleitung: Kulturanalyse, Psychoanalyse, Sozialforschung – Einblicke in die volkskundliche Kulturwissenschaft. In: Elisabeth Timm, Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.): Kulturanalyse, Psychoanalyse, Sozialforschung. Positionen, Verbindungen und Perspektiven: Beiträge der Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, des Instituts für Volkskunde und Kulturanthropologie der Universität Graz und des Vereins für Volkskunde/Österreichisches Museum für Volkskunde in Wien vom 23. bis 25. November 2006. Wien 2007, S. 113–124, hier S. 120.

75 Elisabeth Katschnig-Fasch: Begrüßung. In: Timm, Katschnig-Fasch (wie Anm. 74), S. 107–112, hier S. 110.

76 Vgl. unter anderem Eisch (wie Anm. 69), S. 36; oder Beate Binder, Sabine Hess: Intersektionalität in der Europäischen Ethnologie. In: Sabine Hess, Nikola Langreiter (Hg.): Intersektionalität revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen. Bielefeld 2011, S. 15–54, hier S. 40, FN 82.

77 Bourdieu (wie Anm. 25), S. 366.

dabei aber umstritten.[78] Die Auseinandersetzung mit der eigenen Subjektivität wird zumeist als Modus der Qualitätssicherung legitimiert, nicht aber als eigenständige Erkenntnisquelle.[79]

Reflexion von Macht und Hierarchien: Viele Autoethnographien korrespondieren mit volkskundlich-kulturanthropologischen Ethnographien hinsichtlich der Forderung nach einem kritisch-reflexiven Umgang mit Machtverhältnissen im Forschungs- und Beschreibungsprozess. Insbesondere wenn Ungleichheitsbeziehungen Gegenstand der Forschung sind (beispielsweise im Zusammenhang mit Geschlechterverhältnissen oder Migration), ist es eine große Herausforderung, den wissenschaftlichen Bericht über das untersuchte Phänomen so zu gestalten, dass er nicht als paternalistisch, viktimisierend, romantisierend oder voyeuristisch gelesen werden kann. Autoethnographie regt hier zum Experimentieren mit Stilmitteln und Darstellungsformen an, die emanzipatorische Forschung jenseits der genannten Fallstricke ermöglichen. Auch mit Blick auf Gütekriterien ist die kritische Haltung zu Machtverhältnissen der performativen Forschung – zumindest der Idee nach – eingeschrieben.[80]

Seit den 1980ern, insbesondere aber in den 1990er Jahren[81] setzen sich VertreterInnen der Volkskunde/Kulturanthropologie verstärkt mit Fragen der Repräsentation der Subjekte volkskundlich-kulturanthropologischer Forschungspraxis, mit Machtungleichgewichten, der Beziehungsgestaltung im Forschungsprozess und mit der Frage auseinander, welche »Stimmen« in Ethnographien eigentlich erzeugt werden. Diese Auseinandersetzung steht in einem engen Zusammenhang mit einer grundlegenden Repräsentationskritik, die durch einen vielrezipierten Band von James Cliffords und George Marcus zur »Writing Culture« vorangetrieben wurde.[82] Elisabeth Katschnig-Fasch war

78 Vgl. Brigitte Becker u.a.: Die reflexive Couch. Feldforschungssupervision in der Ethnografie. In: Zeitschrift für Volkskunde 109, 2, 2013, S. 181–203, hier S. 200.

79 Vgl. dazu weiterführend Victoria Hegner: Vom Feld verführt. Methodische Gratwanderungen in der Ethnografie. In: Forum Qualitative Sozialforschung 14, 3, 2013, Artikel 19, 40 Absätze. Online unter http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1303197 (Zugriff: 30.9.2013), insbes. Abs. 24, 25.

80 Vgl. dazu unsere obigen Ausführungen zum Thema Gütekriterien.

81 Vgl. Cornelia Rohe, Christian Giordano, Ina-Maria Greverus (Hg.): Reflecting Cultural Practice. The Challenge of Fieldwork (=Anthropological journal on European cultures, 6). Frankfurt a.M. 1998.

82 Vgl. Clifford, Marcus (wie Anm. 60).

es unter anderem, die immer wieder den Fokus auf Fragen der Herrschaftsbeziehungen im Feldforschungprozess einmahnte, dabei aber auch alternative, »postmoderne« Wege der Beschreibung kritisch unter die Lupe nahm: »Auch wenn so manche meinen, daß Vielstimmigkeit die beste Lösung zu sein verspricht, überhaupt noch etwas sagen zu können, es geht um eine Haltung, eine bestimmte Ethik des handelnden Forschens und des Schreibens; nicht darum, ein neues Stilmittel zu finden, um sich (in alter Machtmanier), in die ›Nähe zu schreiben‹, wie dies die Textualisten empfehlen, sondern sich einer Auseinandersetzung mit unserem Gegenüber zu stellen, in einen Dialog zu treten.«[83] Die autoritäre Rolle des »Souveräns der Datenerhebung«[84], der über die ForschungsteilnehmerInnen hinweg schreibt, mittels einer interaktiven und dialogischen Forschungshaltung (ethnographisches Wissen wird kollaborativ mit Beforschten generiert) zu überwinden, wurde und wird in den einschlägigen Methodentexten häufig gefordert.[85]

Emanzipatorischer Anspruch: Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist die in Teilen der autoethnographischen Community verbreitete Überzeugung, dass Forschung einen gesellschaftsverändernden, emanzipa-

83 Elisabeth Katschnig-Fasch: Kommentar zur Tagung. In: Löffler (wie Anm. 66), S. 101–106, hier S. 103.

84 Eine Formulierung, die Elisabeth Timm in der Diskussion zu ihrem Vortrag (im Rahmen der Tagung »Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie«, Innsbruck 2012) gebraucht hat, vgl. Elisabeth Timm: Bodenloses Spurenlesen. Überlegungen zur Metapher der Tiefe in der qualitativen Methodik der Kulturanthropologie; vgl. die Publikation dazu Elisabeth Timm: Bodenloses Spurenlesen. Probleme der kulturanthropologischen Empirie unter den Bedingungen der Emergenztheorie. In: Timo Heimerdinger, Silke Meyer (Hg.): Äußerungen. Die Oberfläche als Gegenstand und Perspektive der Europäischen Ethnologie. Beiträge der dgv-Hochschultagung vom 28. bis 30. September 2012 am Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie an der Universität Innsbruck (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, 26). Wien 2013, S. 49–75.

85 Vgl. Rolf Lindner: Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 77, 1981, S. 51–66; Utz Jeggle (Hg.): Feldforschung (=Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 62). Tübingen ²1984; Ina-Maria Greverus: Performing Culture. To be is to be spoken with. Abstract. In: Cornelia Rohe, Christian Giordano, Ina-Maria Greverus (Hg.): Reflecting Cultural Practice. The Challenge of Fieldwork (=Anthropological journal on European cultures, 6). Frankfurt a.M. 1998, S. 11–16.

torischen Anspruch haben darf und soll. Ellis, Bochner und Adams formulieren beispielsweise als Ziel autoethnographischer Bemühungen, »[...] auch ein breiteres und heterogeneres Publikum zu erreichen, das traditionelle Forschung üblicherweise außer Acht lässt, um zu persönlicher Veränderung und sozialem Wandel für möglichst viele Menschen beizutragen [...].«[86] Ihre Kollegin Stacy Holman Jones thematisiert in einem programmatischen Aufsatz unter dem Titel »Making the Personal Political« das Potenzial des »persönlichen Textes« als kritische Intervention in das soziale, politische und kulturelle Leben.[87]

Der Wunsch, durch kritische Reflexion einen Beitrag zum gesellschaftlichen Wandel zu leisten, oder gar die Veränderung des Status Quo zum eigentlichen Ziel der Forschung zu machen, findet sich auch in einigen volkskundlich-kulturanthropologischen Arbeiten. In der politischen und fachgeschichtlichen Umbruchszeit der späten 1960er und frühen 1970er Jahre[88] wurde dieses Anliegen spezifisch aus der Abgrenzung gegenüber der nationalsozialistischen Vergangenheit des Faches argumentiert. In der Falkensteiner Verständigungsformel vom September 1970 wird als Ziel formuliert, an der Lösung sozio-kultureller Probleme mitzuwirken.[89] Kritische Stimmen betonten diesbezüglich, dass unmittelbar verwertbare und gesellschaftlich produktive Ergebnisse keine taugliche Legitimationsgrundlage für wissenschaftliche Forschung darstellen[90] und unabhängige Grundlagenforschung

86 Carolyn Ellis, Tony E. Adams, Arthur P. Bochner: Autoethnographie. In: Katja Mruck, Günther Mey (Hg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie 2010, S. 345–357, hier S. 348.

87 Vgl. Holman Jones (wie Anm. 14), S. 763–791.

88 Vgl. zum Beispiel Dieter Kramer, der es als Aufgabe des Faches bezeichnete, Informationen bereitzustellen, die zur Emanzipation einer unterdrückten Bevölkerung beitragen können. Ders.: Wem nützt Volkskunde? In: Zeitschrift für Volkskunde 66, 1970, S. 1–16.

89 Vgl. Wolfgang Brückner (Hg.): Falkensteiner Protokolle. Diskussionspapiere und Protokolle der in Falkenstein, Taunus (Heimvolkshochschule der Adolf-Reichwein-Stiftung) vom 21. bis 26. September 1970 abgehaltenen wissenschaftlichen Arbeitstagung des Ständigen Ausschusses für Hochschul- und Studienfragen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. Frankfurt a.M. 1971, hier S. 196.

90 Vgl. Helge Gerndt: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen. Münster, New York 2002, hier S. 168.

im Widerspruch zu politischer Stellungnahme steht[91]. Sie befürchteten eine Vereinnahmung der Wissenschaft, eine Beeinflussung der Ergebnisse durch Ideologien, sehen einen grundlegenden Konflikt zwischen den Erkenntniszielen der Wissenschaft und deren »politischer Verstrickung«.

Die Idee der forschenden Intervention ist im Fach also ein vertrautes, aber schwieriges Terrain. Wolfgang Kaschuba identifiziert diesbezüglich ein spezifisches disziplinäres Ethos, das »volkskundliches Denken und Wissen immer auch als ein anwendungsbezogenes, insofern praxeologisches und ›intervenierendes‹ Projekt verstehen will.«[92] Die Pflege ein solchen Ethos, von Kaschuba plausibel als Kontinuitätslinie dargelegt, ist für einige VertreterInnen der Volkskunde/Kulturanthropologie geradezu identitätsstiftend. Sabine Eggmann konstatiert in ihrer Analyse der diskursiven Praxis der Volkskunde, dass sich die Disziplin selbst nicht zuletzt als Institution der Gesellschaftsverbesserung erzeugt: Sie erstellt »Folien für die Modifizierung der Gesellschaft, womit sich die Volkskunde als moralisch-normative Instanz profiliert und positioniert, die das Geschäft der – für alle verbindlichen – Gesellschaftsverbesserung als ihre grundsätzliche Legitimierung und ihren sozialen Auftrag versteht.«[93]

Gegenwärtig gibt es – nicht zuletzt unter den Studierenden – viele AkteurInnen im Fach, die mit ihrer Forschung eine Motivation zum

91 Hier tut sich eine Fülle an weiteren Diskussionsmöglichkeiten auf. Zum Beispiel wäre näher zu definieren, wie der Begriff »Politik« in Debatten um Forschung als »politisches Engagement« genau gefüllt wird. Außerdem gilt es zu differenzieren, wie und ob ein »privates« politisches Engagement oder eine politische Verortung für WissenschaftlerInnen zulässig oder gar gewünscht ist, ob es ihre Forschung beeinflusst, ob solche Einflüsse vermeidbar sind und Ähnliches.

92 Wolfgang Kaschuba: Reflexion und Intervention. Zum Ethos volkskundlich-ethnologischer Forschung. In: Karl Braun, Claus-Marco Dieterich, Christian Schönholz (Hg.): Umbruchszeiten. Epistemologie und Methodologie in Selbstreflexion. Dokumentation der dgv-Hochschultagung 2010 in Marburg. Marburg 2012, S. 101–120, hier S. 103.

93 Sabine Eggmann: »Kultur«-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Wissens. Bielefeld 2009, hier S. 280.

»Eingreifen, Kritisieren, Verändern«[94] verbinden.[95] Arenen der Betätigung von WissenschaftlerInnen, die auch mit politischen AkteurInnen zusammenarbeiten oder selbst »interventionistisch« tätig sind, sind unter anderem die kritische Migrationsforschung[96], die Geschlechterforschung oder die Arbeitsforschung[97]. Ina-Maria Greverus, die schon in den 1970ern eine Volkskunde als eingreifende Wissenschaft forderte, weist darauf hin, dass es angesichts des »ganz alltäglichen Elends«[98] heute durchaus als unterlassene Hilfeleistung interpretiert werden könnte, sich nicht mit gesellschaftlichen Problemlagen auseinanderzusetzen und an ihrer Verbesserung mitzuwirken.[99]

94 Vgl. Beate Binder u.a. (Hg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster 2013.

95 Einige von ihnen unterziehen auch diese Motivation einer kontinuierlichen kritischen Reflexion. Zur fundierten Auseinandersetzung mit »engaged anthropology« siehe die Ausgaben von »Current Anthropology« von 2010, darin zum Beispiel Kamari M. Clarke: Toward a Critically Engaged Ethnographic Practice. In: Current Anthropology 51, 2010, S 2, S. S. 301–S312.

96 Zu nennen ist hier beispielsweise das Labor Migration am Institut für Europäische Ethnologie in Berlin. Es vernetzt ForscherInnen im Institut und Expertise von außerhalb. Auch das Netzwerk Kritische Migrations- und Grenzregimeforschung, das von Sabine Hess koordiniert wird, dient explizit der Vernetzung von ForscherInnen mit AktivistInnen, KünstlerInnen und NGO-VertreterInnen und fordert »[...] die Überschreitung disziplinärer Grenzen zwischen Wissenschaft, Kulturproduktion und Politik/Aktivismus als auch zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Dabei geht es darum, einen alternativen, dialogisch-solidarischen, reflexiven Wissens-Raum zu eröffnen [...]«, vgl. »Das Netzwerk«, http://kritnet.org/ (Zugriff: 15.11.2013).

97 Hier hat sich insbesondere Elisabeth Katschnig-Fasch für Positionen stark gemacht, die Verantwortung im Wissenschaftsfeld auch als eine politische auffassen, vgl. Katschnig-Fasch (wie Anm. 82), S. 101–106: Sie verwies in einem Tagungskommentar unter anderem auf Bourdieus Text Gegenfeuer, Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion. Konstanz ²1998.

98 Vgl. Elisabeth Katschnig-Fasch (Hg.): Das ganz alltägliche Elend. Begegnungen im Schatten des Neoliberalismus. Wien 2003.

99 Auch Greverus argumentiert mit Rückgriff auf Pierre Bourdieu und Elisabeth Katschnig-Fasch, vgl. Ina-Maria Greverus: Über die Poesie und die Prosa der Räume. Gedanken zu einer Anthropologie des Raums. Berlin, Münster 2009, S. 164.

Zum Potenzial der Autoethnographie für die Volkskunde

Trotz und zum Teil gerade wegen der Schwierigkeiten, mit denen sie das gängige Wissenschaftsverständnis konfrontiert, sehen wir in der Autoethnographie große Potenziale für die Kultur- und Sozialwissenschaften, die wir abschließend mit einem besonderen Fokus auf die Volkskunde/Kulturanthropologie skizzieren wollen:

Erschließen neuer Forschungsfelder: Die Autoethnographie ermöglicht eine forschende Annäherung an Phänomene, die mit den gängigen Methoden der Volkskunde/Kulturanthropologie (Interviews, Beobachtungen, Diskurs- und Dokumentanalysen etc.) schwer zu fassen sind. Das betrifft insbesondere stark emotional aufgeladene Phänomene, die mit Liebe, Freude, Angst oder Trauer zu tun haben,[100] aber auch körpernahe Forschungsfelder wie Sport, Sexualität, Kampf oder Krankheit. In Selbsterzählungen und deren Deutung können die Forschenden ihr wissenschaftliches Interesse direkt an das (eigene) Erleben herantragen und so um einiges detaillierter erheben und analysieren, als das bei Interviews mit nicht-wissenschaftlichen ForschungsteilnehmerInnen möglich wäre. Die Autoethnographie eignet sich außerdem besonders gut (wenngleich nicht ausschließlich) zur Erforschung von liminalen Phasen und Lebenskrisen, die mithilfe von Beobachtungen und Interviews ebenfalls nur schwer, jedenfalls kaum in ihrem krisenhaften Charakter erforscht werden können.

Epistemologische Alternative: Als Methode im Kanon der performativen Sozialforschung bietet die Autoethnographie eine Alternative zum interpretativ-verstehenden Zugang an, der in der Volkskunde/Kulturanthropologie nach wie vor dominant ist. Seit der Krise der Repräsentation (und in den letzten Jahrzehnten noch einmal verstärkt durch die Rezeption poststrukturalistischer Theorien) gerät die interpretative Forschungslogik zunehmend in Bedrängnis. Die Idee, man könne mit der richtigen Herangehensweise ein abschließendes und methodisch abgesichertes Verständnis eines Phänomens sicherstellen, verträgt sich nicht mit der Kritik an diskursiver Festschreibung und

100 Vgl. dazu ausführlicher: Andrea Ploder, Johanna Stadlbauer: »I start with my personal life« – Autoethnographie und Volkskunde im interdisziplinären Dialog, In: Karl Berger et al. (Hg.): Emotional turn?! Kulturwissenschaftlich–volkskundliche Zugänge zu Gefühlen/Gefühlswelten. Beiträge der 27. Österreichischen Volkskundetagung in Dornbirn von 29.5.–1.6.2013 (im Erscheinen).

gewaltvoller Repräsentation, die von poststrukturalistischen Theorien (insbesondere von postkolonialen, Queer- und Gender-Theorien) ausgeht. Autoethnographien und andere performative Verfahren zielen nicht auf abschließende Ergebnisse, sondern auf die Produktion erkenntnisgenerierender Texte oder Performances ab. Wenngleich auch hier wissenschaftliche Autorität in Form von Entscheidungen für und gegen bestimmte Forschungsthemen, Perspektiven und Details präsent ist, bleiben Autotoethnographien dennoch offen für verschiedene Wege der Aneignung, Kritik und Weiterbearbeitung durch die RezipientInnen und kommen damit dem Anspruch poststrukturalistischer Wissenschaftskritik entgegen.

Sensibilisierung für forschungsethische Fragen: In konventionellen kulturanthropologischen und soziologischen Settings wird Forschungsethik vor allem als Verantwortung »den Anderen« gegenüber thematisiert. Da in der Autoethnographie aber die eigenen Erfahrungen das Material bilden, wird die Relevanz und zugleich auch die Schwierigkeit von Anonymisierung, *informed consent*, Nicht-Schädigung, etc. besonders deutlich – sie wird sozusagen »am eigenen Leib« erfahren. Darüber nachzudenken, ob und wie wir unsere eigene Geschichte erzählen und dabei unsere Integrität sowie (noch brisanter) die der anderen ProtagonistInnen unserer Geschichte(n) schützen können, führt uns die Relevanz aber auch die Grenzen der Anonymisierung und informierten Zustimmung von Beforschten besonders deutlich vor Augen. Die Autoethnographie bietet außerdem viele Anregungen für alternative Formen der Erzeugung und Darstellung von Forschungsergebnissen, die forschungsethische Bedenken in besonderer Weise berücksichtigen.

Diskussion über Selbstverständnis und Grenzen des Fachs: Die Autoethnographie berührt die Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst und operiert damit auch an den Grenzen des Fachs. Das macht sie riskant, irritierend und provoziert Kritik. Zugleich (wie es bei Grenzlagen häufig der Fall ist), macht es sie aber auch interessant: Die Auseinandersetzung mit und ein Denken an diesen Grenzen, so unsere Überzeugung, kann die volkskundlich-kulturanthropologische Arbeit bereichern, zu neuen Wegen der Erhebung, Interpretation und Darstellung inspirieren und das (Selbst-)Verständnis des Fachs schärfen und akzentuieren. Die Fachgrenzen können dabei nämlich nicht nur überschritten, sondern auch verschoben werden. Das Ergebnis einer solchen Verschiebung könnte sein, dass der Bereich dessen, was (kul-

tur)wissenschaftlich legitim ist, ausgeweitet wird. Das kann manche Arten von Autoethnographie aus-, andere aber mit guten Gründen einschließen. Zudem bietet die Autoethnographie eine Anregung dazu, Relevanz und Grenzen von »Reflexivität«, Begriff und Rolle der Ethnographie[101], die Bedingungen ethnographischen Arbeitens in der eigenen Kultur[102] sowie die Grenzen der Volkskunde/Kulturanthropologie als Wissenschaft zu diskutieren.

Darstellung von Reflexionen der Forschungserfahrung: Autoethnographische Berichte bieten sich auch dann zur textlichen Umsetzung von Reflexionen der Forschungserfahrung an, wenn der Hauptteil der Forschung nicht autoethnographisch ist. Das kann entweder als *isolierte Reflexion* in einem eigenen autoethnographischen Reflexionskapitel geschehen, oder als autoethnographische *Begleitreflexion* die gesamte Forschungsarbeit durchziehen. Eine Begleitreflexion kann wiederum unterschiedlich ausgestaltet werde: Sie kann *nebenherlaufen*, als »zweite Ebene«, die Irritationen ermöglicht aber nicht notwendig macht, wie ein Forschungstagebuch oder Quellenmaterial, das dem Forschungstext zur Seite gestellt wird, oder direkt in die Darstellung der Forschungsergebnisse Eingang finden und *dialogisch mit ihnen verwoben* werden. Die Forschungsergebnisse können sich so aus den autoethnographisch generierten Materialien und Einsichten speisen, sie aufnehmen und von ihnen lernen. Aus Sicht der autoethnographischen Forschungslogik ist der Modus der Begleitreflexion eindeutig zu bevorzugen. Die Erfahrung mit einer reinen Autoethnographie macht deutlich, dass das forschende Ich innerhalb der Forschung nicht isolierbar sondern überall präsent ist. Isolierte Reflexionen haben häufig den Charakter von Legitimierungsstrategien, sie vermitteln den Eindruck, es wäre möglich, die Beziehung der Forscherin zu ihrem Feld und die daraus resultierenden »Verzerrungen« der Forschung als gesondertes Problem zu betrachten.

Diskussion über Kritik, Engagement und Intervention im Fach: Einige Spielarten der Autoethnographie verfolgen gezielt eine sozialpolitisch-interventionistische Agenda. Norman Denzin beispielsweise nennt die transformative Kraft, das Potenzial dazu, die Welt zum Besseren zu verändern, als zentrales Gütekriterium performa-

101 Vgl. O'Dell, Willim (wie Anm. 2), S. 6.
102 Vgl. Bönisch-Brednich (wie Anm. 5), S. 59.

tiver Forschung.[103] Wenngleich nicht jede Autoethnographie dieses Ziel verfolgen muss, gibt die Diskussion darüber der Volkskunde/Kulturanthropologie dennoch eine gute Gelegenheit, sich mit dem eigenen interventionistischen Anspruch auseinanderzusetzen. Will das Fach Kritik an, Engagement für und Intervention in die von ihr untersuchten Verhältnisse üben? In welchen Fällen, zugunsten welcher AkteurInnen, mit welchem Ziel und mit welchen Mitteln? Die Autoethnographie hat das Potenzial, eine systematische Diskussion dieser Fragen anzustoßen bzw. wiederzubeleben.

Didaktisches Potenzial[104]: Die Auseinandersetzung mit der Autoethnographie in der Lehre kann das volkskundlich-kulturanthropologische Curriculum in mehrfacher Hinsicht bereichern: Sie bietet Anknüpfungspunkte zur Diskussion aller oben angesprochenen Themen und einen guten Rahmen zur Einübung in das evokative und leserInnenorientierte Schreiben. Außerdem bietet sie den Studierenden Gelegenheit, sich mit dem eigenen Erleben als Dokument von Kultur/Gesellschaft auseinanderzusetzen und so den Einsatz des eigenen Ichs als Forschungsinstrument zu schulen.

Fazit

Die obenstehenden Ausführungen haben gezeigt, dass die Autoethnographie keine neue Erscheinung innerhalb der Volkskunde/Kulturanthropologie, sondern seit Jahrzehnten umstrittene Begleiterin der Kultur- und Sozialwissenschaften ist. Der Umstand, dass sie im Lauf der Zeit so viele verschiedene Namen bekommen hat, verweist auch auf die repetitive Geschichte der Methode: Sie taucht als Idee immer wieder auf, ohne es aber jemals in den Kanon der etablierten Methoden zu schaffen. Herauszufinden, warum dem so ist, wäre eine eigene wissenschaftshistorische und -soziologische Untersuchung wert. Ein plausibler Grund ist der, dass sie Fluchtpunkt mehrerer Denkwege ist, auf die die Kultur- und Sozialwissenschaften zwangsläufig immer wie-

103 Vgl. Denzin (wie Anm. 36), S. 223.

104 Die beiden Autorinnen dieses Textes haben im Wintersemester 2012/13 am Institut für Volkskunde und Kulturanthropologie in Graz eine Lehrveranstaltung zur Theorie und Praxis der Autoethnographie abgehalten, aus der viele der hier präsentierten Überlegungen hervorgegangen sind.

der geraten: Wo immer wir in Feldern arbeiten, die uns nahe sind, liegt die Idee nahe, auch die eigene Geschichte als Material zu verwenden. Ein ähnlicher Effekt stellt sich ein, wenn die Einsicht in die perspektivische Gebundenheit von Forschung ernst genommen wird: Wenn wir die Forschung unweigerlich durch unseren spezifischen Blick, unsere fachliche Sozialisation und unsere persönliche Geschichte beeinflussen, ist eine Reflexion dieses Umstands und der Versuch, die Spezifik des eigenen Blicks zu charakterisieren, naheliegend. Wo immer aber Reflexion ernsthaft geübt wird, wird deutlich, dass sie nicht bloß ver-zerrende subjektive Einflüsse auf die Forschung einhegen sondern selbst wesentliche Einsichten zum untersuchten Phänomen beitragen kann. So liegt der gedankliche Weg zur Autoethnographie näher, als man angesichts der scharfen Kritik, mit der sie zuweilen konfrontiert wird, vermuten würde. Weil sie aber zugleich als Bedrohung des wissenschaftlichen Ansehens der Disziplinen angesehen wird, finden die einzelnen Versuche, Selbsterzählungen als Methode zu verwenden, nur schwer Eingang in den Methoden-Kanon. Sie werden in der Lehre zumeist ausgeblendet, in Qualifizierungsarbeiten und von Zeitschriftenredaktionen skeptisch bis ablehnend betrachtet und bleiben so im Fach randständig und weitgehend unbekannt. Aus diesem Grund, so unsere These, wird die wissenschaftliche Selbsterzählung immer wieder neu »entdeckt« und unter neuem Namen und mit unterschiedlichen Akzenten ins akademische Rennen geschickt. Ob sie es diesmal in den Kanon des Fachs schaffen wird, werden die nächsten Jahre zeigen.

Autoethnography and *Volkskunde*? On the relevance of academic self narratives for cultural antropological research practice

This paper deals with the relevance of autoethnography for *Volkskunde*/cultural anthropology. It points out some connections between autoethnography and research principles of *Volkskunde*/cultural anthropology and tries to specify the term for future use in the field. Based on a discussion of major points of criticism, the authors call for a critically-reflexive but also courageous use of autoethnography in research and teaching.