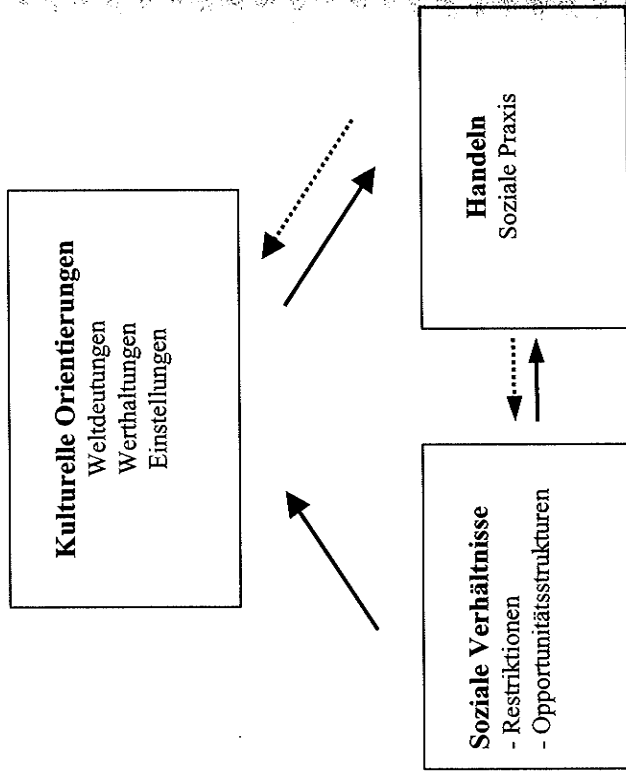


menschliches Handeln und soziale Praxis den Aufbau sozialer Ordnung beeinflussen. Doch dürfte diese Frage eher in den allgemeinen Bereich der Sozialwissenschaften hineinfallen als durch eine kulturwissenschaftliche Spezifik ausgezeichnet sein, wenn sie auch aus dem Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften nicht völlig herauszuhalten ist.

Grafik 3: Zusammenhänge zwischen kulturellen und sozialen Bestimmungsfaktoren des Handelns



WERNER SCHIFFAUER

Anthropologie als Kulturwissenschaft¹

Dieser Text skizziert die stürmische Entwicklung der Ethnologie nach dem cultural turn, der in den sechziger Jahren einsetzenden Rekonzeptualisierung der Ethnologie als Kulturwissenschaft. Das Interesse an „symbolischen Ordnungen“ und „Sinnwelten“ war, so die These dieses Textes, eng verbunden mit der Transformation des Gegenstandsbereichs der Ethnologie: Es spiegelt letztlich die Aufhebung der Ethnologie, des Studiums außereuropäischer „primitiver“ oder „traditionaler“ Völker, in einer umfassenden Anthropologie, die symmetrisch europäische und außereuropäische, Industriegesellschaften und prämoderne Gesellschaften umfasst. Besonders die damit einhergehende Erschließung neuer Gegenstandsfelder führte zu einer grundsätzlichen Veränderung des Charakters der Anthropologie.

Bei meinem Versuch, diese komplexe Entwicklung zu rekonstruieren werde ich im Folgenden drei Phasen unterscheiden.

Die Entfaltung hermeneutischer, strukturalistischer und kulturalistischer Ansätze hing eng mit den durch die Dekolonialisierung bewirkten Veränderungen des klassischen Forschungsbereichs der Ethnologie zusammen (Phase 1). Die epistemologische Krise der achtziger Jahre, die als Writing Culture-Debatte in die Geschichte des Fachs eingegangen ist, ist mit der Hinwendung zu Phänomenen wie Migration und ethnische Minderheiten und damit zu einer Ethnographie in den Industriegesellschaften verbunden (Phase 2). Seit den neunziger Jahren zeichnet sich nun eine dritte Phase ab, nämlich die Entwicklung einer Anthropologie der industriellen und postindustriellen Gesellschaften und globaler Verflechtungszusammenhänge. Die damit vorgenommene Verschiebung wirkt befreiend und erlaubt einen neuen Umgang mit den Paradoxa, die in den achtziger Jahren herausgearbeitet wurden.

Gegen eine derartige Geschichtskonstruktion lassen sich einige ernst zu nehmende Argumente anführen. Zum einen ist sie ein hegemoniales Unterfangen. Jede der Phasen ist widersprüchlicher und komplexer als sie hier wiedergegeben wird. Einzelne Strömungen und Stimmen werden privilegiert, andere zu Unrecht übergangen werden. Besonders problematisch ist es schließlich, dass diese Darstellungsform eine gewisse Teleologie impliziert: Geschichtsschreibung legt einen Fortschrittsgedanken nahe und suggeriert, dass manche Positionen überwunden wären. Nichts könnte im Fall der Kulturwissenschaften falscher sein. Tatsächlich erlebt man immer wieder wie auf frühere Positionen zurückgegriffen wird und sie

¹ Der Text erscheint ebenfalls im Handbuch Kulturwissenschaften Bd. II, Kultur in der Wissenschaft, hg. von Jaeger und Straub, Metzler Verlag Stuttgart, 2004. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlages.



erneut rezipiert werden. Man nehme also diesen Bericht als das, was er ist, nämlich ein narratives Muster, das dazu dient eine gewisse Ordnung in eine Geschichte zu bringen, um sie damit überhaupt erzählbar zu machen. Der Leser ist gut beraten, davon wieder zu abstrahieren und die Stimmen, die hier nacheinander zu Wort kommen, als gleichzeitig zu betrachten. Das Bild, das sich dann einstellen würde, wäre das einer Debatte darüber, wie ein ethnologischer Kulturbegriff zu fassen und wie insgesamt Ethnologie als Kulturwissenschaft zu denken ist.

1. Phase: Der Zerfall der klassischen Paradigmen

Die Umbrüche der Weltgesellschaft in der Phase der Dekolonialisierung setzen eine völlig neue Rahmung für eine Wissenschaft, die sich im Rahmen des Kolonialsystems entfaltet hatte. Die grundlegende Unterscheidung vom Eigenen und Fremden, vom Europäer und Außereuropäer war nicht mehr haltbar. Die tribalen Gesellschaften wurden besonders mit der Dekolonialisierung rapid in weitere gesellschaftliche Zusammenhänge integriert und ließen sich immer weniger als abgegrenzte Einheiten untersuchen. Damit wurde es aber auch immer unplausibler, das anthropologische Unternehmen auf sie zu beschränken; das Interesse der Ethnologen begann sich zunehmend den komplexen Gesellschaften zuzuwenden. Dies reflektierte sich zum zweiten in dem deutlichen Bemühen, europäische und außereuropäische Kulturen, „primitive“, „traditionale“ und „moderne“ Kulturen nicht mehr systematisch zu trennen, sondern Ansätze zu entwickeln, die den *big divide* überwinden. Die Ethnologie begann damit, sich als allgemeine Kulturwissenschaft, als Kulturanthropologie, zu konstituieren. Dies wurde in drei Richtungen ausbuchstabiert: Als Anthropologie (im strikten Sinn des Wortes) von Kultur (Lévi-Strauss), als kulturalistische Wende im Sinne der Hermeneutik (Geertz, Peristiany) und als sozialanthropologische Hinwendung zur Kultur (Gellner, Goody, Douglas, Turner, Bourdieu).

Lévi-Strauss entwickelte ausgehend von der Saussureschen Linguistik ein zeittheoretisches Modell von Kultur. Das Unterfangen zielte auf eine allgemeine Anthropologie des menschlichen Geistes. Im Gegensatz zu hermeneutischen Unterfangen ging es Lévi-Strauss nie um Sinnverstehen, sondern um die Aufklärung der Voraussetzungen von sinnhaftem Denken und Handeln. Die Logik, mit der Zeichen, Handlungen, Symbole oder Mythen verknüpft sind, ist in sich sinnlos, determiniert jedoch das Sinngeschehen. Man kann dies am Mythos explizieren: Ein Mythos besteht aus einer Konfiguration von Oppositionen (wie Natur und Kultur, Innen und Außen, Oben und Unten), die ausgedrückt, vermittelt, permutiert werden.² Es wäre falsch, den Mythos auf eine Aussage hin zu lesen und damit seinen Sinn verstehen zu wollen. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Eine Aus-

2. Siehe z. B. Lévi-Strauss, Claude, Die Geschichte von Asdiwal, in: Lévi-Strauss, Claude, Strukturele Anthropologie II, Frankfurt am Main, 1975, S. 135-168.

sage wird sinnvoll, indem sie in die Form des Mythos gebracht wird. Letztendlich verstand Lévi-Strauss Kultur analog zur Sprache, als *langue* im Gegensatz zu *parole*. So wie die sprachlichen Zeichen arbiträr sind und nur in der Differenz zu anderen Zeichen zu Trägern von Bedeutung werden, so auch die Elemente des Mythos. Dies impliziert die Dezentrierung des Subjekts: Die Symbolwelten entfalten einen Eigensinn, der sich dem Subjekt entzieht; die Mythen denken sich in einer gewissen Eigenlogik selbst.

Das Unterfangen Kultur als *langue* zu rekonstruieren wurde in einem monumentalen Werk zunächst in Bezug auf Verwandtschaftsstrukturen,³ später vor allem in Bezug auf die Mythen⁴ und Kunst⁵ entfaltet. Was bleibt, ist das Werk eines Giganten, an das (wenn man von unmittelbaren Schülern absteht) jedoch direkt kaum angeknüpft wurde. Die radikale Trennung von *langue* und *parole* erschien schon in Bezug auf Sprache zweifelhaft; in Bezug auf Kultur erwies sich die mechanische Unterscheidung beider Ebenen als steril. Von Bedeutung war der Beitrag zur Eigenlogik des Zeichenhaften, der allerdings erst in der im Poststrukturalismus vorgenommenen Verzeitigung der kristallinen Lévi-Strauss'schen Strukturen zur vollen Bedeutung gelangte.⁶ Sie sollte als theoretische Fundierung der Dekonstruktion der achtziger Jahre eine nachdrückliche Wirkung entfalten. Insgesamt zeichnete sich das strukturalistische Unterfangen durch Akademismus aus – es handelte sich um *armchair anthropology*, eine am Schreibtisch vollzogene Synthese, die in vielem kaum noch mit der empirischen Wirklichkeit korrespondierte.

Direktere Wirkung entfalteten die hermeneutischen Ansätze, die Kultur nicht als Sprache, sondern als Text auffassten. Ihre Entwicklung stand in engem Zusammenhang mit den Herausforderungen, die die Arbeit in neuen Untersuchungsfeldern, nämlich in den komplexen und historischen Gesellschaften des Mittelmeerraums, Lateinamerikas und Asiens aufwarf.

In diesen Gesellschaften erforderte schon die Arbeit in Dörfern (die von Anthropologen als Untersuchungsorte schon deshalb präferiert wurden, weil sie sich mit der Methode der Feldforschung gut bearbeiten ließen) eine zunehmende Sensibilität für die Verknüpfungszusammenhänge mit der weiteren Gesellschaft. Paradigmatische Konsequenzen hatten jedoch vor allem Untersuchungen in (vor allem kleinen und mittleren) Städten, die ungefähr zur gleichen Zeit aufgenommen wurden. Das Gefühl, mit diesen Studien Neuland zu betreten, spricht aus den

3. —, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main, 1949/1981.

4. —, Mythologica I-IV, Frankfurt am Main, 1964-1971/1970-1974.

5. —, Das Wilde Denken, Frankfurt am Main, 1962/1968.

6. Siehe in diesem Zusammenhang die Kritik von Derrida, Jacques, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, hg. von Wolf Lepenies und Hans Henning Ritter, Frankfurt am Main, 1970, S. 387-412.

sie zugleich verstrickt sind. Diese hermeneutische Wendung wurde auf den Begriff der „symbolic anthropology“ gebracht, einen Kampfbegriff, der allerdings primär geprägt wurde um die Differenz zur gleichzeitig entstehenden Kulturokologischen Schule von Marvin Harris zu markieren. Der Begriff – obwohl wegen der religiösen Assoziationen, die er weckte, nicht allzu glücklich gewählt – setzte sich durch.

Zu ganz ähnlichen Positionen wie Geertz kamen zeitgleich und unabhängig die Ansätze zu einer Anthropologie des Mittelmeerraums, die im Rahmen der britischen Sozialanthropologie erwachsen. Hier war es allerdings nicht die *culture and personality*-Schule, sondern das klassische strukturfunktionalistische Erbe, von dem man sich absetzte. Die Erklärung von Institutionen aus ihrer Funktion für die Struktur von relativ klar abgrenzbaren Gesellschaften, erwies sich für die offenen Gesellschaften des Mittelmeerraums als ebenso unangemessen wie schon die *culture and personality*-Ansätze für die indonesische Gesellschaft. Die *honour and shame*-Debatte nahm ein weitgehend geteiltes Deutungsmuster, nämlich die Orientierung an Ehre und Scham zum Ausgangspunkt und untersuchte die unterschiedlichen Ausprägungen dieses Wertesystems unter je spezifischen sozialen Bedingungen.¹³

Zeitgleich mit dieser „Weberianischen“ Hinwendung zur Kultur kam es seitens der eher an Durkheim orientierten Sozialwissenschaftler auch zu kausalanalytischen Annäherungen an das Phänomen Kultur. Ernest Gellner und Jack Goody blieben dem Strukturfunktionalismus verhaftet, wenn sie auch am „starken“ Funktionalismus seine Geschlossenheit und Teleologie¹⁴ kritisierten. Sie insistierten jedoch darauf, dass Konzepte und Glaubenssätze sozial verankert sind – und dass die Kenntnis des sozialen Bezugs für das Verständnis kultureller Konzepte unabdingbar ist. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist etwa Gellners Analyse der Transformation von Kultur im Übergang von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft.¹⁵ Die damit einhergehenden Veränderungen im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft führten zum Übergang von „wilden Kulturen“, in denen Normen, Werte und Deutungsmuster in naturwüchsigen Kommunikationsprozessen erwachsen, zu „Gartenkulturen“, die verallgemeinerte Schriftkulturen sind. Die Kultur der Industriegesellschaft wird durch die formale (und standardisierte) Ausbildung vermittelt, die die Grundlage für Mobilität und Flexibilität der Angehörigen eines nationalstaatlich verfassten Wirtschaftsraums darstellt. Die Struktur der Ausbildung markiert die Grenzen der Welt, „innerhalb der sie moralisch und beruflich atmen können. Die Ausbildung eines Menschen ist bei weitem seine kostbarste Investition und im Effekt verleiht sie ihm seine Identität. Der

¹³ Peristiany, Jean G. (Hrsg.), *Honour and Shame: the values of Mediterranean society*, London, 1965.

¹⁴ Gellner, Ernest, *Concepts and society*, in: *Key concepts in the social sciences. Rationality*, hg. von Bryan R. Wilson, Oxford, 1974, S. 18–49.

¹⁵ Gellner, Ernest, *Nationalismus und Moderne*, Berlin, 1983/1991.

Zeilen, mit denen Clifford Geertz das von ihm und seinen Mitarbeitern auf Java durchgeführte Modjokutu Projekt⁷ beschreibt:

„Es war, wenn vielleicht nicht die erste, so doch einer der frühesten [...] Versuche von Anthropologen, sich nicht mit einer tribalen Gruppe, einer Inselbevölkerung, einer untergegangenen Gesellschaft, einem Bevölkerungsrelikt und noch nicht einmal mit einer abgelegene und begrenzte Gruppe von Hirten oder Bauern zu befassen, sondern mit einer umfassenden, alten, heterogenen, städtischen, literaten und politisch aktiven Gesellschaft.“⁸

Die Arbeit in Feldern, die nach außen offen waren, bedeutete eine epistemologische Herausforderung. Die Paradigmen, die von der Ethnologie in der Auseinandersetzung mit den tribalen Gesellschaften entwickelt worden waren, griffen nicht mehr. Geertz selbst setzte sich auf Grund seiner akademischen Herkunft primär von den kulturrelativistischen Ansätze ab, die im Rahmen der amerikanischen *cultural anthropology* entwickelt worden waren. Seine Kritik galt insbesondere den Konzepten der *culture and personality*-Schule, „nach denen die Kwakiutl megalomantisch, die Dobu paranoid, die Zuni balanciert, die Deutschen autoritär, die Amerikaner praktisch und optimistisch waren“.⁹ Gegen diese Ansätze, die Kulturen als abgegrenzte und in sich integrierte Systeme fassten, wurde ein Kulturbegriff stark gemacht, der Kultur als Sinnsystem verstand. Kultur ist die Art und Weise, in der eine Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst entwickelt, das sowohl deskriptiv wie normativ ist. Kulturelle Praktiken (wie der immer wieder zitierte Hahnenkampf auf Bali)¹⁰ lassen sich sowohl als Abbild oder Ausdruck von Gesellschaft („model of“) lesen, als auch als *blueprint* für Gesellschaft („model for“).¹¹ Damit wird der Kulturbegriff geöffnet. Die Frage wird gestellt, wie anderswo generierte Deutungen rezipiert, auf den eigenen Kontext bezogen, in ihn übersetzt und wieder externalisiert werden.¹² Die Gesellschaftsmitglieder erscheinen damit weniger als Exekutoren von Kultur, als vielmehr als Personen, die sich mit gesellschaftlichen Symbolen über ihr Weltbild, ihre Wertorientierungen und ihren Ethos austauschen. Kultur wird, in Anlehnung an Max Weber, als ein Bedeutungsweben verstanden, das die Menschen selbst geschaffen haben und in das

⁷ Die Ergebnisse fanden Niederschlag in mehreren Veröffentlichungen. Einen Überblick gibt das kleine Buch von Geertz, Clifford, *Peddlers and Princes. Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, Chicago, 1956.

⁸ Geertz, Clifford, *Available light. Anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton, 2000, S. 14.

⁹ —, S. 12.

¹⁰ —, „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: —, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, 1972/1983, S. 202–260.

¹¹ —, *Religion as a Cultural System*, in: *Anthropological approaches to the study of religion*, hg. von Michael Banton, London, 1966/1971, S. 1–46.

¹² In Islam observed, 1968 zeigt Geertz beispielsweise, wie eine Weltreligion in Marokko und Indonesien sehr unterschiedliche Ausprägungen erfährt.

moderne Mensch ist nicht loyal gegenüber seinem Monarchen oder einem Land oder einem Glauben [...], sondern gegenüber seiner Kultur.“¹⁶ Einem ähnlichen Paradigma sind Goodys umfangreiche und stimulierende Studien zur Bedeutung von Schriftlichkeit für die gesellschaftliche Organisation verpflichtet.¹⁷

Faszinierende Versuche strukturfunktionalistische Tradition und strukturalistische Betonung der Eigensinnigkeit des Symbolischen zu versöhnen, wurden von Mary Douglas und Victor Turner vorgelegt. Sie betonten das „Verstricktsein“ des Menschen in die symbolische Ordnung stärker als Gellner und Goody (und auch als die hermeneutischen Ansätze), ohne jedoch die Gesellschaftlichkeit des Menschen aus den Augen zu verlieren. Mary Douglas' Ausgangspunkt waren nicht die Inhalte, sondern die Strukturmerkmale von Symbol-beziehungswise Klassifikationssystemen (*grid*).¹⁸ Dabei unterschied sie zwischen Systemen die sich durch starre Kategorien und eine korrespondierende Betonung von klaren Grenzbeziehungen auszeichnen und Systemen mit flexiblen und relativ offenen Klassifikationen. Diese Strukturmerkmale stehen in Wechselwirkung mit sozialen Strukturmerkmalen, nämlich dem Grad an Einbindung in Gruppen (*group*). Dieses Zusammenspiel bringt je eigene kulturelle Muster hervor, die sie idealtypisch in einem Vierfelderschema gruppiert. Die *grid-group*-Analyse beansprucht für sich, die Trennung zwischen den Kulturen von Industriegesellschaft und von traditionellen Gesellschaften zu überwinden. Während der Grundgedanke ein hohes Maß an Evidenz besitzt – und sehr stimulierende Einzelanalysen hervorgebracht hat – leidet die Argumentation insgesamt an dem übergroßem Schematismus des Vierfelderschemas. Mary Douglas selbst hat allerdings dieses Schema tendenziell eher als heuristisches Werkzeug, denn als Kulturtheorie betrachtet.

Victor Turner analysierte auf van Gennep aufbauend die Operation von Symbolsystemen in Ritualen, insbesondere Übergangsritualen.¹⁹ Sein Interesse galt dem Verhältnis von Struktur und Antistruktur, von Ordnung und Gegenordnung. Antistrukturen charakterisieren Umbruchsituationen, die individuell bei Statuspassagen und kollektiv in revolutionären Situationen erlebt werden. In solchen Grenzsituationen („liminalen“ beziehungsweise „liminoiden“ Phasen) kann das Andere zur Gesellschaft erfahren werden, *communitas* im Gegensatz zu *societas*. Sie tragen das Potenzial von Utopie, Umkehr und Befreiung. Wie Mary Douglas bezog Turner seine Analysen sowohl auf Stammes- wie auf Industriegesellschaften.

Bei den Ansätzen, die auf dem Boden der britischen Sozialanthropologie erwachsen waren, wurde das Wechselverhältnis von dem Schaffen symbolischer

¹⁶ —, S. 61.

¹⁷ Beispielsweise Goddy, Jack, Watt, Ian und Gough, Kathleen (Hg.), Entstehung und Folgen der Schriftkultur, Frankfurt am Main, 1968/1986.

¹⁸ Douglas, Mary, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt am Main, 1974.

¹⁹ Beispielsweise Turner, Victor, The ritual process, Harmondsworth, 1974.

Ordnungen und dem Verstricktsein in sie nicht überzeugend gelöst. Weiter führend waren die Überlegungen zu einer Theorie der Praxis, die von Pierre Bourdieu²⁰ aufbauend auf seine Feldforschungen in der Kabylei angestellt wurden. Er entwickelte seine Position aus einer doppelten Kritik an der objektivistischen wie an der phänomenologischen Erkenntnis. Den objektivistischen Ansätzen strukturfunktionalistischer oder strukturalistischer Provenienz warf er vor, systematisch die Perspektive der Beschriebenen zu verfehlen. Die phänomenologischen und hermeneutischen Ansätze setzten, so Bourdieu, umgekehrt naiv das (verbalierte) Weltbild der Untersuchten mit ihrer Welt gleich. Ihnen entziehe sich eine Reflexion ihrer eigenen Voraussetzungen und – damit zusammenhängend – der Mechanismen der Machtausübung, wie sie sich in Versuchen der Verschleierung, der Manipulation von Symbolsystemen und der kollektiven Selbsttäuschung zeigen. Die von ihm vertretene Theorie der Praxis beansprucht dagegen, die Beziehungen von objektiven (intersubjektiven) Strukturen und subjektiven Dispositionen zu erfassen, den doppelten Prozess „der Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität“: Praxis lässt sich weder kausal auf Strukturen zurückführen, noch ist sie bloß gelebte Erfahrung. Aus der Beobachtung, dass das bloße Wissen von Regeln noch keinen kompetenten Spieler macht, folgert Bourdieu, dass dieser Prozess der Aneignung oder vielmehr Inkorporierung von Strukturen/strukturbedingten Soziallagen sich im Aufbau praktischer Kompetenz und gekonnter Regelbeherrschung äußert. Man erkennt hinter dem Bourdieuschen Anliegen ein ähnliches Forschungsinteresse wie hinter dem von Geertz. Tatsächlich werden mit der Wendung zu einer Theorie der Praxis einige Probleme des Geertzschen Ansatzes gelöst, die vor allem darin liegen, dass bei Geertz die Akteursperspektive zwar angemahnt, in seinem Werk aber nie systematisch umgesetzt wurde. Wenn man so will legt Geertz das Gewicht dann doch auf Kultur als Text, während Bourdieu den praktischen Umgang mit dem Text ins Zentrum stellt.

1984 beendete Sherry B. Ortner, eine Schülerin von Geertz, ihren Überblick über die ethnologischen Entwicklungen der sechziger und siebziger Jahre²¹, mit der Prognose, dass die ethnologische Arbeit der achtziger Jahre im Zeichen einer Anthropologie der Praxis stehen würde. Es zeigte sich indes, dass eine andere Wendung dominanter wurde – nämlich die *Writing Culture*-Debatte.

²⁰ Bourdieu, Pierre, Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt am Main, 1972/1976.

²¹ Ortner, Sherry B., Theory in anthropology since the sixties. Society for comparative study of society and history, 1984, S. 126-166.

2. Phase: Konstruktivismus und Dekonstruktivismus: Die achtziger Jahre

Die ethnologischen Untersuchungen der sechziger und siebziger Jahre beschränkten sich noch hauptsächlich auf ländliche und periphere Regionen. Es wurde jedoch bald deutlich, dass die global stattfindende massive Landflucht und Urbanisierung auch massiv auf die Lebensbedingungen auf dem flachen Land zurückwirkte. Sie bedeutete nichts anderes als die Integration der Dörfer in das nationale oder transnationale kapitalistische Weltssystem. Ökonomie und Selbstverständnis ruraler Gesellschaften transformierten sich damit grundlegend.²² Die dörfliche Lebensform verlor ihre Selbstverständlichkeit und wurde generell abgewertet: Sie schien vor allem für die jüngere Generation keine Zukunft zu bieten. Die Untersuchung von Migrationsphänomenen wurde unerlässlich, wenn man diese Gesellschaften noch verstehen wollte.²³

Es war nur eine Frage der Zeit, bis die Ethnographen nicht nur die Konsequenzen der Migration für die Zurückgebliebenen untersuchten, sondern auch den Migranten in die urbanen Zentren folgten. Ein Vorreiter war Philip Mayers²⁴ Untersuchung von Xhosa-Migranten nach East London in Südafrika, die zeigte, wie kulturelle Orientierungen mit bestimmten Arten und Weisen sozialer Vernetzung korrespondierten und zu unterschiedlichen Aneignungen urbaner Räume führte. Ähnliche Studien folgten: In den siebziger und achtziger Jahren kam es zu einem Boom von Studien über Migrationsverläufe und „ethnischen communities“.

Wichtig war, dass Wanderungsbewegungen aller Art den engen Nexus von Raum, sozialer Ordnung und Kultur sprengen, der die selbstverständliche Rahmung auch noch der Studien der sechziger Jahre abgegeben hatte – man denke an die Konstruktion eines durch Kontinuität und Persistenz von Denkweisen charakterisierten Kulturraums „Mittelmeer“,²⁵ wie er in der *Honour and Shame* vollzogen wurde oder an die Selbstverständlichkeit, mit der Geertz von „balinesischer Kultur“²⁶ sprach. Internationale Migranten leben dagegen in Räumen, in denen sie nicht aufgewachsen sind, und bauen zu ihrer Herkunftskultur wie auch zur Einwanderungskultur komplexe Beziehungen auf. Die selbstverständliche Kopranz von sozialer Rolle, kultureller Orientierung und lokaler Verortung entfällt. Mi-

²² Schiffauer, Werner, Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf, Stuttgart, 1987 und —, Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart, 1991.

²³ Dies bedeutet nicht, dass es zu dieser Zeit immer schon so wahrgenommen wurde. Vielmehr ist bezeichnend für die Ethnologie, wie bemerkenswert blind sie oft für entscheidende Prozesse war, wenn sie sich dem spezifischen Gegenstandszuschnitt entzogen.

²⁴ Mayer, Philip, Townsman or Tribesman, Cape Town, 1961.

²⁵ Peristiany, Jean, Honour and Shame, a.o.

²⁶ Geertz, Clifford, „Deep Play“, a.o., S. 202-260.

granten sind de-zentrierte Bevölkerungen. Besonders in der Migrationssituation wurde die selbstverständliche Gegebenheit von Kultur fraglich. Fremd- und Selbstzuschreibungsprozesse und korrespondierende Verortungsstrategien sind ein zentrales Moment einer jeden Migrationssituation. Kultur ist für sie nichts mehr Gegebenes und Vorgefundenes, sondern eindeutig etwas Gemachtes – sie ist, wenn man so will, nicht mehr der Text den man vorfindet, sondern der den man schreibt und fort schreibt. Damit gewinnt ein konstruktivistischer antiessentialistischer Blick auf Kultur an Selbstverständlichkeit.

Er konnte freilich an Vorarbeiten anknüpfen. Schon 1969 war der Sammelband *Ethnic groups and boundaries* von Fredrik Barth²⁷ erschienen. Die von ihm verfasste Einleitung sollte in den Folgejahren zu einem der einflussreichsten ethnologischen Texte werden. Barths Argument lief darauf hinaus, dass Kulturen im Wesentlichen durch Prozesse der Abgrenzung definiert sind. Sie lassen sich deshalb nicht von innen heraus (als Ausdruck von historischen oder gesellschaftlichen Erfahrungen) fassen, sondern nur im Gegensatz zu anderen Kulturen. Um es pointiert zu formulieren: Es ist nicht so, dass zunächst eine Kultur existiert, die sich dann beispielsweise aus Gründen der Identitätswahrung von anderen abgrenzt – sondern es verhält sich umgekehrt: Ein Kollektiv grenzt sich von anderen Kollektiven ab, indem es auf Symbole zurückgreift, die sich für die Differenzmarkierung eignen. Diese Symbole nimmt es dann zum Ausgangspunkt um seine Kultur zu definieren. Diese Grundidee, die die Figur der Alterität, also der Abgrenzung vom Anderen, zum Ausgangspunkt nimmt, wurde zu einer Grundposition einer konstruktivistischen Kulturauffassung.

Damit wurden nicht zuletzt die klassischen ethnologischen Kulturbeschreibungen selbst fraglich: Es wurde mit einiger Berechtigung gesagt, dass die Ethnologen in ihren Beschreibungen einen Beitrag zur Genese von kulturellen Kategorien geleistet haben, mit anderen Worten, dass sie das mit hervorgebracht haben, was sie vorgeblich nur beschrieben haben. Die Frage wurde ins Zentrum gerückt, in welchem Sinn man überhaupt von „Kulturen“ sprechen kann. Gibt es die Kultur des Mittelmeerraums oder des Islam – oder gibt es nur eine Serie von Praktiken, die unendlich ausdifferenziert ist, beziehungsweise Individuen, deren einzige tatsächliche Gemeinsamkeit in der Selbstzuschreibung „Muslim“ besteht? Der Verdacht existiert, dass in all diesen Fällen bestimmte Phänomene mehr oder weniger gewaltsam unter einer Rubrik zusammengefasst wurden, um dann analysiert zu werden, wobei jede weitere Aussage den ontologischen Status verfestigte. Nicht dass die Ethnologen die Einzigen wären, die an diesem Unterfangen beteiligt sind. Es gibt die alltäglichen kulturellen Zuordnungen von Handelnden, die allerdings, wie Gerd Baumann²⁸ bewundernswert gezeigt hat, sehr inkonsistent

²⁷ Barth, Fredrik (Hg.), Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference, Penumtjeneste, 1969/1994.

²⁸ Baumann, Gerd, Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London, Cambridge, 1996.

sind. Darüber erheben sich die Konstruktionen der Intellektuellen, Prediger und Politiker einer Gruppe, die ihre Kultur definieren. Und es gibt die Ethnologen, die wiederum diese Konstruktionen aufgreifen und interpretieren, wobei – um den Zirkel komplett zu machen – die kulturanthropologischen Konstruktionen oft wieder zurückfließen, so dass die Untersuchten beginnen, sich so wahrzunehmen, wie die Ethnologen sie wahrgenommen haben.

Das Bewusstsein, auf die eine oder andere Weise (und bestimmt in sehr unterschiedlichem Ausmaß) in den Prozess einbezogen zu sein, den man beschreibt, verlangt das Verlassen eines privilegierten Beobachterstandpunkts. Man steht nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb des Geschehens. Die Wahrnehmung des Ethnologen ist selbst perspektivisch. Sie ist eine der möglichen Beschreibungen einer Situation, anderen Beschreibungen weder überlegen noch unterlegen. Dies bedeutet im Übrigen, dass die Ethnologie sich sehr angreifbar macht. Wenn man den privilegierten Beobachterstandpunkt als Illusion durchschaut, kann man sich nicht mehr auf die Position zurückziehen, dass man einfach die Wirklichkeit beschreibt, „so wie sie ist“. Man ist verantwortlich für seine Beschreibung, was auch heißt, dass man sich, im Grenzfall, sehr schuldig machen kann.

Der Einfluss der dezentrierten Migrationssituation machte sich aber noch auf einer anderen Ebene geltend. Nicht wenige Einwanderer der zweiten und dritten Generation hatten durch ihr Anthropologiestudium genügend symbolisches Kapital erworben, um sich an den fachinternen Auseinandersetzungen zu beteiligen. Sie begannen, mit Nachdruck das Wort zu ergreifen.

Für diese Gruppe war es ein Aspekt direkter Lebenserfahrung, dass der Diskurs kultureller Differenz untrennbar mit Machtprozessen mit Inklusion, Exklusion, Hierarchisierung und Zuschreibungen verbunden war. Sie erfuhren am eigenen Leib, dass die Andersheit des Anderen in dem Moment ihre Unschuld einbüßt, sobald man mit dem Anderen die gleiche Raum-Zeit teilte – was im Rahmen eines Nationalstaats besonders deutlich war, was aber auch auf das Weltsystem als Ganzes ausgeweitet werden konnte. Im Namen der *ethnics* oder *immigrants* kritisierten sie die Beschreibungen „ihrer“ Herkunftskulturen durch Ethnologen und verteilten den objektivistischen Gestus der westlichen Wissenschaftler als hegemonial. Es ist dieser Generation zu verdanken, dass die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Macht und Wissen in der Ethnologie mit einer Leidenschaft geführt wurde, die sie zu einer der großen Grundsatzdebatten in den Kulturwissenschaften werden ließ. Der emotionale Überschuss, der die Debatte im Einzelnen nicht selten ungerecht und überzogen werden ließ, führte auch dazu, dass sie sich nicht in akademischen Details verlor.

Einen theoretischen Rahmen lieferte Edward Saids Kritik an den Islamwissenschaften²⁹, denen er einen generalisierten Orientalismus vorwarf. Saïd zeigte, dass die fachkonstituierenden Leitdifferenzen – wie sie sich im Gegensatz Europa-Orient in der Islamwissenschaft oder Europäischen-Außereuropäisches in der

Ethnologie manifestierten, eine grundlegende Asymmetrie enthalten. Man hat es bei derartigen Gegensätzen nicht, um Derrida zu zitieren, „mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun [...]“. Einer der Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den anderen, steht über ihm.³⁰ Indem das Nicht-Europäische zum Thema gemacht wird, wird es als erklärungsbedürftig gesetzt. Das Eigene, das Europäische wird dagegen von der Erklärung ausgespart – und wird damit unter der Hand zur selbstverständlichen Folie. Das Nicht-Europäische erscheint sozusagen als das Andere zum Rationalen, Modernen, Aufgeklärten – nämlich als zurückgeblieben, traditional, primitiv und irrational. Sobald man diese Opposition einmal vollzogen hat, setzt sie sich hinterrücks immer wieder durch. Die eigenen Standards werden als Maßstab gesetzt, mit denen die Welt verurteilt oder, häufiger und hinterhältiger, mit denen sie gerechtfertigt wird. Man erklärt in der europäischen Wissenschaftssprache, worum es bei anderen Glaubenssystemen „eigentlich“ oder „letztendlich“ ging. Man bezieht einen Metastandpunkt, der beansprucht, die Weltkonstruktionen der Anderen letztendlich als Ideologien, als falsches Bewusstsein, zu beschreiben. Den Beteiligten selbst, so die These, entzieht sich die Funktion, die beispielsweise ein Ritual für eine Gesellschaft hat.

Die dekonstruktivistische Kritik traf die Ethnologie an einem entscheidenden Punkt. Sie hatte zwar seit den fünfziger Jahren an der Entwicklung symmetrischer Beschreibungen von „Stammes- und Industriegesellschaft“ gearbeitet, hatte jedoch die Unterscheidungen nicht überwunden. Die dekonstruktivistische Kritik konfrontierte die Ethnologie mit dem Eigensinn der fachkonstitutiven Unterscheidungen, die auch dann noch hinterrücks ihre Wirkungen entfaltet, wenn vordergründig das Gegenteil angestrebt wurde. Entscheidend wurde nun, dass das Unterfangen der Ethnologie selbst Ausdruck einer grundsätzlichen kulturalistischen Grenzzielung war, nämlich der zwischen Europäern und Nicht-Europäern, zwischen Zivilisierten und Nichtzivilisierten. Anders formuliert: Die Leitdifferenz der Disziplin wurde radikal in Frage gestellt – nämlich die konstitutive Unterscheidung des Eigenen und des Fremden. Das Wort „othering“ – des Veranderns, des Übertritts der Differenz – wurde zum Kampfbegriff.

Einen Höhepunkt in dieser Auseinandersetzung und gleichzeitig ein Beispiel für die Atmosphäre der Zeit, stellte die Debatte zwischen Gananath Obeyesekere und Marshall Sahlins dar. Sahlins hatte 1981 das Buch *Historical Metaphors and mythical realities* veröffentlicht³¹, das die Ermordung von Kapitän Cook letztendlich auf die Identifikation seiner Person mit dem Gott Lono durch die Hawaiianer zurückführte. Das Argument von Sahlins ist elaboriert und differenziert und seine Widrigkeit würde den Rahmen der Darstellung hier sprengen. Seine Darstellung, eigentlich ein wunderbarer Beitrag zur politischen Theologie, wurde von Obeyesekere wütend angegriffen. Sie sei entwürdigend für die Hawaiianer – und

³⁰ Derrida, Jacques, Positionen, Graz/Wien, 1972/1986, S. 89.

³¹ Sahlins, Marshall. Der Tod des Kapitän Cook, Berlin, 1981/1986.

²⁹ Saïd, Edward, Orientalismus, Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1981.

für ihn persönlich als einen Einheimischen aus Sri Lanka und Anthropologen, der an den amerikanischen Universitäten arbeite – und zwar deshalb, weil die Nicht-Europäer als kindische und irrationale Wilde dargestellt würden, die so in ihren kulturellen Deutungen gefangen seien, dass sie nicht mehr in der Lage gewesen seien, realitätsgerecht zu handeln. Es sei Ausdruck der typischen europäischen Selbstüberschätzung zu argumentieren, dass ihre technische Überlegenheit die anderen dazu gebracht habe, sie als Götter und nicht als sterbliche andere zu sehen.

Die Bitterkeit mit dem Verlauf der Auseinandersetzung Hunderte von Seiten gefüllt wurden, lässt sich jedoch nur erklären, wenn man die kollektiven Zuschreibungen betrachtet. Gananath Obeyesekere, der Immigrant aus Sri Lanka, konstruierte eine „Wir“-Gruppe, die außer ihm alle *colonials* umfasste und der Sahlins als Vertreter des weißen angelsächsischen Establishments gegenüberstand.³² Es war der Gestus des *talking back* der wichtig war. Diejenigen, die bislang zum Schweigen verurteilt waren, ergreifen nun – endlich – das Wort. Es war diese Motivation, die einerseits die Debatte so schrill werden ließ, die aber andererseits auch dazu führte, dass eines der zentralen Probleme der Anthropologie aufgegriffen und thematisiert wurde. Ist es legitim und sinnvoll von unterschiedlichen Kulturen und Rationalitäten zu reden? Mit welchen Erklärungsansätzen kann man sich den anderen nähern? Geertz fasst die beiden Positionen in besonderer Klarheit zusammen: „Für Obeyesekere sind die Hawaiianer ‘pragmatische’, ‘kalkulierende’ und strategisch handelnde Rationalisten wie wir selbst [...] Für Sahlins sind sie andere, die [...] mit einem, mit der modernen bürgerlichen Rationalität unvereinbaren, umfassenden kulturellen System von Handlungen ausgestattet sind und über eine Kosmologie mit einer ihr eigenen Logik verfügen.“³³

Die Kritik betrifft, wie diese Debatte zeigt, auch und gerade die verstehenden Ansätze. Die Opposition des Eigenen und des Fremden erlaubt es erst, sich dem Fremden verstehend zuzuwenden (und die Unterscheidung wird – könnte man ergänzen – durch die verstehende Zuwendung erst hervorgebracht). Das Sinnverstehen erscheint auf dieser Folie nicht wie ein offenes herrschaftsfreies Verfahren, sondern wie ein Verfahren dem Machttechniken selbst eingeschrieben sind. Die Rekonstruktion des Anderen setzte eine Position der Überlegenheit des Verstehenden voraus, der ja – durchaus in Übereinstimmung mit Schleiermacher – den anderen besser versteht als dieser sich selbst. Die hermeneutische Position (die freilich oft vereinfacht wiedergegeben wurde)³⁴ erschien so als subtile Machtausübung. Geertz selbst hatte das Stichwort für die Kritik gegeben, als er seine eigene Tätigkeit mit folgenden Worten beschrieb: „Die Kultur besteht aus einem En-

³² Obeyesekere, Gananath, *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*, Princeton, 1992.

³³ Geertz, Clifford, *Available light*, a.a.O., S. 103.

³⁴ Siehe auch Reinhardt, Thomas, *Jenseits der Schrift. Dialogische Anthropologie nach der Postmoderne*, Frankfurt am Main, 2000.

semble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie *über die Schultern derjenigen*, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.³⁵ Genau diese Position des privilegierten Beobachters, der im Rücken der Anderen mehr und besser sieht, wurde als Ikone für die Machttechniken des Herneuten genommen.³⁶

Der entscheidende Beitrag der Diskussion der achtziger Jahre war eine Grundsatzkritik an der Epistemologie des Faches, an seiner Begrifflichkeit und Methodologie. Die Frage von Macht und ethnographischem Diskurs wurde mit Nachdruck aufgeworfen. Die dekonstruktivistische Kritik war nicht zuletzt deswegen so erfolgreich, weil schon der Konstruktivismus die Einfallstore für derartige methodische Argumente weit geöffnet hatte. Im Rückblick erscheinen es vor allem zwei Bereiche zu sein, in denen die Diskussion Ergebnisse erbrachte, hinter die man nicht mehr zurückfallen kann: Die Frage der „ethnographischen Autorität“ und die Frage der Differenz.

Die Frage der ethnographischen Autorität ergibt sich aus dem Grundproblem der Repräsentation: Ein Sprechen-über ist nie eine reine Deskription, sondern es ist immer auch ein Akt des Sprechens-für, also der politischen Vertretung.³⁷ Jeder Wissenschaftler maßt sich eine gewisse Autorität an, für die Gruppe, die er beschreibt das Wort zu erheben. Dies korrespondiert notwendigerweise damit, dass andere, die ebenfalls Ambitionen auf Sprecherschaft haben, zum Schweigen gebracht werden. Dies ist dann besonders deutlich, wenn der Wissenschaftler etwa als Sachverständiger seitens der Politik gehört wird: Seine Aussage steht dann in Spannung zu den Aussagen, die von den Vertretern der Gruppe selbst erbracht werden – und sie wird auf Grund seines akademischen Status nicht selten höher bewertet. Ethnographische Repräsentation ist unabdingbar mit dem Aufbau politischer Macht und – radikalisiert formuliert – mit der Entmündigung einheimischer Sprecher verbunden.

Gerade dies war den Anthropologen der Einwanderergeneration sehr bewusst. Sie hatten das Gefühl, dass das ethnologische Establishment und nicht sie bei Fragen ethnographischer Repräsentation gehört und ernstgenommen wurde. Angesichts dieser „Hegemonialität“ wurde das prinzipielle Recht, sich über andere autoritativ zu äußern radikal in Frage gestellt.³⁸ Als Alternative wurde die Ethnogra-

³⁵ Geertz, Clifford, „Deep Play“, a.a.O., S. 202-260.

³⁶ Etwa bei Berg, Eberhard, und Fuchs, Martin (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main, 1993, S. 57.

³⁷ Callon, Michael, *Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay*, in: *Power, Action and Belief*, Hg. von John Law, London, 1986, S. 196-233.

³⁸ Es waren nicht nur gegenwärtige Anthropologen, sondern auch die früheren, gegen die man versuchte, sich zu behaupten. Man hatte das Gefühl, gegen Masterethnographien anschreiben zu müssen, die das Feld strukturiert hatten. „Früheren Forschern wird eine ‚Differenz zum gegenüber‘ attestiert, die auf verschiedene Kulturzugehörigkeit, vor allem aber auf Machtunterschiede und ideologische Herabsetzung des anderen zurück-

phie des Eigenen, eine *native anthropology*, eingefordert. Dies ging nicht selten mit der Reklamation eines privilegierten Deutungsanspruchs auf Grund der Herkunft einher. Für eine Extremposition steht etwa John Gwaltney, der die zentrale Rolle von Gewalterfahrungen als Bedingung der Möglichkeit für das Verständnis marginalisierter Gruppen betont. Seiner Meinung nach gelingt „Objektivität [...] nicht durch Unabhängigkeit, sondern durch Parteilichkeit. Gwaltney selbst behauptet, seinem Gegenüber ganz anders als ein weißer Forscher zuzugehören. So begründet wird Wahrhaftigkeit möglich, die selbst bislang noch im Blick und in der Frage des weißen Forschers vergewaltigt wurde“.³⁹ Andere, wie Lila Abu Lughod,⁴⁰ José Limón⁴¹ und Nazif Shahrani⁴² würden nicht soweit gehen, würden aber ebenfalls ihre Sensibilität betonen, die sie auf Grund von Doppelzugehörigkeiten ausgebildet und entwickelt haben.

Allerdings erscheint die Entwicklung einer *native anthropology* keine überzeitungene Antwort auf das Problem von Repräsentation und Macht zu geben. Zum einen fällt sie hinter die Einsichten des Konstruktivismus zurück. Denn natürlich ist auch ein *native anthropologist* in das Verhältnis von Macht und Repräsentation verstrickt – auch er macht andere potenzielle Sprecher mundtot. Zum anderen wird über das Postulat eines privilegierten Zugangs die Figur der Authentizität wieder eingeführt und die Differenz zwischen dem Eigenen und Fremden wieder aufgemacht, freilich mit umgekehrtem Vorzeichen. Noch problematischer erscheint jedoch, dass durch die Forderung einer Ethnographie des Eigenen manche eher sublimale Machttechniken eher festgeschrieben als aufgebrochen werden – so die Aufgabenteilung von europäisch- (oder amerikanisch-) stämmigen Ethnologen und den Ethnologen aus der Dritten Welt. Während die europäisch- und amerikanischstämmigen Ethnologen primär Andere untersuchten, wandten sie die Ethnologen aus der Dritten Welt (und die Abkömmlinge von Migranten) primär den „eigenen Kulturen“ zu. Wenn dies nun mit der Forderung der Ethnographie des

geführt wird, diese Erstbeschreibungen stellen in der Tat jeweils einen geradezu ursprünglichen Akt der Inskription dar, „in dem die anderen distanziert und objektiviert“ wurden. Sie waren ein „primärer Prozess der Produktion des Bildes der anderen“. Berg/Fuchs, Kultur, a.a.O., S.13. – Tatsächlich ließ sich der Eindruck nicht von der Hand weisen, dass Erstbiographien paradigmensetzend wirkten. Die Unterscheidungen, die sie trafen, wurden immer weiter mitgeführt. Jede weitere Ethnographie musste sie aufnehmen.

³⁹ Schmidt-Hornstein, Caroline, Agenten und Akteure interkultureller Verständigung. Dissertation im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann-Wolfgang-Goethe Universität, Frankfurt am Main, 2001.

⁴⁰ Abu-Lughod, Laila, Writing against culture, in: Fox Richard (Hg.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, 1991, S. 137–62.

⁴¹ Limón, José E., *Dancing with the Devil*, Madison, 1994.

⁴² Shahrani, M. Nazif, *Honored guest and marginal man: long-term field research and predicaments of a native anthropologist. Others knowing others*, hg. von D. Fowler und D. Hardesty, Washington, London, 1994.

Eigenen überhöht wird, werden die Machtmechanismen tendenziell verfestigt und nicht aufgebrochen.

Eine andere Antwort auf das Problem von Macht und Repräsentation war die Entwicklung einer Reihe von Experimenten mit ethnographischem Schreiben. Hier kann nur exemplarisch darauf eingegangen werden. Dennis Tedlock⁴³ plädierte für eine dialogische Anthropologie, die das monologische Verfahren aufbrechen würde. Vincent Crapanzano versuchte mit Tuhami, dem Portrait eines marokkanischen Ziegelbrenners, „die Aufmerksamkeit auf einen Grundzug eines ethnographischen Begegnung und auf dessen Bedeutung für die ethnologische Vorbringungen“ zu lenken.⁴⁴ Fritz Kramer⁴⁵ versuchte über die sensible Beschreibung der Darstellungssprache in der afrikanischen Kunst die Eigenrepräsentation zur Geltung kommen zu lassen und so den hegemonialen Gestus anthropologischen Schreibens zu überwinden. So unterschiedlich und stimulierend die Versuche waren – das grundsätzliche Problem der ethnographischen Autorität wurde mit ihnen nicht gelöst. Macht ist in jede Form der Darstellung eingeschrieben – die Alternative wäre Verstummen.

Ein zweiter wichtiger Themenbereich betraf die Grundfrage der Konstruktion von Differenz. Der ethnologischen Beschreibung wurde, wie wir gesehen haben, vorgeworfen, die Andersheit der Anderen zu stilisieren und sie zu Fremden zu machen, deren Handeln einer ihnen eigenen Logik folgt. Dies legitimiert und rechtfertigt Strategien der Ausgrenzung. Hier war die Kritik der rhetorischen Verfahren wichtig, denen der Alterstendenzdiskurs folgte.

Zunächst wurde die Rolle des *Zuschnitts des Gegenstands* herausgearbeitet. Die Ethnologie, die als Fach der Erstellung von Fallstudien auf der Grundlage lang andauernder und intensiver Feldforschungen verpflichtet ist, konnte sich Argumenten nicht entziehen, dass bereits die *Selektion des Gegenstands* weitgehenden Einfluss auf seine Konstruktion hat. Dies ist besonders wegen der ethnographischen Synekdoche problematisch. Der Ethnologe untersucht ein Dorf und spricht über eine Kultur. In Bezug auf Migrationsstudien konnte beispielsweise die Kritik artikuliert werden, dass eine Fokussierung auf Randgruppen und Außenseiter (die in der Tradition des marxistischen Aufbruchs der sechziger Jahre als Gesellschaftskritik verstanden wurde), die Migranten insgesamt als Problemfälle erscheinen ließ.⁴⁶ Auf diesem Hintergrund entstand etwa die Forderung des *studying up*, das heisst der Untersuchung auch und gerade von Etablierten und Ober-

⁴³ Tedlock, Dennis, Fragen zur dialogischen Anthropologie, in: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin, Kultur (Hg.), *Soziale Praxis*, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt am Main, 1993, S. 269–287.

⁴⁴ Crapanzano, Vincent, Tuhami: Portrait eines Marokkaners, Stuttgart, 1980/1983.

⁴⁵ Kramer, Fritz W., *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt am Main, 1987.

⁴⁶ Schifffauer, Werner, *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt am Main, 1997, S. 163.

schichten.⁴⁷ Ein zweiter Aspekt war die geläufige Verwendung eines „ethnographischen Präsens“ in ethnologischen Büchern („Tugen sagen“, „Nuer sind der Auffassung“). Johannes Fabian⁴⁸ argumentierte in *Time and the Other*, dass die Ethnologie die von ihr untersuchten Gesellschaften in einer künstlichen Gegenwart beschreibt und damit einen Gegensatz von Zeitlosigkeit und Geschichtlichkeit herstellt. Damit einher ging die Konstruktion von Kollektivsubjekten. In klassischen Ethnographien war weitgehend von der Verortung der Gesprächspartner abgesehen worden und damit implizit ein Bild von Kultur weitergegeben worden, das eine weitgehende Homogenität und Einstimmigkeit unterstellt. Der berechnete Vorwurf war, dass die Ethnographen damit unkritisch das Gesellschaftsbild der dominanten Gruppe reproduzierten und dass den Gegenstimmen von Frauen oder von Randseibern nicht Rechnung getragen wurde.

All diese Punkte sind inzwischen allgemein akzeptiert, auch von denjenigen, die der *Writing Culture*-Debatte skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Nur lösen auch sie genauso wenig das Problem des *othering* wie Experimente mit neuen Darstellungsmethoden das Problem der ethnographischen Repräsentation. Letztendlich führt jeder Versuch der Beschreibung von Deutungsmustern, Weltbildern, Normen und Werten einer Gruppe zur Wahrnehmung ihrer Besonderheit und trägt damit zur Konstruktion von Differenz bei.

Betrachten wir im Rückblick die achtziger Jahre, so ergibt sich eine komplexe Bilanz: Die reflexive Wendung erfolgte fast notwendig aus der Erschließung neuer Gegenstandsfelder. Sie lieferte wichtige Einsichten vor allem in das Verhältnis von Diskurs und Macht hinter die man nicht zurückfallen kann. Andererseits führte sie zu einer Krise der Ethnographie. Man stand vor einem Dilemma: Einerseits konnte man die Leitdifferenz vom Fremden und Eigenen nicht mehr bejahen – man konnte aber auch nicht ohne sie leben, ohne das Fach zu opfern. Einer der Auswege war Selbstreflexivität. Wenn man nicht mehr unbefangen über Andere schreiben kann, aber auch nicht aufhören will zu schreiben, dann schreibt man über sich selbst. Das ethnographische Schreiben wurde zu einem beliebten Gegenstandsfeld der anthropologischen Analyse. Eine zunehmende Zahl von Untersuchungen galt weniger den Anderen selbst als dem medialen Diskurs über die Anderen: Die Beobachtung des Beobachters schien eine Möglichkeit zu sein, sinnvoll mit dem Paradox umzugehen ohne selbst in es verstrickt zu werden. Dies war nicht zuletzt deshalb bedauerenswert, weil die Wendung zur Selbstreflexivität auch mit einer Vernachlässigung der Beschreibung von sozialen Problemen einher ging.

Die Folge war eine bedauerliche Spaltung der Disziplin: Ein Flügel, der die Produktion des ethnographischen Schreibens analysierte (und oft wortführend war) stand einem anderen Flügel gegenüber, der weitermachte wie vorher. „Empirische Theoretiker“ polemisierten gegen „theoretische Praktiker“ und umgekehrt.

⁴⁷ Abu-Lughod, *Writing against, a.o.*

⁴⁸ Fabian, *Johannes, Time and the Other*, New York, 1983.

3. Die neunziger Jahre: Die Welt in Stücken denken

In den neunziger Jahren kam es zu einer erneuten Doppelbewegung in der ethnographischen Arbeit, nämlich zur Ausweitung einer Ethnologie *in der* modernen Gesellschaft zu einer Ethnographie *der* modernen Gesellschaft selbst. Diese Ausweitung – so die These – führt zur Zeit zu einer weiteren epistemologischen Wendung. Sie ermöglicht aber auch einen neuen Umgang mit den Paradoxa, die die Diskussion der achtziger Jahre aufgezeigt hatte. Die Ausweitung setzte mit der Entfaltung einer Anthropologie der Großstadt ein und führte schließlich zu einer Anthropologie der globalen Netzwerkgesellschaft.

Die Entfaltung einer neuen Begrifflichkeit im Kontext einer Anthropologie der Großstadt

Ulf Hannerz und Pierre Bourdieu vollzogen als erste die Wendung von einer Anthropologie, die die Großstadt als Rahmen betrachtet, den die eigentlichen Objekte der Ethnologie (die ethnischen *communities*, die marginalisierten, die Außenseiter, die Fremden) bewohnen, dessen Erforschung aber anderen Disziplinen überlassen bleibt, zu einer ethnographischen Analyse dieses Rahmens selbst. Sie entwickelten auf unterschiedliche Weise Konzepte, mit denen sich die Stadt als Ganze erfassen ließ.

Ulf Hannerz verband in seinem Buch *Exploring the City*⁴⁹ einen kommunikationstheoretischen Ansatz von Kultur mit einer Theorie der Netzwerkgesellschaft. Kulturelle Gemeinsamkeiten – Rituale, Klassifikationen, gemeinsame Ausdrucksformen, kollektive Erinnerungen – bilden sich ständig in Kommunikationsprozessen. Dies kann implizit geschehen, wenn auf fast unmerkliche Weise kulturelle Gemeinsamkeiten wachsen, oder es kann explizit geschehen, wenn man sich offen über Kultur auseinandersetzt und streitet. Dabei bietet die Großstadt dem Individuum bemerkenswerte Möglichkeiten bei der Gestaltung dieser kulturgenerierenden Beziehungen: Es hat Zugang zu Gemeinschaften von Gleichgesinnten, in denen auf dem Boden weitgehend geteilter Erfahrungen und Problemlagen Deutungsgemeinschaften entstehen und Subkulturen sich entwickeln. So ist die Entfaltung einer *gay culture* ein urbanes Phänomen. Einsame Homosexuelle hat es immer und überall gegeben. Zu einer homosexuellen Kultur konnte es erst in der Stadt kommen. Das großstädtische Individuum hat aber immer auch Kontakt zu Andersgesinnten, spricht: Mitgliedern anderer Deutungsgemeinschaften. Über diese Kontakte werden Deutungsgemeinschaften miteinander vernetzt und in Austausch gebracht. Die Art und Weise der sozialen Vernetzung strukturiert also den

⁴⁹ Hannerz, Ulf, *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, 1980.

kulturellen Fluss. Die Stadt selbst lässt sich als ein Netzwerk von Netzwerken auffassen.

Während Ulf Hannerz die kreativen Akte des Erarbeitens und Austauschens gemeinsamer Deutung in das Zentrum seiner Analyse stellt, geht Pierre Bourdieu⁵⁰ von Phänomenen der Distinktion und Abgrenzung aus. Vor allem Oberschichten zeichnen sich dadurch aus, dass sie durch symbolische Grenzbeziehungen ihre Exklusivität und damit ihre Stellung im sozialen Raum wahren wollen. Mittelschichten und Unterschichten versuchen umgekehrt durch Imitation von kulturellen Mustern der Oberschicht Aspirationen anzumelden und zwingen damit diese zu immer neuen Distinktionsanstrengungen. Bei Bourdieu ist es der symbolische Kampf um Definitionen und Klassifikationen, der der kulturellen Dynamik zu Grunde liegt. Der „soziale Raum“ ist das Ergebnis wie auch die Voraussetzung dieser kulturellen Kämpfe. Der wichtige Beitrag von Bourdieu zu einer Kulturwissenschaft komplexer Phänomene besteht darin, das Augenmerk auf das Verhältnis von Kultur und Macht gelegt zu haben.

Den Analysen von Bourdieu kann man vorwerfen, bei diesen Prozessen allzu einseitig die Oberschichten als die treibende Kraft kultureller Definitionsprozesse anzusehen. Tatsächlich haben die Studien aus dem Umfeld der *cultural studies* darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Prozess der Imitation nicht nur *top down*, sondern auch *bottom up* funktioniert. Viele kreative Impulse gehen gerade von Unterschichten und Einwanderern aus und werden dann von den etablierteren Kreisen rezipiert und darüber kommerzialisiert (Gilroy; Hall).⁵¹

In all diesen Ansätzen wird ein dynamischer Kulturbegriff entwickelt. Kultur wird als ein Diskursfeld konzipiert, das sich weniger durch Gemeinsamkeiten als durch Differenzen auszeichnet. Die „Angehörigen“ (in Anführungszeichen, denn die Grenzen sind nicht mehr klar) einer Kultur teilen weniger Normen, Werte und Überzeugungen, als dass sie sie ständig weiter entwickeln. Dies findet zum Teil implizit, zum Teil aber auch explizit statt, etwa wenn große Debatten über die Bewertungen von bestimmten Themen wie Abtreibung, Homosexualität oder die deutsche Vergangenheit stattfinden. Wie bei jedem Streit ist auch der Streit um „Kultur“ nicht unbedingt durch das Bemühen von Verstehen, sondern genauso oft durch Missverstehen und Aneinander-Vorbeireden, durch Polemik und Manipulation geprägt. Während der textuelle Kulturbegriff von Gemeinsamkeiten ausgeht, impliziert der pragmatische Kulturbegriff ein komplexeres Verhältnis von Differenz und Gemeinsamkeit: Zum einen setzt jede Auseinandersetzung oder prozesshafte Weiterentwicklung ein Tertiüm voraus (oder stellt es her), um das gestritten wird oder von dem sich abgesetzt wird – wobei festzuhalten ist, dass es sich dabei nicht um den Kern der Frage handeln muss. Genauso oft findet eine Auseinander-

⁵⁰ Bourdieu, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main, 1979/1982.

⁵¹ Gilroy, Paul, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, London, 1995; Hall, Stuart, Rassismus und kulturelle Identität, Hamburg, 1994.

setzung auf Nebenschauplätzen statt oder macht sich an Punkten fest, die sich besonders leicht symbolisieren lassen: Gemeinsames und Geteiltes ist nicht immer Relevantes. Zum zweiten konstituiert sich ein kulturelles Gedächtnis, eine Erinnerung an gemeinsam durchzustandene Krisen und Auseinandersetzungen. Und drittens setzen sich immer wieder Regeln durch, wie Auseinandersetzungen zu führen sind.

Dieses pragmatische Kulturverständnis setzt sich von der Metapher von Kultur als Text, als Bedeutungsgewebe ab und fasst Kultur im Prinzip als Arbeit auf. In gewissem Sinn wird wieder auf den ursprünglichen, vom lateinischen *colere* abgeleiteten Kulturbegriff zurückgegangen, nämlich als Schaffen einer zweiten Natur. Dabei tritt die Verknüpfung von Repräsentationen und Praktiken ins Zentrum des Augenmerks: Das Machen von Repräsentation und das Repräsentieren von Praktiken. Der Begriff der Übersetzung wird in diesem Zusammenhang zu einem Schlüsselbegriff um die verschiedenen Facetten dieses Hin und Her zu fassen (Callon, Latour).⁵²

Die Ausweitung der urbananthropologischen Ansätze auf eine Anthropologie der globalen Netzwerkgesellschaft

Im Bereich der Urbananthropologie waren damit Ansätze entwickelt worden, die sich auf eine Anthropologie der modernen Gesellschaft insgesamt ausweiten ließen. Lässt man die ethnologischen Arbeiten der letzten Jahre Revue passieren, so ist das Bemühen unübersehbar, zentrale Fragen und Probleme der modernen Netzwerkgesellschaft aufzugreifen und zu versuchen, durch qualitative Einzelfallstudien einen spezifischen Beitrag der Anthropologie zu diesen umfassenden Fragen zu leisten. Um zumindest einen ersten Überblick über die Vielfalt zu geben, seien die Arbeit grob nach drei Themenschwerpunkten geordnet.

1) Problembereich Identität

In seiner Vorlesung „Die Welt in Stücken“ forderte Geertz⁵³, man müsse der Frage nachgehen, welche neuen Formen politischer, sozialer und kultureller Identität in einer Welt entstehen, in der die Rollen der entscheidenden politischen Einheiten der letzten zweihundert Jahre, nämlich von Nation, Volk, Staat und Land reformuliert werden. Wie werden die Funktionen gefasst, die mit der Institution des

⁵² Callon, Some elements, a.a.O.; Latour, Bruno, Der „Pedologen-Faden“ von Boa Vista – eine photo-philosophische Montage, in: Bruno Latour, Der Berliner Schlüssel – Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaft, Berlin, 1995, S. 191-248.

⁵³ Geertz, Clifford, Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien, 1995/1996.

Nationalstaats eng verbunden waren, nämlich von Legitimität, Solidarität und Souveränität? Tatsächlich zentrieren sich zahlreiche neuen Beiträge auf unterschiedliche Aspekte dieser Frage. Das Spektrum der Untersuchungen reicht von der Analyse der Identität neuer ethnischer, lokalistischer oder religiöser Bewegungen bis hin zur Emergenz neuer Formen transnationaler Identitäten, etwa in Diasporagemeinschaften oder transnationalen Organisationen. Auch die zunehmende Zahl von Studien zu Grenzen und Grenzregionen oder auch kulturellen Grenzüberschreitungen sind hier zu nennen. Zahlreiche Studien thematisieren das Phänomen von gewaltsamer Desintegration, sowie von Inklusion und Exklusion.

2) Problembereich Wissen

Der Frage des Wissens ist von einer entscheidenden Bedeutung in einer Zeit radikaler gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Transformation und einer dadurch bedingten neuen Unübersichtlichkeit. Die „Welt in Stücken“ bezeichnet ja eine Welt, in der offensichtlich der Blick aufs Ganze verloren gegangen ist (wahrscheinlich wäre es genauer zu sagen, in der uns die Illusion eines Blicks aufs Ganze verloren gegangen ist) und in der das Vertrauen in die wissenschaftlicheren Institutionen erschüttert worden ist. In einer derartigen Situation wird die Untersuchung der Prozesse entscheidend, in denen gesellschaftliches Wissen aufgebaut wird, zirkuliert und handlungsmächtig wird.

In der Anthropologie wurde ein erster Schwerpunkt auf die *Anthropologie der Wissenschaft* gelegt. Entscheidende Impulse kamen in dieser Hinsicht allerdings weniger aus dem Fach selbst, als von den Laborstudien der Wissenschaftssoziologie, die allerdings anthropologische Methoden aufgegriffen und rezipiert hatte.⁵⁴ In diesem Zusammenhang wurde auch eine selbstreferentielle Wende eingeklagt: Es ist unbefriedigend die Wissensproduktion in den Naturwissenschaften zu untersuchen und die eigenen Disziplinen nicht in den Blick zu nehmen.⁵⁵ Ein zweiter Schwerpunkt lag auf dem Wissen in *formalen Organisationen* (Bürokratien und Unternehmen): Organisationen selektieren die Informationen aus ihrer Umwelt und codieren sie nach bestimmten Leitdifferenzen. Sie bauen damit ein organisationspezifisches Wissen auf. Ein wachsendes Interesse gilt den Fragen der Zirkulation und lokalen Adaption von Wissen in den Bereichen Transformation und Entwicklung.⁵⁶ Bei *sozialen Bewegungen* ist die Frage des Wissens schließlich eng

⁵⁴ Knorr-Cetina, Karin, Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt am Main, 1981; Collins, Harry und Trevor Pinch, The Golem: What everyone should know about science, Cambridge, 1993.

⁵⁵ Dieser selbstreferentielle Schritt ist der entscheidende Unterschied zur klassischen Wissenssoziologie.

⁵⁶ Rottenburg, Richard, Weit hergeholt. Eine Parabel der Entwicklungshilfe, Stuttgart, 2002.

mit der Frage von Mobilisierung und Gemeindebildung verzahnt.⁵⁷ Schließlich und letztlich wird die Frage von *Medialität und Wissen* immer bedeutsamer.

3) Problembereich: Macht und Disziplinierung.

Die Fragen werden zunehmend bedeutsam, welche Machtprozesse in der globalisierenden Welt stattfinden. Die besonderen Strukturen von Machtenfaltung in Netzwerkstrukturen, die anderen Gesetzen gehorcht als die Machtlogik in Körper-schaften, wurde ebenso thematisiert wie Machtstrukturen in sozialen Beziehungen (gender studies, Studien zu Diskriminierung und Ausgrenzung). Dies schreibt sich insbesondere in die Logiken des Kampfs um Anerkennung ein.

Die Hinwendung zu neuen Fragestellungen erlaubte es, auf eine neue Weise mit den Paradoxa umzugehen, die die Debatte der achtziger Jahre bestimmt haben. Die erste Folge der Hinwendung war die endgültige Überwindung des lokalistischen und ethnischen Kulturbegriffs, der noch den selbstverständlichen Rahmen der Writing Culture Debatte dargestellt hatte. Kultur bezeichnet jetzt die Gesamtheit der Praktiken, mit denen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft Wissen, Macht und Identität hergestellt werden.

Damit steht nicht mehr der Fremde, der ethnisch Andere, im Zentrum der Untersuchungen der Ethnologie steht – sondern die Gesellschaft selbst. Die Untersuchung von anderen Ethnien und Kulturen wird von einem zentralen Aufgabengebiet der Ethnologie zu einem ihrer Teilbereiche. Die Frage nach ethnischer Differenz fällt damit nicht weg, stellt sich aber anders. Sie zielt darauf, wie in einer sozialen Situation auf den Begriff der Kultur rekurriert wird und welche Kommunikations- Vertrauensbildungs- und Machtbildungsprozesse damit zusammenhängen. Dies erlaubt es, die lähmenden Verstrickungen, in die der ethnische Kulturbegriff geführt hat und die unter den Stichworten *othering* und *ethnographische Autorität* aufgeworfen wurden, zu überwinden und eröffnet die Möglichkeit für eine neue Empirie.

Zum zweiten wird die Frage der ethnographischen Repräsentation in eine allgemeine Theorie der Repräsentation aufgelöst. Die ethnographische Repräsentation und das mit ihr verbundene Machtproblem erscheint nur noch als Sonderfall jeder Sprecherschaft. Das mit jeder Darstellung verbundene Problem von Autorität wird zwar nicht aufgehoben, aber doch entscheidend relativiert.

Wenn sich die Ethnologie nun in Feldern bewegt, die auch von anderen Disziplinen bearbeitet werden, muss sie sich die Frage gefallen lassen, worin ihr spezifischer Beitrag besteht. Hier ist an erster Stelle auf die Erstellung von qualitativen, auf intensiver teilnehmender Beobachtung beruhenden Einzelfallanalysen zu verweisen. Dabei liegt der Charme anthropologischer Arbeiten in dem Versuch

⁵⁷ Schiffauer, Werner, Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt am Main, 2000.

der Rekonstruktion dessen, was „vor Ort“ geschieht, wie sich ein komplexes Geschehen den Beteiligten darstellt und wie sie handelnd damit umgehen. In derartigen Analysen wird, wie Geertz es formuliert, diagnostisches und nicht prognostisches Wissen produziert.⁵⁸ Es ist ein Wissen, das eher auf Einsicht und Verständnis komplexer Situationen abzielt, als auf Erklären und Vorhersage – ein eher erschließendes als ein beantwortendes Wissen. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass ein derartiges Wissen gerade in Zeiten von epistemischen Umbrüchen wichtig sein kann.

Der zweite Beitrag der Anthropologie hängt eng damit zusammen. Die Anthropologie steht in einer holistischen Tradition. Klassischerweise war es ein entscheidendes methodisches Prinzip, jede Erscheinung als „totales soziales Phänomen“ (Mauss) zu fassen, d. h. als sowohl sozial, ökonomisch, politisch oder religiös determiniert und bestimmt. Eine Institution in der tribalen oder traditionellen Gesellschaft ließ sich gerade nicht nur unter einem Gesichtspunkt, beispielsweise von Ökonomie oder Religion fassen: Sie war vielmehr von all diesen Seinsbereichen determiniert. Auf die moderne Netzwerkgesellschaft bezogen könnte man sagen, dass die Leidenschaft der Ethnologen gerade den Grenz- und Überlagerungsbereichen gilt. Sie thematisieren Phänomene wie politische Religion oder religiöse Politik, Ökonomie der Religion und Religion der Ökonomie; soziale Beziehungen im Wirtschaftlichen oder die wirtschaftlichen Aspekte des Sozialen usw. Mit anderen Worten: Der Beitrag der anthropologischen Forschung besteht in der Verknüpfung von Fragestellungen, die üblicherweise getrennt und verschiedenen Disziplinen überantwortet werden. Während also die Politikwissenschaft, die Volkswirtschaft und Betriebswirtschaft, die Religionswissenschaft und die Soziologie einen Gegenstand aus ihrer je spezifischen Perspektive betrachten, ist die Anthropologie in gewisser Weise unspezifisch. Eine derartige Suche nach Interdependenzen kann, wenn sie nicht oberflächlich geraten soll, nur über die intensive Analyse von Einzelfällen erfolgen.

Beides läuft auf eine Kunstlehre hinaus. Ethnologen sind Meister der Verfremdung. Eine Anthropologie der modernen Industriegesellschaft betrachtet die (scheinbar) vertrauten Phänomene mit der gleichen Akribie und Leidenschaft, mit der sie ehemals den Ratseln des Fremden auf die Spur zu kommen trachtete. Sie behandelt mit anderen Worten das Vertraute, *als ob* es fremd wäre und verfremdet es dadurch. Dies verbindet sich mit der Leidenschaft eine neue Perspektive auf Phänomene zu werfen, unbeachtete Querverbindungen zu entdecken oder erstaunliche Parallelen zu erkennen.

⁵⁸ Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung*, a.a.O., S. 7–43, hier S. 37.

KARL SCHLÖGEL

Kartenlesen, Augenarbeit

Über die Fälligkeit des spatial turn in den Geschichts- und Kulturwissenschaften¹

Wir alle lesen Karten, Tag für Tag. An der U-Bahn-Haltestelle, auf der Autobahn. Wir wachsen mit Karten auf. Mit den Schulwandkarten, mit dem Diercke-Schulatlas, auf dem Deutschland in den Grenzen von 1937 dargestellt ist, oder Putzgers Historischem Atlas mit den Umrissen der Hellenistischen Welt. Jeden Abend machen wir uns erneut vertraut mit dem Relief Mitteleuropas, auf dem die Meteorologen ihre Linien eingezeichnet haben. In letzter Zeit lesen wir sogar besonders intensiv Karten. Seit dem 11. September kennen wir den Grundriss von Manhattan, die Brücken, über die die Halbinsel mit den anderen Stadtteilen verbunden ist. Wir kennen das Geviert am unteren Broadway, auf dem die Türme gestanden haben. Wir haben uns die Flugrouten eingeprägt, die vom Bostoner Flughafen geradewegs in die Türme des World Trade Center oder ins Pentagon in Washington geführt haben. Man muss nur die Zeitungen des letzten Monats durchblättern: Keine Ausgabe ohne Karten, denn: eine Karte sagt mehr als tausend Worte.

Wir alle, der Schule längst entwachsen, treiben Erdkunde, Tag für Tag, Abend für Abend. Wir lernen Weltgegenden kennen, die der Generation vor uns allenfalls als Zwischenstation auf dem Trip zu den Bagwahn in Goa oder nach Katmandu geläufig waren. Schon seit den Balkankriegen beschäftigen wir uns mit Bodenreliefs und der Lage von Städten als wären wir Militärtopographen. Wir wissen, von wo aus Sarajewo einsehbar ist und wie die Ethnien sich im Stadtgebiet verteilen – *Ethnic Mapping* also. Nun wissen wir, wo Kandahar liegt, wie das gebirgige Relief beschaffen ist, über welche Passstraßen die Hochebene erreichbar ist. Niemand von uns hat sich je mit Geopolitik beschäftigt, seit dem 11. September aber wissen wir mehr über die Weltgegend, die in den Schriften des legendären Begründers geopolitischen Denkens, Sir Halford Mackinders nämlich, vor fast genau 100 Jahren zum „Pivot of History“, zum „Drehzapfen der Geschichte“ schlechthin geworden war.² Wir lesen also Karten, Abend für Abend, und wir können jetzt schon sagen: das Geschichtszeichen der brennenden Türme des World Trade Cen-

¹ Dieser Text basiert auf einem Vortrag, gehalten auf dem Kulturwissenschaftlichen Kolloquium der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) im Wintersemester 2001/2002. Zum selben Thema vgl. Schlögel, Karl, *Die Wiedertehr des Raumes*, in: —, *Promenade in Jalta und andere Städtebilder*, München, 2001, S. 29–40.

² Mackinder, John Halford, *The Geographical Pivot of History*, in: *Geographical Journal* 23 (1904), S. 421 ff.

Heinz Dieter Kittsteiner (Hrsg.)

**Was sind
Kulturwissenschaften?
13 Antworten**

Wilhelm Fink Verlag

WERNER SCHIFFAUER
Anthropologie als Kulturwissenschaft

KARL SCHLÖGEL
Kartenlesen, Augenarbeit

KARSTEN WEBER
Formen der Interdisziplinarität

Inhalt

239

261

285

VORWORT

Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten

Nachdenken über Kulturwissenschaften

I. Geisteswissenschaften heute

Die gegenwärtige Debatte, ob es eine „Kulturwissenschaft“ oder „Kulturwissenschaften“ im Plural geben sollte, geht eigentlich in das 19. Jahrhundert zurück, genauer: in die Geschichte des Untergangs der Hegelschen Philosophie. Konnte es nach Hegels System noch einmal eine Systematisierung der Wissenschaften geben? Als Hegels „Geist“ und sein spekulatives Verhältnis zur Empirie sich blamiert hatten, entwarf Wilhelm Dilthey den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“. Reste des Hegelschen Systemdenkens überlagerten eine Historisierung der Kantischen Erkenntnistheorie. „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denkfähigkeit.“¹ Dilthey fordert eine historische wie psychologische Beschäftigung mit dem „ganzen Menschen“. Hegels „Geist“ wiederum wurde anthropologisiert und psychologisiert – er objektiviert sich nun in der Dreiheit von Leben, Ausdruck und Verstehen. „So ist überall der Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen das eigene Verfahren, durch das die Menschheit als geisteswissenschaftlicher Gegenstand für uns da ist.“ Aus den Objektivationen des Geistes waren die „Objektivationen des Lebens“ geworden; in dieser Form hält Dilthey am Begriff des Geistes fest.² Der Lebensphilosophie verdanken wir die „Geisteswissenschaften“; wie ihre Parallelaktion, die neukantianischen „Kulturwissenschaften“ versuchten sie noch einmal einen einheitlichen Zusammenhang der Kultur im seelischen „Ausdruck“ oder im kulturellen „Wert“ herzustellen. Diese Konzepte zerbrachen kurz vor dem Ersten Weltkrieg.

Nach dem Kriege las man's anders. Zwar ist der Ausgangspunkt der „Philosophie der symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer noch der gleiche geblieben; auch hier wird die Kantische Kritik der Vernunft zur „Kritik der Kultur“, und die Hegelsche Logifizierung des kulturellen Zusammenhangs wird durch den Begriff

¹ „Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir allein an die Philosophie zu richten haben.“ Dilthey, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften, Bd. I, Stuttgart, Göttingen, 1966, S. XVIII.

² —, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 87 und S. 146 ff.