

Kommentar zu Matthias Jung, „Citizen Science“ – eine Programmatik zur Rehabilitation des Handelns wissenschaftlicher Laiinnen und Laien und ihre Implikationen für die Archäologie.

Maria Theresia Starzmann

Department of Anthropology, McGill University, Montréal

Zitiervorschlag

Maria Theresia Starzmann. 2015. Kommentar zu Matthias Jung, „Citizen Science“ – eine Programmatik zur Rehabilitation des Handelns wissenschaftlicher Laiinnen und Laien und ihre Implikationen für die Archäologie. Forum Kritische Archäologie 4:55-58.

URI http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2015_4_7_Starzmann.pdf

DOI [10.6105/journal.fka.2015.4.7](https://doi.org/10.6105/journal.fka.2015.4.7)

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

Kommentar zu Matthias Jung, „Citizen Science“ – eine Programmatik zur Rehabilitierung des Handelns wissenschaftlicher Laiinnen und Laien und ihre Implikationen für die Archäologie.

Maria Theresia Starzmann

Department of Anthropology, McGill University, Montréal

In den *Gefängnisheften* beschreibt Antonio Gramsci die Rolle der traditionellen Intellektuellen als Meinungsmacher_innen, die im Kontext des integralen Staates zur Schaffung kultureller Hegemonie beitragen. Organische Intellektuelle dagegen gehörten jener nachstrebenden Schicht an, die sich „um die Assimilierung und ‚ideologische‘ Eroberung der traditionellen Intellektuellen“ (Gramsci 1994: 1500) bemühe. Dies bedeutet nicht, dass Intellektuelle eine gesonderte Schicht darstellen; vielmehr bringt jede soziale Schicht ihre eigenen Intellektuellen hervor. Selbst Arbeiter_innen, aber sicherlich auch nicht-wissenschaftliches Personal oder Hobbyarchäolog_innen, bringen diesem Verständnis nach wenigstens „ein Minimum an kreativer intellektueller Tätigkeit“ (Gramsci 1994: 1500) in ihre Arbeit ein. Entsprechend sind alle Menschen als Intellektuelle zu sehen, selbst wenn sie nicht die gesellschaftliche Stellung traditioneller Intellektueller einnehmen.

Konsequent zu Ende gedacht verlangt Gramscis Theorie nach der Überwindung der etablierten Hierarchie zwischen Intellektuellen und den Massen, wie sie dem Wissenschaftstheoretiker Peter Finke ein Anliegen ist. In seiner Beschäftigung mit dem Thema „Citizen Science“ geht es Finke nicht allein darum, wissenschaftliches Laienhandeln ernst zu nehmen, sondern er berührt auch machtpolitische Fragen wenn er eine Kontinuität des Handelns von Lai_innen und Fachwissenschaftler_innen erkennt. Der Hinweis darauf, dass sich unter den vielen Personen, die an der Vorbereitung und Durchführung wissenschaftlicher Arbeit beteiligt sind, immer auch nicht-wissenschaftliches Personal befindet, ist gerade angesichts der fortschreitenden Neoliberalisierung der Universitäten von Bedeutung. Hier wird die Produktion universitären Wissens als reine „Expertokratie“ (Welzer 2010) vermarktet, während die Beiträge von Nachwuchswissenschaftler_innen in prekären Beschäftigungsverhältnissen, Hilfwissenschaftler_innen mit Fachabschluss oder wissenschaftlichen Lai_innen, von denen die Wissenschaft unweigerlich profitiert, selten Würdigung finden.

Entsprechend bemüht sich Finke, die qualitativen Merkmale intellektueller Tätigkeit auf allen Ebenen der Methodenleiter anzuerkennen und keinen Unterschied zwischen einer „besseren“ (im Sinne von höheren, abstrakten) und einer „schlechteren“ (im Sinne von bodennahen, lebensverbunden) Wissenschaft zu machen (S. 43). Matthias Jung folgt Finke in seiner Sichtweise, dass die Früchte, die Laien- und Fachwissenschaft jeweils tragen zwar nicht gleich sind, dies aber „freilich nicht impliziert, dass die einen ‚besser‘ oder ‚wertvoller‘ als die anderen sind.“ (S. 45) Dennoch bemüht sich Jung angestrengt, eine Diskontinuität zwischen beiden Wissenschaften nachzuweisen. Um exakt den Unterschied zwischen den (Sprech-)Handlungen von Laien- und Fachwissenschaftler_innen zu verorten, eignet er sich das Konzept des *Habitus* an. Ungewöhnlich an Jungs Verwendung des Begriffs ist dabei nicht sein Verständnis von *Habitus* als „generative“ (S. 44) und das Handeln strukturierende Formel (Bourdieu 1977), sondern vielmehr seine verkürzte Lesart von Pierre Bourdieus Werk. Diese erlaubt es ihm, die *Habitus*-bildung lediglich im Bereich der professionalisierten Wissenschaften zu suchen, nicht aber im Kontext des Selbststudiums zum Beispiel von Hobbyarchäolog_innen.

Indem Jung das Selbststudium aus seinem größeren sozialen Zusammenhang und damit aus den Prozessen der Strukturation herauslöst, wird es ihm möglich, das dem *Habitus* zugrunde liegende „schweigende“ oder „implizite“ (S. 44) Wissen mit dem Begriff der Wahrheit zu verbinden. Die Verinnerlichung dieses Wissens sei es, die professionalisierten Wissenschaftler_innen „die Orientierung an der regulativen Idee der Wahrheit“ (S. 45) erlaube. Doch geht dieses Verständnis an Bourdieus Theorie vorbei, denn Wahrnehmung, nicht Wahrheit ist das zentrale Thema der Praxistheorie. So bezeichnet *Habitus* nicht die Verinnerlichung von Wahrheit, sondern von gesellschaftlich akzeptierten Wahrnehmungsschemata, welche kulturtypische und klassenspezifische Handlungen strukturieren.

Aufgrund des Bezuges, den Jung zwischen Habitus und Wahrheit herstellt, spricht er Laienwissenschaftler_innen die Fähigkeit zur „Versachlichung“ (S. 52) von Inhalten ab. Diese Haltung Jungs ist jedoch selbst Ausdruck eines Habitus in den Gesellschaftswissenschaften, der hegemoniale Praxisformen an den Universitäten hervorbringt, welche sich alternativen Wissensformen weitgehend verschließen. Zur Verdeutlichung ein Beispiel:

Der Anthropologe Gisli Pálsson hat in mehreren Studien die Aneignung von habitualisiertem Wissen unter isländischen Hochseefischern untersucht. Seine Gesprächspartner erklärten ihren Erfolg beim Fischen immer wieder als das Resultat von Intuition, das heißt als angeborenes Gespür für die Fischerei, ja gar als Fischfang-Stimmung („fishing mood“, Pálsson 1994: 919). Nicht unähnlich dem Hobbyarchäologen, der sein Interesse an der Vergangenheit mit seinem Selbstverständnis als „Naturmensch“ (S. 49) erklärt, liegt den Fischern ihre Tätigkeit nach eigener Aussage im Blut („in the blood“, Pálsson 1994: 919). Es sind genau solche Erklärungsmodelle, die von Wissenschaftler_innen wie Jung als irrational abgetan oder als Anzeichen für eine fehlende Selbstreflexion der Sprecher_innen betrachtet werden (Herzfeld 2004). Angebracht wäre es, das intuitive Wissen der isländischen Fischer, gerade weil es sich der Abfragbarkeit entzieht, als Habitus zu begreifen. Tief in das Alltagsleben eingebettet und folglich nur schwer zu abstrahieren, findet Habitus seinen Ausdruck nicht allein in Form professionalisierten Fachwissens, sondern auch in dem inkorporierten Wissen von Lai_innen, welches gerne mit dem englischen Ausdruck *Know-How* benannt wird.

Entsprechend ist die Rationalisierung, die der Hobbyarchäologe *qua* Naturmensch als Erklärung für sein Interesse an der Vergangenheit bietet, als spezifischer Habitus zu lesen, der das „tüchtige“ und „hartnäckige“ (S. 50) Handeln eines Herrn Schneider generiert und strukturiert. Natürlich ist es richtig, dass einem Selbststudium der Aspekt des „Meister-Schüler-Verhältnisses“ (S. 45) abgeht, welchen Jung als so zentral für die Ausbildung eines wissenschaftlichen Habitus erachtet. Doch ist auch ein Selbststudium immer in sozialen Strukturen verankert, so dass das Wissen, welches den Handlungen von Lai_innen zugrunde liegt, ebenfalls auf verinnerlichte kollektive Dispositionen beruht. Hobbyarchäolog_innen üben die archäologische Praxis genauso ein wie professionelle Archäolog_innen, wobei sie in der Regel auf nicht-akademische archäologische Vereine, Vereinigungen und Initiativen zurückgreifen, deren Mitglieder eine nicht-pro-

fessionalisierte Gemeinschaft darstellen. In solchen „communities of practice“ (Wenger 1998) werden bestehende Wissensbestände geteilt sowie neue Wissensinhalte formuliert und strukturiert.

Hinzu kommt, dass Habitus kein Resultat formalisierter Lernkontexte ist. Jung selbst etabliert ausdrücklich den Unterschied zwischen zwei Komponenten der Ausbildung in den Professionen, von denen eine – die Habitusbildung – nicht „standardisierbar und kurrikularisierbar“ (S. 44) sei. Habitus stelle eine Art „Erfahrungswissen“ (S. 52) dar, welches man sich durch praxisorientiertes Training im Feld (in der Archäologie durch die Teilnahme an Grabungsprojekten) oder im Labor aneigne. Als nicht formalisiertes Wissen kann dieses nicht abgefragt werden, sondern besteht im Wesentlichen aus der Übernahme (oftmals durch Imitation und Inkorporation) von unhinterfragten Handlungsmustern. So vollzieht sich strukturell gesehen die Habitusbildung von Laien- und Fachwissenschaftler_innen auf prinzipiell ähnliche Weise. Allerdings sind die dem jeweiligen Habitus zugrunde liegenden Wertvorstellungen, und damit auch die resultierenden Handlungsformen, grundsätzlich unterschiedlich. Anders als unter Lai_innen bedingt die Herausbildung von Habitus unter professionalisierten Wissenschaftler_innen immer die Übernahme von anerkannten Schreib- und Sprechweisen sowie die Einordnung in bestehende institutionalisierte Hierarchien.

Wenn es jedoch Laienwissenschaftler_innen nicht an „Begabung, Intelligenz oder Fachwissen“ (S. 51) mangelt, sondern an einem professionalisierten Habitus, dann wird Bourdieus Praxistheorie hier am Ende doch auf „die feinen Unterschiede“ (Bourdieu 1982) reduziert. Dem Hobbyarchäologen Schneider wird ja durchaus Intelligenz und somit zumindest die Fähigkeit zur Abstraktion attestiert. Dennoch findet man „Autorität“ (S. 49) weiterhin ausschließlich auf Seiten der professionalisierten Wissenschaftler_innen, was ein Hinweis darauf ist, dass Jung die Diskontinuitäten im Handeln von Lai_innen und Fachwissenschaftler_innen vor allem in der Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Schichten begründet. Man kann es da Herrn Schneider nicht ganz verübeln, wenn er sich jenen akademischen Hierarchien verweigert, welche Jung unbedingt aufrechtzuerhalten sucht, und Akademiker_innen für „dünnköpfig“ (S. 50) hält.

Da Jung, anders als Gramsci, Intellektuelle als eine eigene soziale Schicht zu begreifen scheint, übersieht er nicht nur die Beiträge, welche organische Intellektuelle zur Produktion von Fachwissen

leisten. Er schafft zudem ein Bild einer homogenen Zivilgesellschaft, da er möglichen Konflikten zwischen Laien- und Fachwissenschaftler_innen keinerlei Rechnung trägt. So wird vernachlässigt, dass in jeder Zivilgesellschaft Subkulturen existieren, die widersprüchliche Handlungsweisen an den Tag legen und um Deutungsmacht kämpfen. Selbst dort, wo Jung politische Interessen vermutet und also eine Möglichkeit für Wissenschaftler_innen sieht, sich „bürgerschaftlich [zu] engagieren“ (S. 51), soll dieses Engagement separiert bzw. außerhalb von wissenschaftlichem Handeln stattfinden. Während Herr Schneider seine laienwissenschaftliche Tätigkeit implizit mit zivilbürgerlichem Engagement verbindet, insistiert Jung, dass die Wissenschaft „Fragen, welche die individuelle und kollektive Lebenspraxis betreffen, nicht zu entscheiden“ (S. 51) hat.

So postuliert Jung eine leidenschaftslose Wissenschaft, wie sie heute nicht mehr zeitgemäß ist. Spätestens seit den 1970er Jahren, als die feministische Bewegung mit ihrer Politik der ersten Person an den Tag trat, ist Wissenschaft unbedingt als persönliche und somit politische Angelegenheit zu verstehen. Sicherlich hat Jung Recht, wenn er sowohl Distanz als auch eine gewisse besonnene Routine im wissenschaftlichen Handeln als wichtig erachtet; gerade in Hinblick auf ethische Fragen ist der routinierte und regulierte Umgang mit den Subjekten unserer Forschung oft hilfreich. Doch sollte hier dennoch ein gewisses Maß an Flexibilität erhalten bleiben, das es uns erlaubt, auf unterschiedliche Kontexte dynamisch zu reagieren anstatt einen generellen Maßstab an alle Fälle anzulegen.

Dies heißt natürlich nicht, dass ein leidenschaftlicher bzw. affektiver Zugang an unsere Forschungsgegenstände ohne Risiko ist. Nicht nur Jung, sondern Finke selbst warnt vor „Vandalismus“ und „Heilslehren“ (S. 51), die häufig Bestandteil der Laienwissenschaften sind. So mag gerade in politisch umstrittenen Forschungskontexten ein affektiver Zugang zu revisionistischen Haltungen führen oder gar politische Ausgrenzungsmechanismen bedingen. Doch kann diesem Risiko insofern begegnet werden, als Affekt selbst als kulturelles Konstrukt zu verstehen ist, dessen Dekonstruktion eine gewisse Distanz zu den „affektuellen Qualitäten“ (S. 45) der wissenschaftlichen Forschung schaffen kann, ohne zwangsläufig in „Versachlichung“ (S. 44) zu münden. Denn relativieren lässt sich die Erfahrung von Affekt trotz intellektueller Abstraktion eben nicht. Sie kann jedoch thematisiert und somit zum Gegenstand von Selbstreflexion werden, welche die Grundlage für eine dialogische Annäherung von Laien- und Fach-

wissenschaftler_innen bilden kann.

Dass nach Gramscis Vorstellung Affekt und Erfahrung in der Herausbildung gesellschaftswirksamen Wissens solch eine zentrale Rolle spielen, ist auch für unser Verständnis von Hobbyarchäologie von Bedeutung. Denn dort wo Jungs Diskussion im besten Falle eine Trennung von Laien- und Fachwissenschaften vornimmt, im schlimmsten Falle jedoch nach einer hermetischen Schließung der Universitäten verlangt, wirbt Gramsci explizit für eine Erweiterung und Öffnung des Bildungssystems. Finkes Überlegungen haben also insofern wichtige machtpolitische Konsequenzen, als eine Öffnung der Universitäten ein Aufbrechen bestehender institutioneller Hierarchien nach sich ziehen kann. „Citizen Science“ macht deutlich, dass selbst innerhalb der wissenschaftlichen Welt verschiedene Wahrnehmungsschemata existieren, welche immer wieder Interessenskonflikte bedingen. So könnte etwa die Einsicht, dass heutzutage die politischen Belange von prekär beschäftigten Nachwuchswissenschaftler_innen eher mit jenen von Laienwissenschaftler_innen als von Professor_innen zusammenlaufen, zu sozialem Wandel führen.

Hier kann ein Hinweis auf die Multikulturalismusdebatte, welche in den anglo-amerikanischen Wissenschaften schon so lange geführt wird (Bronfen et al. 1997), eine wichtige Erweiterung bieten. So gilt es an unseren Universitäten zunehmend, alternative Wissensformen, Erzählstränge und Wertvorstellungen als gleichberechtigt anzuerkennen, selbst wenn diese nicht von professionalisierten Wissenschaftler_innen formuliert wurden bzw. ihre Inhalte grundlegend von etablierten wissenschaftlichen Epistemologien abweichen. Aus dieser Position heraus mag sich ein gänzlicher neuer Habitus entwickeln, dessen Handlungsgrundlage nicht Vernunft und Versachlichung sondern politische Leidenschaft und Parteilichkeit sind. Für Gramsci liegt in eben solcher Parteilichkeit die Freiheit der (organischen) Intellektuellen begründet, die auch der Hobbyarchäologe Schneider lebt. Seine Freiheit ist „die Freiheit, ein Mensch zu sein, der über eine selbstgewählte Methode verfügt, sich die Wirklichkeit seiner Welt und des eigenen Ich [...] anzueignen“ (Soltz 2009: 111).

Literatur

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bronfen, Elisabeth, Marius Benjamin und Therese Steffen (Hrsg_innen.). 1997. *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg.

Gramsci, Antonio. 1994. *Gefängnishefte* [Bd. 7]. Hamburg: Argument.

Herzfeld, Michael. 2004. *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press.

Pálsson, Gísli. 1994. Enskilment at Sea. *Man* 29:901-927.

Solty, Ingar. 2009. Trägt Gramscis Begriff des organischen Intellektuellen noch? *Das Argument* 51 (1/2): 110-115.

Welzer, Harald. 2010. „Die Zukunft wird sehr kleinteilig sein.“ *taz.de*, 22.10.2010 (<http://www.taz.de/!60183/>).

Wenger, Etienne. 1998. *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.