

Markus Verne

Ist Kultur Ästhetisch?

ARBEITSPAPIERE DES
INSTITUTS FÜR
ETHNOLOGIE
UND AFRIKASTUDIEN

WORKING PAPERS OF
THE DEPARTMENT OF
ANTHROPOLOGY AND
AFRICAN STUDIES



Herausgegeben von / The Working Papers are edited by:
 Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
 Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
 Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; <http://www.ifeas.uni-mainz.de>
<http://www.ifeas.uni-mainz.de/92.php>

Geschäftsführende Herausgeberin / Managing Editor: Konstanze N'Guessan (nguessan@uni-mainz.de)

Copyright remains with the author.

Zitierhinweis / Please cite as:

Verne, Markus (2019): Ist Kultur ästhetisch? Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 182.

Verne, Markus: Ist Kultur ästhetisch?

Zusammenfassung

In Folge der Kritik am „Essentialismus“ des ethnologischen Kulturkonzeptes wurde und wird Kultur in der Ethnologie heute wesentlich als soziale Praxis aufgefasst. Kultur wurde damit zur gestalteten „Kultur“ und damit zu etwas, das primär sozialen Zwecken dient und also im weitesten Sinn politischer Natur ist. Gegen diese kritische Position möchte ich im folgenden Beitrag versuchen, Kultur als etwas zu rehabilitieren, das nicht nur Austragungsort ihr vermeintlich übergeordneter Dynamiken ist, sondern das auch selbst gestaltende Kraft besitzt. Ich möchte also den Versuch unternehmen, „Kultur“ aus denjenigen Führungszeichen zu befreien, in denen sie zur Zeit verhandelt wird, wobei das Ziel sein muss, dabei nicht einfach wieder in überkommene und zu Recht kritisierte stereotype und dichotomisierende Verständnisse kultureller Andersheit zurückzufallen.

Um dieses Ziel zu verfolgen, setze ich an der essentialismuskritischen Position an und behaupte, dass diese die Kritik am essentialistischen Denken an sich mit der Kritik daran vermischt, auf welche Weise essentialisiert wird, wobei die ethnologische Kritik tatsächlich vorwiegend auf den zweiten Aspekt abzielt. In einem zweiten Schritt versuche ich dann, über das mögliche Wesen des Kulturellen nachzudenken, wobei ich auf Überlegungen aus der philosophischen Ästhetik und der „romantischen“ Ethnologie zurückgreife. Am Ende behaupte ich, dass die für die Ästhetik konstitutive Dialektik, die den ursprünglich nichtsprachlichen Gehalt ästhetischer Erfahrungen an die Notwendigkeit bindet, diesen Gehalt sprachlich-reflexiv zu vergegenwärtigen, sich auch für eine neue Auseinandersetzung mit Kultur (ohne Führungszeichen) fruchtbar machen lässt.

Abstract

As a result of ongoing criticism of culture's essentialist nature, culture is today basically understood as a social or political practice – as a means to an end, that is, not as an end in itself. In this contribution, I will try to re-establish an understanding of culture that, instead of being reduced to a space of social and political activity, also takes into account the constitutive role culture plays for how people understand and act in the world. In order to do so, I will first deal with the critique of essentialism in anthropology. I will argue that we need to make a difference between the critique of being essentialist per se and the critique of the ways in which we are being essentialist, with anthropology for the most part being concerned with the latter. In a second step, I will then rethink the nature of culture by drawing on aesthetic theory and anthropology's "Romantic" tradition. In the end, I will argue that the dialectical nature of aesthetic experience, which is based on the need to put into words an experience that is originally beyond words, constitutes a promising starting point to rethink both the nature of culture and ways in which anthropology might engage with it.

Autor:

Markus Verne ist Professor für Ethnologie mit Schwerpunkt Ästhetik am Institut für Ethnologie und Afrikastudien (ifeas), Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Email: verne@uni-mainz.de

Ethnologie, „Kultur“, Kultur¹

Stellen wir uns vor, ein Haus wird gebaut. Das Fundament ist längst gegossen, der Beton ausgehärtet, die Wände sind bis in den dritten Stock hochgemauert, mehr Stockwerke wird es nicht geben. Jetzt sind die Zimmerleute dran: Vor dem Bauplatz stapeln sich bereits die dicken, langen Balken, aus denen sie das Grundgerüst für das Dach herstellen werden, das die Dachdecker später dann decken werden. Am betreffenden Tag, morgens gegen halb acht, kommen die Zimmerleute auf die Baustelle, steigen aus ihrem Auto, streifen sich ihre Handschuhe über, gehen zu einem der Holzstapel und heben ein paar der dicken Balken an. Plötzlich sehen sie, ein Stück weiter hinten, eine Palette, auf der die Ziegelsteine liegen, die von den Mauerarbeiten übriggeblieben sind. Die Zimmerer sehen sich an, heben noch einmal einen der langen Balken, gehen dann aber hinüber zu dieser anderen Palette. Dort nimmt jeder einen Stein, vielleicht auch zwei, und mit diesen machen sie sich auf den Weg nach oben...

Dieses Bild, entnommen aus einem Universum, in dem Handeln direkte und unmittelbar erkennbare Folgen hat, soll dabei helfen, etwas zu verdeutlichen. Es soll verdeutlichen – pointiert, natürlich – wie die Ethnologie, insbesondere die deutschsprachige, sich seit nunmehr fast drei Jahrzehnten zu demjenigen Konzept verhält, das für sie als Fach zentral ist und das zu erhellen, meiner Meinung nach jedenfalls, bis heute eine ihrer vornehmsten Aufgaben ist. Und, was vielleicht noch wichtiger ist, es soll zugleich darauf verweisen, dass diese Weise, sich zu verhalten, Folgen hat. Von Anfang an hat die Ethnologie den Kulturbegriff ins Zentrum ihres Interesses gestellt und spätestens, seit sie wissenschaftliche Disziplin geworden ist, hat sie diesen Kulturbegriff – einen „erweiterten“ Kulturbegriff, der die spezifischen Ausgestaltungen sämtlicher menschlicher Vorstellungen und Handlungsweisen umfasst (Tylor 1871: 1) – inspiziert, seine unterschiedlichen Dimensionen analysiert und über seine Tragweiten bzw. Grenzen reflektiert. Dabei hat sie sich zusehends intensiv und am Ende beinahe ausschließlich mit den Problemen und Mängeln befasst, die diesem Kulturbegriff inhärent sind, um sich in der Folge anderen, scheinbar zugänglicheren Interpretationsweisen zuzuwenden, um menschliches Denken und Handeln weltweit zu begründen. Allen voran standen dabei diejenigen Lesarten, die wir, im weitesten Wortsinn, als „politische“ zu bezeichnen gelernt haben, in Anlehnung an das englische *politics*; Lesarten also, bei der wir kulturelle Praxis wesentlich vor dem Hintergrund sozialer, an spezifischen Interessen orientierter und damit immer auch machtförmiger Prozesse lesen. Auf Kultur beziehen wir uns dabei, wenn überhaupt, nur noch in Anführungszeichen – als etwas, das zwar existiert, aber nicht einfach so, sondern nur deshalb, weil es gemacht wird, und zwar

¹ Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine nur leicht überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung, die ich am 14.6.2018 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gehalten habe. Ich habe mich dazu entschlossen, den Vortragscharakter auch in der Veröffentlichung beizubehalten, nicht zuletzt, um damit das explorative Moment zu unterstreichen, das den hier entwickelten Gedanken zukommt. Einen ersten Entwurf habe ich zu Anlass meiner Habilitation im Mai 2016 an der Universität Bayreuth im vorgestellt. All denjenigen Bayreuther und Mainzer Kolleginnen und Kollegen, die mich ermutigt und mir durch Kommentare, Kritiken und ihre eigenen wissenschaftlichen Beiträge dabei geholfen haben, den hier nun veröffentlichten Zusammenhang so stringent in den Blick zu bekommen, wie es mir im Moment eben möglich ist, möchte ich an dieser Stelle von Herzen danken; allen voran Gerd Spittler, Kurt Beck, Georg Klute, Magnus Treiber und Matthias Krings. Großer Dank gebührt auch meiner Frau Julia Verne, die den Vortrag durch all seine Stadien begleitet und mir in zahllosen Gesprächen immer wieder dabei geholfen hat, meine Position kritisch zu reflektieren. All dieser Unterstützung zum Trotz liegt die Verantwortung für das Folgende natürlich trotzdem ausschließlich bei mir selbst.

zu Zwecken, die nicht in ihr selbst liegen; als Ware, Ressource, Strategie, Aushandlung, inszeniertes und immer neu zu inszenierendes *heritage*. Wir verstehen Kultur, anders gesagt, heute nicht mehr selbst als treibende Kraft – denn dann müssten wir sie, um ihrer habhaft zu werden, *an sich* charakterisieren, sie also unbegründet in ihrer spezifischen Ausgestaltung zu bestimmen versuchen, wodurch wir uns in gefährliche Nachbarschaft zu den Abgründen „essentialistischer“ Argumente begäben. Lieber verstehen wir Kultur als Konstrukt und damit als Praxis, die höheren Kräften dient. Kultur ist damit, letzten Endes, zu einem bloßen Mittel zum Zweck geworden, zu einem Instrument, das selbst „nichts mehr“ erklärt (Sökefeld 2001: 126), sondern nur mehr dazu dient – vielleicht auf eine spezifische, besonders effektvolle Weise – Interessen zu artikulieren und Zugehörigkeiten zu bestimmen. Jean und John Comaroff, selbst wichtige Wegbereiter dieses Verständnisses von Kultur, brachten vor ein paar Jahren diese Überbetonung des Politischen in gewohnt treffender Weise auf den Punkt:

Across the social sciences, treatments of cultural identity (...) orient overwhelmingly toward its political dimensions. Perhaps this is a corollary of the fact that constructivist perspectives, now in the ascendance, tend to take the assertion of any kind of collective consciousness to be, by nature, a political act; indeed the quintessential political act (...). Which is why politics and identity are so often coupled, discursively, as if each completes the other. And why, by extension, the economics, ethics, and aesthetics of ethnicity are almost invariably reduced to a politics (...). (Comaroff and Comaroff 2009: 43)

Wenn Zimmerleute statt langer Balken Backsteine ins Dachgeschoss tragen, ist das Problem, das dabei entsteht, evident: Ohne Gerüst gibt kein Dach, ohne Dach regnet es hinein, das Haus ist nicht bewohnbar. Im akademischen Zusammenhang sind die Folgen analoger Praxis in der Regel weniger dramatisch, auf den ersten Blick jedenfalls. Dennoch aber riskieren wir, das jedenfalls möchte ich an dieser Stelle behaupten, dass wir bei unseren Versuchen, die Welt zu erklären, oft daneben liegen, wenn wir Kultur nicht mehr auch aus sich selbst zu verstehen versuchen und uns stattdessen lediglich mit sozialen Praxen bzw. „politischen“ Erklärungen zufriedengeben. Wenn es Kultur auch ohne Führungszeichen gibt, so möchte ich sagen, dann sollten wir sie als solche auch untersuchen; nicht ausschließlich natürlich, um nicht hinter erreichte Diskussionsstände zurückzufallen und eine Einseitigkeit einfach wieder gegen eine andere, zu Recht überholte auszutauschen, aber eben doch auch. Die Gretchenfrage ist damit: Gibt es Kultur ohne Führungszeichen, oder gibt es sie tatsächlich nicht? Ist Kultur wirklich nur eine Form, in der bzw. durch die sich soziale Praxis manifestiert? Oder beschäftigen wir uns vielleicht nur deshalb nicht mit Kultur ohne Führungszeichen, weil wir nicht mehr wissen, wie – weil sie uns in theoretischer Hinsicht zu kompliziert und in politischer Hinsicht zu heikel geworden ist?

An diesem Punkt möchte ich eine klare und dem Anlass entsprechend deutlich pointierte These wagen, die, wie das pointierte Thesen so tun, zwar etwas zu einseitig fokussiert, dafür aber hoffentlich umso besser dabei hilft, ein bestimmtes Problem zu sehen, das man ansonsten nicht oder jedenfalls nicht auf dieselbe Weise in den Blick bekommen würde. Diese meine These ist dreigestuft und lautet, dass wir (1.) Kultur ohne Führungszeichen in Wahrheit gar nicht deshalb missachten, weil wir meinen, dass es Kultur tatsächlich nicht gäbe. Vielmehr tun wir dies, weil es uns (2.) zum einen einfach nicht gelingen will, das, was Kultur ausmacht, vernünftig zu fassen, und weil wir (3.) zum anderen die moralischen und

politischen Konsequenzen nicht tragen wollen, die aus den Arten und Weisen resultieren, auf die wir bislang versuchten, Kultur vernünftig zu fassen. Ich möchte also, in anderen Worten, behaupten, dass unser eigentliches Problem mit dem sogenannten Essentialismus im Grunde nicht wesentlich darin besteht, dass Kultur als Essenz konzipiert wird, als etwas also, das an sich, d.h. auch jenseits konkreter Verwendungszusammenhänge besteht. Vielmehr können wir uns – und das völlig zu Recht – nicht mit der immer viel zu pauschalen und eindimensionalen **Art und Weise** anfreunden, in der wir Kulturen ihrem Gehalt nach bestimmen. Es geht uns also, so meine Behauptung, bei unserem Unwohlsein mit Kultur ohne Anführungszeichen nicht primär darum, ob sie der sozialen Praxis denn nun tatsächlich vorausgeht oder nicht, auch wenn wir uns in der Regel an diesem Punkt aufhängen.² Vielmehr hadern wir in Wahrheit damit, dass wir Kultur, immer wenn wir sie zu bestimmen versuchen, grundsätzlich auf eine Weise konzipieren, die Menschen zu so etwas wie Robotern degradiert; zu Dingen also, die mit den anderen Robotern ihrer Kultur die Einstellungen teilen, im Gleichschritt mit ihnen klar bestimmbare Sets kultureller Regeln befolgen und gemeinsam habitualisierte Handlungsrepertoires umsetzen, anstatt all dies, so wie wir das von uns kennen (oder jedenfalls gern behaupten) kritisch zu reflektieren, kreativ auszudeuten und sich bewusst dazu zu verhalten. Genau auf dieses Moment, darauf also, dass es sich im Fall der Kultur ohne Anführungszeichen gar nicht wirklich um ein ontologisches Problem handelt, das den tatsächlichen Seinsstatus von Kultur betrifft, sondern um ein epistemologisches, das mit unserer Fähigkeit (oder eben Unfähigkeit) zu tun hat, Kultur ohne Anführungszeichen angemessen zu fassen, zielt eine Formulierung in meinem dreistufigen Argument ab, die vermutlich untergegangen ist, weil sie alltagssprachlich und nicht theoretisch verstanden wurde (das jedenfalls war, aus dramaturgischen Gründen, der Plan): die Formulierung nämlich, dass wir Kultur „vernünftig“ nicht zu fassen bekommen. Versteht man „vernünftig“ nämlich nicht alltagssprachlich, im Sinne von „es klappt eben nicht so richtig“, sondern nimmt es beim Wort, weist dies auf die Möglichkeit hin, dass unser Problem mit der Kultur ohne Anführungszeichen vielleicht mit dem Wesen unserer Vernunft zu tun haben könnte; darauf also, dass Kultur sich ihrer Form nach womöglich gegen einen vernunftgeleiteten, reflexivem begrifflichen Zugriff sträubt – und dass es sich hier also, unter Umständen, um ein ästhetisches Problem im philosophisch-erkenntnistheoretischen Sinn handelt.

Blickt man auf die Art und Weise, wie wir als Ethnolog*innen implizit über systematische Andersheit sprechen – darauf also, was wir tun, wenn wir über Kultur ohne Anführungszeichen sprechen, ohne sie dabei auch gleich als solche zu benennen – zeigt sich, dass die Andersheit der Anderen in der Ethnologie nach wie vor gegenwärtig ist. Auch wenn wir diese Andersheit aus der genannten Scheu nicht mehr auf den kulturellen Punkt zu bringen versuchen, gehen wir trotzdem nach wie vor davon aus, dass Menschen in unterschiedlichen Weltgegenden unterschiedliche Dinge tun – oder Dinge unterschiedlich tun – und dass es dabei in vielen Fällen keineswegs willkürlich zugeht. Wir verhalten uns auch entsprechend: Kommen wir z.B. in unseren Forschungsgegenden an, beginnen wir unmittelbar damit – teils vorsätzlich, teils unweigerlich – uns den lokalen Gepflogenheiten gemäß zu verhalten (oder dies jedenfalls zu versuchen): wir kleiden uns anders, begrüßen Leute anders, sprechen anders über Fahrpreise oder Gott, bringen feudalen Herrschern oder Verwaltungsleuten Geschenke, essen mit den Händen, blättern begeistert Fotoalben mit

² Für zwei charakteristische Beispiele aus dem deutschsprachigen Raum vgl. Meier und Schareika 2009, Lentz 2009 bzw. 2017.

Leuten durch, die wir alle nicht kennen, nicken zu politischen Positionen, die uns zu Hause innerhalb von Sekunden auf die Palme treiben würden und so weiter und so fort, je nach Gegend und Kontext. Bei aller Unschärfe und trotz der Differenzierungen, die soziale Stratifizierungen und räumliche Ambiguitäten uns heute in vielen Fällen auferlegen, unterstellen wir dabei doch nach wie vor die Existenz systematischer Unterschiede zwischen den Bewohnern verschiedener Weltgegenden, die die Art und Weise jedenfalls mitbestimmen, in der diese Bewohner ihre Welt sehen und in dieser Welt handeln. Und das heißt am Ende eben nichts anderes, als dass wir durchaus noch von der Existenz von etwas ausgehen, das sich als Kultur ohne Führungszeichen bezeichnen ließe. Trotzdem – die andere Seite – fühlen wir uns mit Sätzen überaus unwohl, die versuchen, die entsprechenden Verhaltensweisen und dazugehörigen Haltungen auf allgemeine Weise zu benennen und sie als Kennzeichen der betreffenden Weltgegend auf den Punkt zu bringen. Wir alle vermeiden heute Sätze, die „Andere“ kollektiv und pauschal mit spezifischen Einstellungen und Praxen in einen Zusammenhang bringen; keiner von uns würde heute mehr einfach so behaupten, dass man im westafrikanischen Hausaland mit klaren politischen Hierarchien eben besser zurechtkommt als mit demokratischen Entscheidungsprozessen, oder dass man im madagassischen Hochland ein Faible für sentimentale Musik hat – selbst dann nicht, wenn wir in solche Aussagen einen immer wieder gehörten *native's point of view* wiedergeben und wir uns im Feld selbst permanent an diesen oder vergleichbaren Axiomen orientieren.

Dieses Unwohlsein in Hinblick auf derartige Behauptungen hat viel damit zu tun, dass wir seit den 1990ern wissen – und nach wie vor großen Wert auf diese Erkenntnis legen – dass solche Behauptungen der Komplexität kultureller Praxis nicht Rechnung tragen und dass man solche Aussagen daher grundsätzlich differenzieren muss. Wir wissen heute, anders gesagt, um die grundsätzliche Kontextgebundenheit jeglicher kulturellen Praxis; außerdem wissen wir, dass Kultur situativ ausgedeutet wird, dass überall auf der Welt der eine nicht ist wie der andere, und dass es in der gelebten Praxis am Ende eben nie so ordentlich zugeht wie es derart allgemein formulierte Sätze unterstellen. Und um nun all denen nicht zu nahe zu treten, die wir mit solch allgemeinen Aussagen zu Unrecht über einen Kamm scheren und ihnen damit genau diejenige Individualität aberkennen würden, die wir für uns selbst beanspruchen, wollen wir solch pauschale Aussagen – und, wie gesagt: auch nicht völlig zu Unrecht – heute einfach nicht mehr hören.

Deshalb das Ganze nun sein zu lassen zu lassen und Kultur ohne Führungszeichen in unseren theoretischen Versuchen, die Welt zu verstehen, einfach nicht mehr zum Thema zu machen, bedeutet nun aber, um mein Eingangsbild noch einmal zu strapazieren, Steine an einen Ort zu tragen, an dem eigentlich dringend Balken gebraucht würden. Denn wenn ich mit meiner dreistufigen These Recht habe, heißt das ja, dass wir in dem Versuch, die Vielfalt menschlichen Denkens und Handelns weltweit zu verstehen, auf eine bestimmte, eben die kulturelle Dimension menschlichen Denkens und Handelns vorsätzlich verzichten. Und das tun wir nicht, weil wir grundsätzlich der Meinung wären, sie sei unerheblich, sondern weil uns einfach nicht gelingen will, auf eine Weise über diese kulturelle Dimension zu sprechen, die unseren empirischen Einsichten gerecht wird und unsere moralischen Überzeugungen angemessen widerspiegelt. Und dies wiederum bedeutet am Ende, dass unsere Versuche, die Welt zu erklären, zu kurz greifen, wenn sie Kultur ohne Führungszeichen außer Acht lassen und für das Erklären menschlicher Äußerungen stattdessen lieber an Aspekten sozialer Praxis ansetzen – an gesellschaftlichen Prozessen also, die sich aus der mehr oder weniger strategischen Interaktion von Individuen und Gruppen ergeben: eben weil sie die

kulturelle Gebundenheit dieser sozialen Praxen selbst nicht in der eigentlich notwendigen Weise mitberücksichtigen.

Weil ich also meine, dass Kultur auch ohne Führungszeichen nicht nur existiert, sondern für das menschliche Denken und Handeln durchaus eine wichtige Rolle spielt – eine Rolle, die sie dann natürlich auch für alle Versuche spielen muss, dieses Denken und Handeln zu verstehen – sollten wir nach meiner Meinung die Flinte auch nicht ins Korn werfen und auf „Kultur“ als umfassendes Erklärungskonzept einfach verzichten, wie Chris Hann dies in einem Artikel von 2007 ketzerisch vorschlägt – unter Verwendung eines selbst für den ironischen Modus sehr einfachen Kulturbegriffs (Hann 2007). Und wir sollten auch nicht, wie Carola Lentz dies in ihren ebenfalls kritischen Auseinandersetzungen fordert, Kultur lediglich als Prozess der Aushandlung verstehen – auch wenn über das, was Kultur in konkreten Fällen ausmacht, natürlich immer auch verhandelt wird (Lentz 2009, 2017)³. Wir sollten allerdings auch nicht, wie Christoph Brumann das in Reaktion auf Abu-Lughods Überlegungen eines *writing against culture* forderte, Kultur aus pragmatischen Gründen beibehalten, weil ein, wie der Untertitel seines Aufsatzes sagt, „erfolgreiches Konzept nicht verworfen werden sollte“ (Brumann 1999). Stattdessen schlage ich vor, an einem anderen Punkt anzusetzen, und zwar an der oben bereits formulierten Behauptung, dass wir Kultur „vernünftig“ nicht zu fassen kriegen; an der Tatsache, in anderen Worten, dass wir Kultur grundsätzlich als etwas zu verstehen versuchen, das vernunftkonform ist, das also systematisch und regelförmig ist und sich daher in Begriffen und Sätzen repräsentieren lässt. Die Ethnologie sollte, meine ich, den Fehdehandschuh wieder aufnehmen, den sie sich selbst vor die Füße geschmissen hat, und den erneuten Versuch unternehmen, sich mit Kultur auch wieder ohne winkende Zeigefinger zu beschäftigen – auch wenn die Gefahr droht, dass man dies auf „kritischer“ Seite vorschnell als Rückfall in vorkritische Zeiten versteht.⁴

Zumindest in Hinblick auf die epistemologischen Fragen können uns in diesem Projekt, wie ich meine, Überlegungen zu Kultur und Ästhetik helfen. Mit Ästhetik meine ich dabei nicht eine irgendwie geartete Auseinandersetzung mit dem Schönen und Guten in der Kunst; mit „Ästhetik“ meine ich vielmehr denjenigen Diskussionszusammenhang, der sich mit dem Wesen sinnlicher Erkenntnis und seinem Verhältnis zu reflexiv-kritischen, begrifflichen, vernunftförmigen Erkenntnisweisen befasst. Deren Prinzipien wurden, jedenfalls in ihrer modernen Form, um 1750 von Alexander Gottlieb Baumgarten in seinem Werk „*Aesthetica*“ niedergelegt (Baumgarten 1750/58); von dort führt eine Spur über Kant, Schiller, Herder,

³ In ihrer überarbeiteten und weiterentwickelten Version ihrer Auseinandersetzung mit dem ethnologischen Kulturkonzept erweitert Carola Lentz ihre klar kulturskeptische Auffassung von 2009 um die Forderung, ein Verständnis von Kultur zu entwickeln, „that goes beyond the making and unmaking of distinctions“ (2017: 200); Hintergrund dieser Passage ist dabei der Versuch einer kritischen Abgrenzung zu Appadurais Überlegungen. Allerdings tritt dieser Aspekt gleich wieder in den Hintergrund, so dass sie nur zwei Seiten später resümieren kann, die Aufgabe der Ethnologie sei „not so much to study culture(s), but rather to analyse historically and geographically field-specific practices of differentiation, of making and unmaking differences“ (Lentz 2017: 202). Die zuvor aufgeworfene Frage nach dem „beyond“ bleibt dabei leider unbeantwortet.

⁴ Ein Beispiel für diese Gefahr liefern entsprechende Diskussion um die „neue Ontologie“ und ihre Versuche, radikal anderes Denken und Handeln wieder ins Zentrum des ethnologischen Tuns zu stellen. Auch hier rückt die – bei der „unbedingten“ Beschreibung von Andersheit ja grundsätzlich notwendige – Verdinglichung bzw. eben Essentialisierung des Beschriebenen immer wieder ins Zentrum der Kritik (vgl. z.B. Bessire und Bond: „In reference to those critical predecessors who are often erased from the intellectual genealogies of self-proclaimed ontologists—such as Frantz Fanon, Hannah Arendt, Raymond Williams, Judith Butler, and Michel Foucault—we suggest that the figure of the ontological may itself operate as a mode for reifying the very effects it claims to overturn.“; 2014: 441)

Hegel und Adorno bis hin zu den aktuellen Ästhetiken zum Beispiel Wolfgang Welschs, Martin Seels, Albrecht Wellmers oder Gernot Böhmes.

Ästhetik als sinnliche Form von Erkenntnis

In ihrem Kern besagt diese Theorie der ästhetischen Erkenntnis zunächst einmal, dass es sich bei sinnlichem Erleben tatsächlich um eine Form von Erkenntnis handelt. Sinnlichkeit ist also nicht nur ein emotionales Phänomen, bei dem man, zum Beispiel im Bereich des Klanglichen, etwas als heiter oder traurig, als ruhig, heroisch oder aggressiv empfinden und durch diesen jeweiligen emotionalen Gehalt affiziert werden kann. Vielmehr geht es hier, so die Behauptung, tatsächlich um eine alternative Epistemologie: Auch im Modus des Sinnlichen machen wir uns ein Bild von der Welt und setzen uns mit ihrem Wesen auseinander. Und, was sich als „existentielles“ Moment dieser sinnlichen Philosophie bezeichnen ließe, wir lernen dabei nicht nur etwas darüber, wie diese Welt funktioniert, sondern auch etwas über uns in dieser Welt; der Musikästhetiker Albrecht Wellmer spricht deshalb an diesem Punkt, sehr treffend wie ich meine, vom Selbst- und Weltbezug ästhetischer Erfahrung (Wellmer 2006, 2009:107). Wenn sich also – ein Beispiel aus meiner Forschung über populäre Musik in Madagaskar – ein Heavy Metal-Fan in Antananarivo ein Paar Kopfhörer aufsetzt, sich vor eine Bühne stellt oder selbst zur Gitarre greift, dann erfährt er in diesen Momenten nicht nur Aggression und Wut oder, je nach Genre, Pathos oder Verzweiflung; und er erfährt auch nicht nur ein Gefühl der Identifikation mit einer spezifischen Gemeinschaft – die soziologistische Reduktion, die gerade im Zusammenhang mit populärer Musik viel zu häufig als theoretischer Shortcut dient. Vielmehr erfährt er in diesen Klängen, emotional flankiert, etwas sehr Fundamentales über sich, über die Welt, und über sich in dieser Welt. Was genau es ist, das er da erfährt, lässt sich so einfach nicht sagen, aus Gründen, auf die wir gleich noch zu sprechen kommen werden. Geht man jedoch davon aus, dass die Art und Weise, wie diese Musik erfahren wird, bei aller Subjektivität und kultureller Gebundenheit nicht vollkommen unabhängig vom klanglichen Ereignis selbst ist – was die zur Zeit enorm anwachsende wissenschaftliche Literatur zur Globalisierung von Heavy Metal jedenfalls nahelegt (vgl. z.B. Wallach, Berger und Green 2011) – hat diese spezifische Klangerfahrung wohl viel mit einem Interesse daran zu tun, die oft sehr tiefen Abgründe ästhetisch auszuloten, die sich hinter den schönen Fassaden gesellschaftlicher Normalität auftun.

Diese ästhetische Form von Einsicht in sich und die Welt, die Baumgarten als die „untern Erkenntnisvermögen“ bezeichnet – in Abgrenzung zur „oberen“, d.h. der vernunfthaften, begrifflichen, reflexiven, systematischen Erkenntnis – diese ästhetische Form von Einsicht hat nun einen durchaus eigenen Charakter. Denn anders als die reflexive Erkenntnis, die sich die Welt im Moment des Erkennens dem begrifflichen oder jedenfalls kognitiven Instrumentarium gemäß zurechtet, mit dem sie sie erkennt – die Welt also, im heutigen Jargon, „konstruiert“ – ist die ästhetische Erkenntnis nach Baumgarten dazu in der Lage, Phänomene in ihrer tatsächlichen, „materialen“ Gestalt zu erfassen. Sie erkennt die Welt also so, wie sie sich uns tatsächlich darbietet, in ihrer Komplexität, Widersprüchlichkeit und ihrer je situativen Besonderheit. Die sinnliche Erkenntnis trägt damit, in Baumgartens Worten, mehr „metaphysische Wahrheit“ in sich als ihr begrifflich-vernünftiges Gegenstück und ist letztlich damit der Objektivität näher – „*verissimi*“ – als diese (Baumgarten 1983 [1750/58]: §§ 440, 441). Die logisch notwendige, aber enttäuschende Pointe dieses erkenntnistheoretischen

Erfolges ist allerdings leider, dass sich die ästhetische Erkenntnis durch eben diese sinnliche, antibegriffliche Gestalt dem reflexiven Zugriff, der auf begriffliches Denken ja angewiesen ist, strukturell entzieht. Ästhetische Erkenntnis lässt sich nicht in Worte packen – jedenfalls nicht, ohne dabei mehr oder weniger großen Schaden zu leiden:

Durch Allgemeinbegriffe erwächst (...) im Geist der Gebildeten eine durchaus vollkommene, oft schöne und auch im engeren Sinn logische Wahrheit. Und doch stellt sich die Frage, ob die metaphysische Wahrheit diesem Allgemeinbegriff äquivalent sei (...). Ich wenigstens glaube, es müsste den Philosophen völlig klar sein, dass nur mit einem großen und bedeutenden Verlust an materialer Vollkommenheit all das hat erkaufte werden müssen, was in der Erkenntnis und in der logischen Wahrheit an besonderer formaler Vollkommenheit enthalten ist. Denn was bedeutet die Abstraktion anderes als einen Verlust? (Baumgarten 1983 [1750], *Aesthetica*, § 560).

Sprache, das ist hier gemeint, bringt Erfahrenes auf den Begriff. Dabei sieht sie notwendig von der Vielschichtigkeit, Komplexität und situativen Einmaligkeit der ästhetischen Welterfahrung ab und reduziert sie stattdessen auf denjenigen abstrakten Ausschnitt, den der entsprechende Begriff eben benennt. Weil dieses dann gegebene, begrifflich-reflexive Wissen das Chaotische des tatsächlich Erlebten systematisiert und ordnet, ist es in formaler Hinsicht schön – oder kann es jedenfalls sein. Es ist dies aber die Schönheit des menschlichen Geistes, eine Schönheit also, die sich aus dem Wesen unseres Denkens speist, und nicht diejenige der Welt, von der sich die Sprache, eben weil sie immer schon abstrahiert und verallgemeinert, notwendigerweise entfernt. Ein Grundproblem, das im Übrigen auch dort gilt, wo sich das Denken nicht an die Gesetze des westlich-rationalen Denkens hält, weil es seinen Ort im Wesen der Sprache und der Reflexion selbst hat.

Auf der anderen Seite – und das ist wie gesagt die eigentlich Pointe dieses Gedankenzusammenhangs, durch den die Ästhetik dann auch andere Schwerpunkte setzt als beispielsweise die Phänomenologie, mit der sie ihr Interesse am Nichtsprachlichen ja grundsätzliches teilt⁵ – auf der anderen Seite also muss die ästhetische Erkenntnis doch auch sprachlich gefasst werden, selbst wenn man sie eigentlich gar nicht sprachlich fassen kann: und zwar weil sie nur als reflektierte Erfahrung dem Strom der Zeit entrissen werden kann. Soll eine ästhetische Erfahrung mehr sein und werden als ein situatives Erleben, das unauflöslich an den Moment seines unmittelbaren Erlebt-Werdens gebunden bleibt, muss sie sprachlich vergegenwärtigt werden – auch wenn sie dabei notwendigerweise zu etwas wird, was sie vorher gar nicht war. Auf dieses Moment des Müssens ohne zu können zielt Adornos berühmtes Feen-Gleichnis aus der „Ästhetischen Theorie“ von 1970 ab; und auch wenn es ihm an dieser Stelle eigentlich um die Erfahrung von Kunstwerken geht, so gilt das Prinzip, das er hier beschreibt, doch für die sinnliche Erkenntnis überhaupt:

Die Werke sprechen wie Feen in Märchen: Du willst das Unbedingte, es soll dir werden, aber unkenntlich. Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis welche Kunst ist hat es, aber als ein ihr Inkommensurables. (Adorno 1995[1970]: 191)

⁵ Für die deutschsprachige Ethnologie vgl. z.B. Till Förster und dessen Anliegen, der „vorprädikativen“ Erkenntnis den ihr angemessenen Platz in der ethnologischen Wissensbildung zuzugestehen (Förster 2000, 2015).

Hier die ästhetische Einsicht in die eigentliche, tatsächliche, vollkommene, objektive, unbedingte Wahrheit, unauflöslich gebunden an den Moment des Erkennens selbst; dort die reflexive, sprachliche und ordnende Vernunft, die außerstande ist, diese Wahrheit abzubilden, die sie strukturell verzerrt, indem sie sie der Funktionsweise unseres Denkens unterordnet, und ohne die man dennoch noch nicht einmal versuchen kann, sich dessen zu versichern, was man da ästhetisch erfahren und erlebt hat: So lässt sich der dialektische Kern der Ästhetik als einer Form von Erkenntnis zusammenfassen. Und dieser doppelte Zugang kann uns nun, so möchte ich jedenfalls behaupten, Modell dafür sein, Kultur neu als etwas zu fassen, das sich nicht in sozialer Praxis erschöpft, sondern das auch eine Substanz in sich selbst trägt, ohne dabei notwendig auf ein, dem gängigen Sprachgebrauch entsprechend, essentialistisches Kulturverständnis zurückzufallen. Die Fähigkeit der ästhetisch-sinnlichen Erkenntnis, die Welt in ihrem materialen Zustand wahrnehmen zu können, würde sich dabei in die Möglichkeit übersetzen, dem Wesen von Kultur sinnlich tatsächlich nahe zu kommen; ein Moment, das wir in unserem methodischen Kult der Teilnahme an dem, was wir untersuchen, im Grunde ja immer schon beschwören. Der Versuch, die Resultate dieses sinnlichen Momentes unserer Datenerhebung anschließend in Sprache zu übersetzen – der Versuch also, ethnographisch zu schreiben, sei es beim Kritzeln ins Tagebuch oder beim Verfassen einer Monographie – wäre dann der zwingend notwendige, aber strukturell unzureichende Schritt, mit dieser ganzheitlichen Erkenntnis von Kultur vernunftthaft-kritisch umzugehen – eben weil Sprache diese nichtsprachliche Erkenntnis notwendig in einen Bereich transformiert, der ihrem Wesen nicht adäquat ist. Kultur spräche, so gesehen, auf dieselbe Weise zu uns wie ein Musikstück oder ein Gemälde: auf eine nichtbegriffliche, ganzheitliche (oder sinnliche, leibliche, atmosphärische, auratische), eben ästhetische Art und Weise. Wobei dieses Angesprochen-Werden durch die Kultur mit der Zeit dazu führt, dass wir ein Gespür (!) für den betreffenden kulturellen Zusammenhang entwickeln; ein Gespür, das uns tatsächlich ja auch bekannt ist und das uns zum Beispiel gestattet, uns gegen Ende unserer Feldforschungen auf eine Art und Weise zu verhalten, die nicht mehr, jedenfalls nicht mehr so oft, in Peinlichkeiten, Missverständnissen oder Spannungen resultiert. Trotzdem heißt dies eben nicht auch gleich, dass wir diese unsere ästhetischen Einsichten in das Wesen der anderen Kultur nun auch gleich gut artikulieren könnten. Das können wir aber nicht deshalb nicht, weil wir solche Einsichten nicht hätten – oder weil es da gar nichts gäbe, in das man Einsicht haben könnte – sondern weil sich ästhetische Einsichten eben strukturell gegen die Versuche ihrer Versprachlichung sperren; weil Worte aufgrund ihrer abstrakten Natur immer schon zu schematisch sind, um unsere Erfahrungen, und damit am Ende auch das Wesen eines kulturellen Zusammenhanges, tatsächlich auch angemessen abbilden zu können.

Ästhetik, Kultur, Romantische Ethnologie

Ein solcherart ästhetisches Verständnis von Kultur, bei der die Einsicht in das Wesen der Anderen von nicht-vernunftthaft und nichtsprachlicher Gestalt ist, mag esoterisch, übertrieben und philosophisch-weltfremd erscheinen. Es ist der Ethnologie allerdings keineswegs fremd, vielmehr begleitet es sie seit ihren Anfängen. Macht man sich auf die Suche nach dieser „ästhetischen“ Tradition der Ethnologie, lassen sich viele Spuren finden, nicht zuletzt aufgrund der großen Bedeutung, die romantischen Motiven in unserem Fach

grundsätzlich zukommt.⁶ Versteht man unter Ethnologie an dieser Stelle eine institutionalisierte wissenschaftliche Disziplin, und schließt man die deutsche Völkerkunde dabei nicht aus, ragt ein Buch allerdings in besonderer Weise heraus, das selbst gar nicht Teil des ethnologischen Kanons ist: Der Bestseller „Der Untergang des Abendlandes“ nämlich, verfasst von dem Privatgelehrten Oswald Spengler und veröffentlicht zum ersten Mal im Jahr 1917. In diesem Buch entwickelt Spengler eine Weltgeschichte ganz eigener Art. Inspiriert wesentlich von Goethes Werk und insbesondere von dessen Fähigkeit, in der Erscheinung einer Sache immer auch gleich ihr Werden und damit ihre fundamentale Geschichtlichkeit zu erblicken (Spengler 2006[1917/1923]: 129f.), konzipiert er seine Weltgeschichte nicht wie gewohnt als lineare Chronologie, sondern als Abfolge „schicksalhafter“ Gestaltungen; als Prozess also, in dem sich spezifische Ideen historisch ausprägen, um dann wieder zu vergehen. Spengler versteht Geschichte dabei wesentlich aus Perspektive der Kultur – als derjenigen Form, die den jeweiligen historischen Gestaltungen zukommt – wobei er Kultur wiederum historisch denkt: als Prozess nämlich, in dem kulturelle Gestaltungen in einem mehrere Jahrhunderte andauernden, zwingenden Zyklus zuerst entstehen, sich dann ausprägen, Zivilisationen bilden und schließlich wieder zerfallen. Ungewöhnlich ist, dass dabei das Stadium der Zivilisation nicht den kulturellen Höhepunkt darstellt, sondern vielmehr den Anfang vom Ende: denn durch ihre fortschreitende Bürokratisierung und Funktionalisierung erstickt die „Zivilisation“ diejenigen Ideen, die das Entstehen der kulturellen Gestaltung, die sie zu organisieren scheint, dereinst beförderten (Spengler 2006[1917/1923]: 142-145).

Parallel zu dieser Form der Weltgeschichtsschreibung, die auf die Struktur des historischen Prozesses blickt, propagiert Spengler, und das ist für mich an dieser Stelle vor allen Dingen bedeutsam, auch denjenigen wissenschaftlichen Zugang, der eine solche „Strukturlehre der Geschichte“ (Spengler 2006[1917/1923]: 147) nach seiner Meinung überhaupt erst ermöglicht. Entscheidend für diesen Zugang ist dabei – und das ist selbst bereits „romantisch“ gedacht – eine spezifische Haltung dem Geschichtlichen gegenüber, ohne die man nach Spenglers Verständnis schlicht nicht dazu in der Lage ist, den eigentlichen Gehalt des Geschichtlichen zu fassen. Nur mit der notwendigen Haltung kann es gelingen, dass Menschheitsgeschichte sich nicht im Beschreiben einer „trivial fortlaufenden“ Oberfläche erschöpft, sondern stattdessen nach den „Gestalten“ fahndet, durch die das historisch werdende Wesenhaft bestimmt ist und in denen Geschichte also zu Tage tritt (Spengler 2006[1917/1923]: 140f.). Diese Haltung, die er „geschichtliche“ Haltung nennt, bestimmt auch Spengler dialektisch, wie Baumgarten vor und Adorno nach ihm; hier nun, indem er sie derjenigen Haltung gegenüberstellt, die die Welt als „Natur“ erkennt und beschreibt (Spengler 2006[1917/1923]: 127-130). Anliegen der geschichtlichen Haltung ist dabei, einen historischen Zusammenhang in seiner jeweiligen Ganzheit zu verstehen und sich in diesen „organischen“ Gesamtzusammenhang hineinzufinden – die kulturelle Gestalt des historischen Gebildes also „zu schauen“ bzw. „in seiner Bedeutung zu fühlen“, wie er in Anlehnung an die phänomenologischen und hermeneutischen Terminologien seiner Zeit formuliert (Spengler 2006[1917/1923]: 137). Das „naturhafte Denken“ auf der anderen Seite versteht entsprechende Gestaltungen dagegen gerade nicht in ihrer umfassenden Prozesshaftigkeit, sondern nur mehr aus Sicht „des Gewordenen“, als schlichte Gegebenheit also, die es nun in seine Bestandteile zergliedert, um nach den kausalen Beziehungen zwischen eben diesen

⁶ Stocking 1996; für eine kurze, aber sehr treffende Charakterisierung des „aesthetic mode“, der dieser Richtung zugrunde liegt, vgl. Clifford 1983: 129-130.

Bestanteilen zu fragen – was erst dadurch möglich wird, dass es diese Bestandteile nun nicht mehr als Teile eines übergeordneten, organisierenden Ganzen versteht. (Spengler 2006[1917/1923]: 128-129, 131).

Spenglers Pointe ist nun an dieser Stelle – und spätestens hier betreten wir wieder aus der Ästhetik vertrautes Terrain – dass beide Haltungen, die „geschichtliche“ und die „naturhafte“, sich zwar zueinander verhalten, jedoch niemals ineinander überführt werden können: zum einen, weil sie verschiedene „Formensprachen“ repräsentieren, die sich, in Spenglers Worten, „beide einander wohl überlagern und verwirren, sich aber niemals zur inneren Einheit verbinden“ können (Spengler 2006[1917/1923]: 134), zum zweiten aber auch, weil sie durch verschiedene Erkenntnisinteressen getrieben sind, die Spengler in unvereinbaren Persönlichkeiten verankert: „Der Tatsachenmensch und der Dichter“, so schreibt er in einem seiner berühmtesten, Zitate, „werden sich nie verstehen.“ (Spengler 2006[1917/1923]: 132). Trotz dieser Polarisierung sind die beiden „Formensprachen“, die geschichtliche und die naturhafte, auch bei Spengler dringend aufeinander angewiesen. Denn:

„So sehr Werden und Gewordnes Gegensätze sind, so sicher ist in jeder Art von Verstehen beides vorhanden. Geschichte erlebt, wer beides als werdend, als sich vollendend anschaut; Natur erkennt, wer beides als geworden, als vollendet zergliedert.“ (Spengler 2006[1917/1923]: 130)

Auch hier findet sich also wieder die Auflösung der Ästhetiker: zwei grundsätzlich verschiedene Erkenntnisformen gehen zwar strukturell nicht ineinander auf – stehen sich also, in Adornos Worten, „inkommensurabel“ gegenüber (Adorno 1995[1970]: 191) – sind aber dennoch beide unabdingbar für den Erkenntnisprozess im Ganzen. Wobei sich auch für Spengler die „räumliche“, also im engeren Sinne wissenschaftliche Erkenntnis durch ihren zergliedernden Blick notwendig von der tatsächlichen, komplexen, „organischen“ Verwobenheit der wirklichen Welt entfernt. Bei Spengler selbst klingt dies allerdings deutlich poetischer:

„Geschichte und Natur stehen *in uns* einander gegenüber wie *Leben* und *Tod*, wie die *ewig werdende Zeit* und der *ewig gewordene Raum*. Im Wachsein ringen Werden und Gewordnes um den Vorrang im Weltbilde. Die höchste und reifste Form beider Arten der Betrachtung (...) erscheint für die antike Seele im Gegensatz von Plato und Aristoteles, für die abendländische in dem von Goethe und Kant: die reine Physiognomie der Welt, erschaut von der Seele eines ewigen Kindes, und die reine Systematik, erkannt vom Verstand eines ewigen Greises.“ (Spengler 2006[1917/1923]: 207; Hervorh. i.Orig.)

Spätestens an dieser Stelle hört man nun auch, dass neben Goethe auch Nietzsche von spezieller Bedeutung für diese Art des Denkens ist, wie Spengler in seinem „Vorwort zur 33.-47. Auflage (Neubearbeitung)“ selbst schreibt (Spengler 2006[1923]: IX). Nicht nur dessen Gegensatz von apollinischer und dionysischer, bildhafter und rauschhafter Haltung zur Welt, den Nietzsche bereits in seinem Frühwerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ beschreibt (Nietzsche 1988[1872]: 9-156) spielt dabei eine Rolle. Es geht auch um seine Antworten auf die Frage, wie es zu diesen beiden Positionen kommt, worin sie ihren Ursprung haben und ob bzw. wie sie in praktischer Hinsicht – in Hinblick also auf die

Notwendigkeiten, die das Leben an diese widersprüchliche Konzeption stellt – zueinander in ein Verhältnis gebracht werden können. Wobei bei Nietzsche, trotz aller Resignation und dazugehörigem Sarkasmus, immer doch auch die Hoffnung durchscheint, dass es einen Weg gibt, die „kindliche“ Einsicht in das ewige Werden – und in die Möglichkeiten, die diese Einsicht bietet – zurückzugewinnen und auf diese Weise die lähmende Fantasielosigkeit der „angeborenen Grauhaarigkeit“ zu überwinden (Nietzsche 1988[1874]: 303-305; vgl. auch Nietzsche 1993[1883]: 29-31). Bei Spengler ist der Untergang Vorbedingung des Neuanfangs.

Auch wenn uns heute, wie gesagt, sowohl diese Art, sich auszudrücken, als auch die in dieser Sprache formulierten Gedanken überholt und esoterisch vorkommen mögen – zu seiner Zeit fand Spenglers Buch reißenden Absatz. Und es hatte weitreichende Folgen, nicht zuletzt für die ethnologische Theorienbildung. Zunächst, natürlich, der deutschsprachigen: Viele der Spengler'schen Gedanken finden sich in Frobenius' Kulturmorphologie wieder, wie er sie in seiner Schrift „Paideuma“ von 1921 skizziert hat und wie sie, vor allem durch seinen Schüler A.E. Jensen und dessen zutiefst funktionalismuskritisches Insistieren auf Kultur als „Ausdruck“, bis in die Jahrzehnte nach dem II. WK hineinwirkten (Frobenius 1953[1921], Jensen 1951). Frobenius' Geistesverwandtschaft mit Spengler – beide zitieren einander⁷ – wird spürbar, wenn er beispielweise schreibt, dass „... das Kulturleben (...) seiner Natur entsprechend lediglich der lebendigen Intuition zugänglich [ist]“ (Frobenius 1953[1921]: 12), wobei diese „lebendige Intuition“ bei ihm in Gegensatz zum „Mechanismus“ der nach Gesetzen suchenden Wissenschaften tritt (Frobenius 1953[1921]: 12-14). Oder wenn er konstatiert, ebenfalls ganz im Spengler'schen Stil, dass es „weder eine absolut mechanistische, noch eine absolut intuitive Weltauffassung geben kann“, sondern dass es sich immer nur um das „Vorwiegen der einen oder anderen Anschauungstendenz“ handeln kann (Frobenius 1953[1921]: 13). Allerdings hinterließ Spengler's Buch nicht nur in der deutschsprachigen, sondern auch in der US-amerikanischen Ethnologie nachhaltige Spuren, was vielleicht noch interessanter und jedenfalls weitreichender ist – sowohl aufgrund des deutlichen Bruchs, den wir bis heute zu unserer eigenen, ja tatsächlich überaus ambivalenten Theorietradition kultivieren, als auch wegen der besonderen Bedeutung der amerikanischen Kulturanthropologie für unser Fach überhaupt. Jedenfalls bezieht sich auch Ruth Benedict, Ethnologin, Boas-Schülerin und Verfasserin von Gedichten an einem der zentralen Orte klassisch-ethnologischer Kulturdiskussion auf Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ – in der Einleitung nämlich zu ihrem Bestseller „Patterns of Culture“ von 1935 (Benedict 1935: 1-40). Dort schmiedet sie aus dem Boas'schen Kulturrelativismus dasjenige zutiefst politische Programm, das der Ethnologie lange Jahrzehnte als Identitätsstifterin diente und auf das wir uns bis heute gern beziehen, wenn wir das ethnologische Unterfangen in seinem Kern zu skizzieren versuchen, weil wir das dort entwickelte, radikal anti-universalistische und anti-eurozentrische Anliegen nach wie vor unterschreiben. In dieser Einleitung also setzt Benedict sich gleich auf mehreren Seiten mit Spenglers Gegensatz von „apollinischem“ und „faustischem“ Weltbewusstsein auseinander, wie er die oben skizzierten Haltungen zur Welt, die geschichtliche und die naturorientierte,

⁷ Frobenius (1921: 15-16, 99-100); sein Anliegen ist dabei, die „primitiven Erscheinungen“, die für Spengler „nur ein Chaos“ seien, in den kulturmorphologischen Gesamtzusammenhang einzubeziehen und auf diese Weise das Moment der „Geburt des Dämonischen“ freizulegen, das Spengler durch seine Auslassung verschlossen bleiben musste (1921: 1009. Spengler zitiert Frobenius' Paideuma in der 1923 überarbeiteten Fassung seines 1918 erst erschienenen Werkes, allerdings führt er ihn nur ergänzend an (in den Fußnoten – und dort mit falscher Seitenzahl: Frobenius' Reflexionen über das „Höhlengefühl“ finden sich nicht auf Seite 92, sondern auf Seite 86; Spengler 2006[1923]: 236, 593).

letzten Endes benennt; kein anderer Kulturtheoretiker bekommt von ihr auch nur annähernd denselben Platz eingeräumt (Benedict 1935: 37-40). Mehr noch: Ruth Benedict legitimiert die „philosophische“ Bedeutung ihres gesamten ethnographischen Anliegens eben dadurch, dass sie von Spenglers fundamentalen Formen des Weltverstehens ausgeht und sie nun aber dort untersuchen möchte, wo sie sich tatsächlich auch empirisch untersuchen lassen. Indem Spengler sich nämlich aufgrund der bestehenden Quellenlage auf die großen Zivilisationen und ihre Ideologien konzentriert, verwechsle er, so Benedicts Kritik, die Denker und Dichter eines Volkes mit diesem Volke selbst; sie hingegen könne, was dem Anspruch seiner Theorie weit besser entgegenkäme, in „primitiven Zivilisationen“ forschen, in denen das bestehende Weltbewusstsein tatsächlich auch von allen geteilt würde (Benedict 1934: 39). In der Folge spielt der Spengler'sche Gegensatz in ihrem Werk denn auch eine zentrale Rolle, auch wenn er dort, bekanntermaßen, in Nietzsches Terminologie als Gegensatz von apollinischem und dionysischem Weltbild auftaucht, das sie bei den Pueblo-Indianern Neu-Mexikos (Benedict 1934: 57-129) bzw. den Kwakiutl der kanadischen Nordwestküste (Benedict 1934: 173-222) prototypisch realisiert sieht. Auch Boas selbst sieht den geistigen Ursprung von Ruth Benedicts Werk übrigens deutlich in der deutschen Romantik; nicht umsonst charakterisiert er den Band in seinem Vorwort mit Hilfe eines wissenschaftskritischen Goethe-Zitates:

Wer will was lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider⁸ nur das geistige Band.
(Boas in Benedict 1934: ix)

Während sich der Relativismus als wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Position innerhalb der Ethnologie in den folgenden Jahrzehnten weitgehend durchsetzte – szientistischen Gegenbewegungen zum Trotz – wurde der fundamental wissenschaftskritische Versuch, das „Organische“ einer Kultur jenseits unseres „Tatsachensinnes“ durch „Anschauen“ oder „Erfühlen“ zu fassen (Spengler 2006[1917/1923]: 137) zunehmend durch objektivierende Verfahren ersetzt. Der berühmteste Ort, an dem dies explizit geschieht, ist dabei zweifelsohne Clifford Geertz' Aufsatz „Dichte Beschreibung“ von 1973. Hier macht sich Geertz, wie es nun einmal seine Art ist, über all diejenigen Positionen lustig, die die Ethnologie – seine Worte – als „eine Art Telepathie“ verstehen (Geertz 1991 [1973]: 21). Zwar geht es ihm in dieser Kritik wesentlich um den methodischen Zugang; auch er propagiert, im Anschluss an Wittgenstein, das „uns in sie finden“ als zentrales Ziel der Ethnologie (Geertz 1991[1973]: 20). Dennoch löst er die Hermeneutik aus derjenigen historisch bestimmten Gegenüberstellung von Geistes- und Naturwissenschaft, in der sie ihre Ausprägung erfuhr, und konzipiert sie amerikanisch-pragmatisch neu: als semiotische Praxis, in der es darum geht, das Subjektiv-Sinnliche im objektiv Gegebenen wie z.B. in Hahnenkämpfen zu finden. Bei diesem Akt des Interpretierens gibt es, so Geertz, epistemologische Grenzen, hinter die man grundsätzlich nicht kommt; der Rest aber geht durch „dichte Beschreibung“, d.h. durch ein auf unterschiedliche Bedeutungsschichten abzielendes „Lesen“ spezifischer kultureller Praxen – „über die Schultern derjenigen“ hinweg, „für die sie eigentlich gedacht sind“, wie er in seinem Hahnenkampf-Essay berühmt-berüchtigt formuliert (Geertz 1991[1973]: 259). Seine Hermeneutik – oder,

⁸ Das originale Ausrufezeichen, das Goethe selbst direkt hinter das „leider“ und damit kraftvoll mitten in den Satz einfügte, ist hier – leider – verlorengegangen.

treffender, die Semiotik, zu der er sie degradiert – funktioniert dabei, und das ist Geertz' zentrale Message, ohne irgendwelche „Einfühlungsversuche“ oder vergleichbar „mentalistiche“ Geheimwissenschaften (vgl. Geertz 1991[1973]: 16-20, 259), was am Ende nichts anderes heißt als dass die vernunftgemäße, reflexiv-kritische, begriffliche Form von Erkenntnis zum Dreh- und Angelpunkt auch der geisteswissenschaftlichen Kulturanalyse wird: „Kultur“, so bringt Geertz dies in einem für ihn ungewöhnlich kurzen Satz auf den Punkt, „ist keine okkulte Größe“ (Geertz 1991[1973]: 17); vielmehr ist sie textförmig und damit der Vernunft unmittelbar zugänglich.

Von dieser Position ist es dann, epistemologisch betrachtet, nur noch ein kleiner Schritt zu den Exzessen der *writing culture*-Debatte, die von den ethnologischen Versuchen, das Wesen fremder Kulturen zu erfassen, nichts mehr übrigließen und ethnologische Einsichten in andere Lebensweisen radikal aus den Entstehungsbedingungen eben dieser Einsichten erklärten. Und damit war dann schließlich auch das Fundament gelegt für den Empirismus und Rationalismus des oben beschriebenen anti-essentialistischen Konstruktivismus, den wir heute als Ideologie vor uns her tragen und der uns eben dazu nötigt, immer dann, wenn wir „Kultur“ sagen, die Arme zu heben, mit den Fingern zu winken und schnell auf eine vermeintlich echtere soziale, am besten machtförmige Praxis zu sprechen zu kommen, aus der die – damit entlarvte – Inszenierung eines Kollektiv-Wesenhaften sich heute zu speisen hat. Damit haben wir Kultur, in Spenglers Worten, vollkommen dem „Tatsachensinn“ überantwortet, einem zutiefst kritischen zumal, mit der Konsequenz, dass wir mit Kultur ohne Anführungszeichen heute schlicht nicht mehr umzugehen wissen.

Das Schweigen der Ethnologie

Um an dieser Stelle nicht missverstanden zu werden: Natürlich ist eine „kritische“ Haltung für das, was wir tun, von immenser Bedeutung. Denn – und auch das lehrt uns die Wissenschaftsgeschichte, nicht nur, doch aber auf besonders schmerzhaft Weise die deutsche – ohne ein vernunfthaft-kritisches Korrektiv balanciert der skizzierte „organische“ oder „sinnliche“ Zugang zur Welt schnell am Abgrund. Zum einen öffnet er Pauschalisierungen jeglicher Art Tür und Tor und neigt so dazu, kulturelle Grenzen zu zementieren, die in Wirklichkeit eben tatsächlich bei weitem nicht so starr sind wie sie in den Versuchen erscheinen, sie klar zu benennen. Und zum anderen liefert er damit all denen einen geistigen Rahmen, die entlang solcher klar definierter Grenzen politisch aktiv werden wollen, ob das so entstandene grundsätzlich Andere dabei romantisch verklärt wird – eine Position, die zunächst weniger verhängnisvoll scheint, die aber doch in lebensferne Kulturalismen abzudriften und sich in ethischen Dilemmata zu verheddern droht (Wikan 2001: 1-18) – oder ob es ausgesperrt, ausgegrenzt und abgeschoben wird, eine Gefahr, die in Zeiten politisierter „Leitkultur“-Diskussion und eines rapide anwachsenden Nationalismus deutlich größer ist und deren Folgen vor allem sehr viel unmittelbarer drohen. Was sich gerade am Beispiel der „Leitkultur“-Diskussion allerdings auch zeigt ist, meines Erachtens zumindest, dass der Ethnologie im Moment tatsächlich das Werkzeug fehlt, sich an derart wichtigen und weitreichenden gesellschaftlichen Debatten sinnvoll zu beteiligen. Wir kultivieren – und um es noch einmal zu sagen: auch das nicht ohne Recht – einen Intellektualismus, der uns zwar gestattet, Formen und Strategien kultureller Konstruktionen deutlich aufzuzeigen, der uns aber verunmöglicht, auf eine Weise zu politischen Problemen der Kulturbegegnung Stellung zu beziehen, die für die Allgemeinheit und ihre

Erfahrungswelten noch nachvollziehbar wäre. Und wir tun dies, obwohl wir merken (und dies ja auch immer wieder thematisieren) dass es hier um Probleme geht, zu denen wir uns eigentlich dringend äußern können müssten: zum einen, weil es um unser ureigenstes Terrain geht – Kultur, Fremdheit, Kulturkontakt – und zum zweiten, weil es an öffentlichen Stimmen fehlt, die die Andersheit fremder Kultur so zu erklären vermögen, dass diese Andersheit auch von denen nachvollzogen werden kann, die sich zunächst schwer mit ihr tun. Denn der Mangel an Verständnis speist sich ja nicht immer, und hoffentlich sogar in den meisten Fällen nicht, aus böser Überzeugung, sondern aus Unwissen, dem Anlegen falscher Maßstäbe und der daraus resultierenden Unfähigkeit, fremdkulturellem Handeln Sinn abgewinnen zu können. Zwar wird auch ein Beitrag der Ethnologie in dieser durch Vernetzung und Austausch geprägten Welt am Ende sicher nicht dazu führen, die Konflikte zu vermeiden, die sich überall dort ergeben, wo unterschiedliche Sichtweisen und Praxisformen aufeinanderstoßen – ob es dabei nun um „ethnische“ Begegnungen handelt oder um Interaktionen von Spießbürgern und Punks. Trotzdem sollten wir zumindest versuchen, zu Diskussionen darüber beizutragen, wie sich spezifische kulturelle Andersheiten gestalten und unter welchen Bedingungen das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher kultureller Orientierung an ein und demselben Ort möglich sein kann. Und das können wir eben nur dann, wenn wir Kultur auch (!) als etwas begreifen, das einen spezifischen Eigencharakter hat, und sie nicht mehr ausschließlich als soziale Praxis der Konstruktion verstehen, die es für unangemessen hält, einem solchen Eigencharakter, wie sensibel auch immer, überhaupt nachzuspüren.

Um diesen Beitrag leisten zu können müssten wir also, anders gesagt, dringend wieder lernen, über Kultur auch – *auch!* – ohne Anführungszeichen zu sprechen, anstatt immer wieder ihren Konstruktionscharakter hervorzuheben und sie in einem letztlich unzulässigen Schluss weg zu erklären. Denn auch, wenn *natürlich* stimmt, dass es sich überall dort, wo der Versuch unternommen wird, spezifische Formen kultureller Andersheit zu charakterisieren, um Pauschalisierungen handelt, die der Komplexität des Phänomens nicht Rechnung tragen, weil sie die Diversität und Situativität von Kultur missachten, und es sich bei der Bestimmung von „Andersheit“ deshalb also um eine soziale Praxis handelt, in deren Verlauf man diese Anderen in klarer Abgrenzung zu sich selbst definiert, nicht zuletzt, um auf diese Weise politische Ziele zu erreichen; auch wenn all das grundsätzlich stimmt, so kann man mit so einer Position doch diejenigen nicht erreichen, die sich fragen – ethnozentrisch, ja, auch polarisierend, aber eben keineswegs immer gleich auch in böser Absicht – was es eigentlich mit den verschleierte Frauen, den Übergriffen junger Männer, den teuren Handys, den rund um die Uhr laufenden Fernsehern, den ungesunden Ernährungsgewohnheiten oder dieser so ungebremsten Hinwendung zu Gott auf sich hat. Noch einmal: auch die Dekonstruktion solcher Klischees hat ihre volle Berechtigung. Aber sie ist in gesellschaftlicher Hinsicht erfahrungsfern, weil sie der Lebenswelt der an der Kulturbegegnung Beteiligten nicht Rechnung trägt und einfach zu viele – im Grunde alle – konkreten Fragen offen lässt. Dazu springt sie, wie ich oben zu zeigen versucht habe, in epistemologischer Hinsicht zu kurz. Und, was vielleicht das Entscheidende ist: sie ist gerade deshalb in gesellschaftlicher Hinsicht erfahrungsfern, weil sie in epistemologischer Hinsicht so kurz springt.

Was können, was sollen wir tun?

Wir sollen und müssen weiterhin unser kritisches Potential kultivieren. Dabei dürfen wir aber, wie Richard Rottenburg dies vor einer Weile gefordert hat (wenn auch nicht ganz in derselben Hinsicht; vgl. Rottenburg 2013), die Kritik selbst aus diesem kritischen Unterfangen nicht ausschließen, müssen uns also eingestehen, dass es sich bei diesem kritischen Modus nur um eine – und eine sehr spezifische – Art und Weise handelt, der Welt zu begegnen. Unbestreitbar hat Kritik ihre Vorteile, immerhin ist jede Form der Reflexion grundsätzlich auf sie angewiesen. Sie hat aber auch ihre Schwächen, und zu diesen Schwächen gehört, was unser Fach und sein Anliegen mitten ins Mark trifft, dass Kritik Kultur und Kulturen zwar gut in Frage stellen, nicht aber auch gut beschreiben kann. Schon deshalb muss es darum gehen, zweigleisig zu verfahren: auf der einen Seite also gewohnt kritisch, rational und reflexiv zu bleiben, auf der anderen aber doch auch über unseren kritischen Schatten zu springen, um kulturelle Andersheit wieder ernster nehmen zu können, als wir dies zur Zeit vermögen. Und letzteres kann eben besser als bislang gelingen – dafür jedenfalls möchte ich plädieren – wenn wir unsere ästhetisch-sinnlichen Erfahrungen von Kultur zum einen ernster nehmen als bisher, ohne dabei aber zum anderen ihren speziellen epistemologischen Charakter zu berücksichtigen.

Es ist ja keineswegs so, dass wir den sinnlichen Momenten unseres Tuns gegenüber grundsätzlich verschlossen wären: ethnologisches Feldforschen zum Beispiel verstehen wir seit langem als einen für uns selbst überaus bedeutsamen transformatorischen Prozess und vertreten ihn nach außen auch als solchen, ohne dabei tatsächlich auch in der Lage zu sein, zu benennen, wie es zu diesen Veränderungen kommt und worin genau sich diese denn nun manifestieren. Wir sind allerdings nicht entsprechend konsequent, wenn es darum geht, diese charakteristische und einzigartige Form der Erfahrung, bei der sich die Welt um uns in uns einschreibt und uns zu etwas werden lässt, was wir zuvor so nicht waren, als eine Form tiefer Einsicht und Erkenntnis auch in der Sache zu vertreten. Wir wissen zwar, dass es sich bei unseren Feldforschungen keineswegs nur um eine spezielle Form der Datenerhebung handelt, sondern um eine sehr viel umfassendere, auch körperlich-sinnliche und also auf eine Weise „ganzheitliche“ Form der Auseinandersetzung mit dem Fremden (z.B. Okely 1992), bei der wir eine ebenso „ganzheitliche“, gleichzeitig körperlich-sinnliche und geistig-reflexive Kenntnis des anderen Kulturzusammenhangs sukzessive erlangen. Allerdings vertreten wir diese Kenntnis nicht entsprechend. Anstatt, wie die Ästhetik, aus einer sprachskeptischen Perspektive darüber nachzudenken, in welchem Verhältnis unser „ganzheitliches“ Wissen zu seiner sprachlichen Konstruktion im Prozess der Reflexion und Verschriftlichung steht, haben wir einer Kritik unseres Wissens stattgegeben, die Sprache als den alleinigen Ort der Konstruktion von Wirklichkeit versteht; statt im Anschluss an unsere romantische Tradition unseren eigenen, material gesättigten Erfahrungen zu trauen und das zentrale epistemologische Problem in der nichtsprachlichen Gestalt unserer Erfahrung von Kultur zu sehen, die das letztlich nichtexplizite Wesen von Kultur spiegelt, haben wir uns damit einverstanden erklärt, Kultur nurmehr als unpassenden Theorieapparat zu verstehen, den uns der romantische Flügel unserer Fachtradition aufbürdete. Um unsere Fähigkeit wiederzuerlangen, über die substantielle Ausgestaltung von Kultur als etwas zu sprechen, was der Logik sozialer Praxis nicht nur folgt, sondern diese selbst mit anleitet und ihr also, in Teilen zumindest, vorgängig ist, müssen wir daher das Verhältnis neu bestimmen, in dem der epistemologische Gehalt unserer ästhetischen Erfahrungen von Kultur zu unseren sprachlichen (Re)Konstruktionsversuchen eben dieses Gehaltes steht. Und dabei, dies zu versuchen, kann uns die seit Jahrhunderten geführte, sehr entwickelte und geistreiche

Debatte über Ästhetik und ästhetische Erfahrung helfen, egal, ob sie sich nun im weitesten Sinne mit Kunst, also Klängen und Bildern, oder mit außerkünstlerischen Phänomenen wie zum Beispiel der Erfahrung von Natur beschäftigt. Dort nämlich werden unsere sinnlichen Erfahrungen seit langem als alternative Epistemologie begriffen und in den allgemeinen Erkenntnisprozess mit eingespeist. Zwar ist auch in dieser Welt nicht alles aus Gold, weil es hier oft an konkretem Wissen über konkrete Menschen mangelt; so hat man zum Beispiel, auch dies im Gefolge Adornos und seines bürgerlichen Dünkels, gerade der populären Musik die Fähigkeit, sich durch sie die Welt zu erschließen, bis noch vor kurzem abgesprochen, wovon sich ihr Studium bis heute nicht erholt hat (Verne 2017). Aber immerhin gesteht man sinnlichen Erfahrungen hier doch grundsätzlich die Möglichkeit zu, überhaupt eine Form von Erkenntnis zu sein, anstatt ihnen einseitig im Modus der Dekonstruktion zu begegnen, sie also wesentlich als Projektion vorgängiger Interessen, sozialer Konstellationen oder institutionalisierter Asymmetrien zu begreifen.

Wir sollten unsere Auseinandersetzungen mit Kultur künftig daher, so mein Vorschlag, vor dem Hintergrund genau derjenigen dialektischen Verschränkung verstehen, die die Ästhetik als unausweichlich behauptet: Als Prozess nämlich, in dessen Verlauf wir der materialen Gestalt kultureller Formationen zwar durchaus nahekommen vermögen, wir aber, um diese materiale Gestalt auch fassen zu können, der Sprache und damit der rationalen Reflexion bedürfen, die es – und zwar notwendig – zu etwas macht, das unserem ursprünglichen ästhetischen Wissen nicht mehr entspricht, ohne sich dabei völlig von ihm zu entfernen. Wir verhielten uns im Angesicht von Kultur damit so, als stünden wir vor einem Kunstwerk, zu dem und über das wir ja auch in Austausch treten, obwohl wir hier von Anfang an und *per definitionem* wissen, dass wir dem Werk nicht gerecht werden, wenn wir versuchen, seinen Gehalt wirklich auf den Punkt zu bringen. In Hinblick auf die ethnologische Theorienbildung hätte eine solche Einsicht zur Folge, dass wir grundsätzlich über spezifische Ausgestaltungen kultureller Anderheit sprechen könnten, ohne uns gleich wieder übertriebene Pauschalität vorwerfen zu müssen – nicht, weil wir nun nicht mehr pauschal wären, sondern weil wir jetzt wüssten, dass es sich bei diesen Pauschalisierungen um ein strukturelles Problem handelt, das sich dem Wesen des Sprechens verdankt und hinter das es schlicht kein Zurück gibt. Weil wir wüssten, dass wir ohnehin nicht darauf hoffen dürfen, Worte zu finden, die Kultur in ihrer tatsächlichen materialen Verfasstheit adäquat auf den Begriff brächten, ginge es von nun an nicht mehr darum, Pauschalisierungen überhaupt zu vermeiden, sondern es ginge – wieder – darum, wie gut es dabei gelingt, allgemeine Orientierungen, Haltungen und Verhaltensweisen zu benennen, die all das oder jedenfalls viel von dem was uns empirisch begegnet auf die ein oder andere Weise mitbestimmen. Wir müssten uns deshalb, um diesen Gedanken weiterzutreiben, zum einen darin üben, uns sprachlich möglichst geschickt zu artikulieren, um der ästhetisch erfahrenen Andersheit der Anderen in unseren Auseinandersetzungen so gut es nur geht zu entsprechen; ein Prozess, den der Musikästhetiker Albrecht Wellmer mit der sehr gelungenen Formulierung beschreibt, man befinde sich beim Versuch, ästhetische Einsichten zu explizieren, „immer auf der Suche nach dem richtigen Wort“ (Wellmer 2009: 121). Wir müssten zum anderen allerdings auch, und vielleicht sogar in erster Linie, lernen, uns gegenseitig neu und besser zu verstehen. Denn wenn sich Kultur nur ästhetisch zeigt, wir diese ihre ästhetische Natur aber grundsätzlich nicht angemessen versprachlichen können, müssten wir ethnographische Versuche der Darstellung und Charakterisierung von Kultur am Ende natürlich auch auf entsprechende Weise lesen. Wir würden solche

Charakterisierungsversuche dann also grundsätzlich nicht mehr in einem naiv-korrespondenztheoretischen Sinn als Aussagen verstehen, die immer und zu jeder Zeit wahr wären (um anschließend genau diese naiv-korrespondenztheoretische Wahrheit der Charakterisierung anzuzweifeln und auf der Unmöglichkeit solcher Charakterisierungen überhaupt zu insistieren); vielmehr würden wir sie als Versuche begreifen, bestimmte kulturelle Formationen so gut es uns eben gelingt zu benennen, wohl wissend, dass es sich dabei um Abstraktionen und damit notwendig um Verallgemeinerungen handelt, von denen wir zwar meinen, dass sie in der tatsächlichen Lebenspraxis fundamental wichtige Rollen spielen, ohne aber gleichzeitig auch zu behaupten, dass sie in der tatsächlichen Lebenspraxis tatsächlich so standardisiert aufträten wie in ihrer synthetischen Darstellung. Selbst Evans-Pritchards „Die Zande sagen“ hieße dann, so gesehen, also nicht mehr, dass tatsächlich jeder und jede Zande zu jeder Zeit und in jeder Situation immer dasselbe sagen würde. Ein solcher Satz verwies vielmehr darauf, dass spezifische Sichtweisen bei den Zande auffallend oft artikuliert würden, von unterschiedlichsten Personen, in verschiedenen Kontexten und oft an prominenter Stelle, und dass sie daher eben, auf eine gewisse Weise, typisch für die Zande seien.⁹

Wir müssten also lernen, unsere ethnographischen Versuche selbst als letztlich ästhetische Praxen zu verstehen, was hieße, dass wir – um dies jetzt noch ein letztes Mal zu betonen – unsere berechtigte kritische Auseinandersetzung mit den Entstehungsbedingungen ethnologischen Wissens und den damit einhergehenden Folgen mit dem Anliegen verbinden müssten, auch die tatsächliche „Welthaltigkeit“ (Wellmer 2006) unserer Versuche nachzuvollziehen, kulturelle Eigenarten zu beschreiben. Dies kann gelingen, indem man, wie es hier mein Ziel war, wieder an die romantische Tradition anknüpft, die unser Fach über lange Zeit wesentlich bestimmt hat, und diese Tradition vor dem Hintergrund des inzwischen Erreichten neu in Wert zu setzen versucht; dies kann aber auch gelingen, indem man die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Wert ästhetischer Kulturerfahrungen und ihrem Verhältnis zu ihren begrifflichen Rekonstruktionsversuchen als solche in den Blick nimmt und dadurch aktualisiert, dass man sie mit aktuellen Ansätzen ethnologischer bzw. allgemein sozialwissenschaftlicher Theoriearbeit in Zusammenhang bringt. Immerhin ringt die Ethnologie ja schon seit einer Weile und aus unterschiedlichen Perspektiven wieder mit dem Versuch, diese „Welthaltigkeit“ des ethnologischen Wissens über Andersheit

⁹ All dies geht einher mit der Frage nach dem Ort von Kultur, die man sich in dieser Konstellation notwendig als etwas Transzendentes vorstellen muss – als Abstraktion, die nicht in der Form, wie man sie beschreibt, auch in den Köpfen all derjenigen residiert, um deren Kultur es dabei geht, und von der man daher auch nicht erwarten kann, dass sie sich entsprechend standardisiert zeigt. Diese „Transzendenz“ ist dabei natürlich eine Metapher, die dabei helfen soll, sich eine derart gestaltete Kultur überhaupt vorstellen zu können – es handelt sich nicht um einen empirischen Ort (die wichtige, aber schwierige Frage nach einer anderen, empirienäheren Konzeption dieses „Ortes“ lasse ich an dieser Stelle außen vor). Eine solche „transzendente“ Verortung von Kultur ermöglicht es jedenfalls, Kultur sowohl als etwas zu verstehen, das durchaus heterogen zu Tage tritt, als auch als etwas, das weder eindeutig mit einer spezifischen sozialen Einheit korrespondieren, noch sich fundamental von der anderer sozialer Einheiten unterscheiden muss. Die Kritik an der Unterstellung einer grundsätzlichen Einheit von Kultur, Gesellschaft und Raum, wie sie programmatisch von Fredrik Barth oder Eric Wolf vorgetragen wurde (Barth 1969: 9-38, Wolf 1982: 3-23) war fachhistorisch genauso von Belang wie das Insistieren auf der Heterogenität von Kultur, ließ die Vorstellung der Existenz von Kultur (ohne Führungszeichen) aber nicht grundsätzlich hinfällig werden, auch wenn dies von vielen so gedeutet wurde und wird; schließlich lässt sich über die Kultur einer sozialen Formation auch sprechen, ohne dabei zu unterstellen, diese Kultur müsse sich auf einen konkreten Raum beziehen und sich fundamental von der anderer sozialer Formationen (oder Räumen) unterscheiden. Und das gilt auch dann, wenn vor Ort, aus sozialen oder politischen Gründen, genau diese klaren Grenzen gezogen werden.

wiederzuentdecken und dadurch epistemologisch zu positionieren, dass sie sie dem „kritischen“ Konstruktivismus der vergangenen Jahrzehnte entgegenstellt, der dem Menschen allein die Macht verleiht, über die Ausgestaltung der Welt zu entscheiden, und sich dadurch als bis auf die Knochen modern erweist.

Tim Ingolds dynamische Ethnologie der Linien und Knoten wäre so ein Ansatz. Ingold tauscht, konsequent und urethnologisch, die Vorstellung einer objektiv gegebenen, „an sich“ bestehenden Umwelt gegen die der erfahrenen Umwelt aus, zu der wir in diesen Erfahrungen in Wechselbeziehung treten und die deshalb für die Art, wie wir in ihr leben, selbst Entscheidendes beiträgt (Ingold 2000). Damit bricht er mit der klaren Trennung von Kultur und Natur, verflucht beide Sphären und vertritt eine Epistemologie, die Natur nicht mehr nur als kulturell bestimmt versteht – also als „Natur“ – sondern umgekehrt auch der Natur eine zentrale Rolle für diejenigen Arten und Weisen zubilligt, in der wir sie erfahren und sie kulturell gestalten. So wird beispielsweise das Barfuß-Gehen zu einer kulturellen Praxis, die von dem spezifischen Erlebnis, barfuß zu gehen, nicht unabhängig ist, und die, eben weil sie die Erfahrung der Umwelt auf eine spezifische Weise ermöglicht, unser Verhältnis zur Umwelt auf eine Weise gestaltet, die die Gestalt dieser Umwelt zumindest teilweise auch in sich aufnimmt (Ingold 2011: 33-50). Analog ordnet Ingold, ein zweites seiner berühmten Beispiele, die Idee der Erde als Scheibe ihrer mathematischen Konstruktion als einer sich drehenden Kugel nicht unter, sondern stellt sie ihr, in durchaus kritischer Absicht, als eine von vielen Möglichkeiten gegenüber; als eine allerdings, die den nicht unerheblichen Vorteil hat, der menschlichen Erfahrung zu entsprechen (Ingold 2011: 99-114).

Philippe Descola verfolgt im Rahmen seiner neostrukturalistischen Ethnologie ontologischer Formen ein vergleichbares Ziel, indem er ethnographisch Arten und Weisen aufzudecken versucht, auf die Menschen weltweit ihre Beziehung zu ihren nicht-menschlichen Umwelten gestalten (Descola 2011[2005]). Zwar wird bei ihm das sinnliche Moment der Erfahrung durch Überlegungen zu kognitiven „Schemata“ ersetzt, durch die wir uns, so Descola, zu unseren Umwelten in ein Verhältnis setzen (Descola 2011: 145-196). Dennoch lässt sich auch sein Ansinnen als eines verstehen, das sich darum bemüht, über die Bedeutung hinauszugelangen, die der Strukturalismus der sprachlichen Vergegenwärtigung zugesteht, um stattdessen ästhetische Konfigurationen an deren Platz zu stellen. Descolas grundlegendes Anliegen ist dabei dem Ingolds nicht unähnlich – und auch andere Parallelen ließen sich ziehen, nicht zuletzt zu Bruno Latour (Latour 2008[1991]) – wenn es ihm darum geht, das wissenschaftliche Weltbild, das den Mensch und Natur voneinander trennt, als nur eine von vielen möglichen Ontologien zu verstehen und dem modernen Verständnis des Menschen Perspektiven zur Seite zu stellen, die Mensch und Natur eng miteinander verflechten. „Ontologie“ bezeichnet dabei genau denjenigen Ort systematischer Andersheit, um den es mir auch in meinem Vortrag ging und den ich hier in der Tradition des Faches als „Kultur“ bezeichnet habe; nicht nur aus Gründen der Gewohnheit, sondern auch, weil mir der radikale Unterschied zwischen den beiden Konzepten nicht wirklich einleuchten will (vgl. dazu z.B. Henare, Holbraad und Wastell 2007, Carrithers et al 2010).¹⁰

¹⁰ Ob wir unterschiedliche Welten erkennen oder die eine Welt unterschiedlich erkennen mag philosophisch, kulturhistorisch und wissenschaftstheoretisch belangvoll sein; für das ethnographisch-ethnologische Geschäft ist diese Frage meines Erachtens nachgeordnet. Dazu kommt, dass es eben doch schwierig ist – um es vorsichtig zu sagen – die ontologische Frage nach dem Wesen der Welt von der epistemologischen nach unserer Fähigkeit, sie zu erkennen, so klar zu unterscheiden. Entscheidend an diesen Zugängen ist meiner

Ein drittes berühmtes und einflussreiches Beispiel für die Rückkehr der Ethnologie zu den klassischen Fragen von Andersheit und Kultur wäre schließlich das aktuelle Projekt einer *ethnographic theory*, das in der Online-Zeitschrift „Hau“ seinen zentralen Ort hat und dessen Pate, neben den beiden ursprünglichen Herausgebern, Marcel Mauss ist (Da Col und Graeber 2011). Mauss ist es in seinem „Essay über die Gabe“ von 1925 bekanntermaßen gelungen, einen sozialen Sachverhalt unter Zuhilfenahme eines polynesischen Konzepts – desjenigen, nach dem sich auch die Zeitschrift benannt hat – auf eine Weise nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu analysieren, die das kultur- und sozialwissenschaftliche Denken über inzwischen fast schon ein ganzes Jahrhundert entscheidend prägen konnte (Mauss ; Graeber 2001: 151-228). Anliegen der *ethnographic theory*-Bewegung ist nun, diesem Beispiel zu folgen und theoretischen Fortschritt dadurch zu erreichen, dass wir uns, in guter und dichter Ethnographie, die – oft impliziten – Theorien und Epistemologien der „Anderen“ erschließen. Dies setzt eine systematische Andersheit der anderen nicht nur voraus, sondern macht diese Andersheit auch gleich zum Ausgangspunkt ethnologischer Praxis, so dass sich also auch hier wieder deutliche Anknüpfungspunkte zu demjenigen Anliegen finden lassen, das ich oben mit Hilfe ästhetischer Überlegungen zu skizzieren versucht habe. Zwar stehen hier Fragen nach dem epistemologischen Status unserer Erkenntnisfähigkeit weniger im Zentrum als das Ziel, gute Ethnographie zu treiben. Dennoch gibt es auch hier eine gewisse Geistesverwandtschaft, die zum Beispiel darin zu Tage tritt, dass Graeber, einer der Mitbegründer, sich klar zum „kritischen Realismus“ und damit zu einer Position bekennt, die der Welt selbst zumindest ein Mitspracherecht bei unseren Versuchen einräumt, sie zu konstruieren – auch wenn das Verhältnis zwischen der Welt und unserer Fähigkeit, sie zu erkennen, alles andere als geklärt ist (Graeber 2015: 23-24). Schließlich stellt, auf erstaunliche Weise, ein Beitrag diesen Zusammenhang her, der unmittelbar vor Fertigstellung dieses Vortrags in „Hau“ publiziert wurde: Darin geht es, ausgerechnet, um das deutsche romantische Konzept der „Stimmung“ als eines derjenigen *native concepts*, von dem man sich einen wichtigen Beitrag zur ethnologischen Theoriedebatte erhofft. Indem „Stimmung“, argumentiert John Bornemann, Form und Inhalt gleichzeitig fasse, könne es einen wichtigen Beitrag dazu leisten, äußere und innere Welten als in Einklang miteinander zu verstehen (Bornemann 2017). Auch hier geht es also darum, nun aus ethnographischer Perspektive, das deutsche romantische Denken als eines, das Welt und Erfahrung in einen sinnlichen Zusammenhang stellt, fruchtbar für die ethnologische Theorienbildung werden zu lassen. Wobei, weil das Anliegen von „Hau“ schließlich ist, die ethnographisch Untersuchten als Sozial- bzw. Kulturtheoretiker*innen zu verstehen, der Unterschied dabei so groß gar nicht ist.

Durch ihre gut 250 Jahre andauernden, engagierten Versuche, sinnliche Erfahrung als alternative Form von Erkenntnis zu begreifen, ihr Wesen zu beschreiben und ihr Verhältnis zur sprachlich codierten Einsichten zu charakterisieren – Versuche, die ihrerseits wieder auf gut 2000 Jahren philosophischer Reflexion basieren – kann die Ästhetik zu den theoretischen Debatten und Anliegen, die die Ethnologie über die nächsten Jahre und vermutlich Jahrzehnte (mit)bestimmen werden, substantiell beitragen. Dabei geht es nicht zuletzt

Meinung nach ohnehin eher die Einsicht in die Verflechtung von Menschlichem und Nichtmenschlichem, Materiellem und Nichtmateriellem, und damit der Versuch, die Dualität von Natur und Kultur zu überwinden – sowie überhaupt die Rückkehr der Frage nach Andersheit und die darin angelegte Relativierung des Universalismus, auf dem der sozialkonstruktivistische Ansatz beruht, der ja, wengleich oft nur implizit, auf der These beruht, dass überall dieselben sozialen Prozesse von Bedeutung sind und gesellschaftlich-kulturell wirken.

darum, die Frage nach Kultur (ohne Anführungszeichen) wieder mit ins Zentrum zu stellen, das aus diesem Zentrum gerutscht ist, meiner Meinung nach aber dort und genau dort hingehört. Dass dabei auch Gewitter drohen, weil all dies es dem flüchtigen Ohr, wenn auch zu Unrecht, so klingt, als würde nun ein altbackenes und längst überwundenes, dem Sprachgebrauch nach „essentialistisches“ Kulturkonzept reanimiert und das Fach auf diese Weise in vorkonstruktivistische Zeiten zurückversetzt, sollte niemanden daran hindern, es trotzdem zu versuchen.

Literatur:

- Adorno, Theodor W. (1995[1970]). *Ästhetische Theorie*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barth, Frederik (ed., 1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983[1750/58]). *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“* (1750/58); Hamburg: Meiner.
- Benedict, Ruth (1935). *Patterns of Culture*; London: Routledge and Henley: Kegan Paul.
- Brumann, Christoph. 1999. Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded; *Current Anthropology*, 40 (Supplement 1): 1–27.
- Bessire, Lucas und David Bond (2014). Ontological Anthropology and the Deferral of Critique; *American Ethnologist*, 41 (3): 440-456.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad and Soumya Venkatesan (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture; *Critique of Anthropology*, 30: 152-200.
- Clifford, James (1983). On Ethnographic Authority; *Representations*, 2: 118-146.
- Comaroff, Jean, und John Comaroff (2009). *Ethnicity Inc.*; Chicago und London: Univ. of Chicago Press.
- Graeber, David (2015). Radical Alterity is Just Another Way of Saying “Reality”. A Reply to Eduardo Viveiros de Castro; *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2): 1–41.
- Descola, Philippe (2011[2005]). *Jenseits von Natur und Kultur*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Förster, Till (2000). Sehen und Beobachten. Ethnographie nach der Postmoderne; *Sozialer Sinn*, 3: 459-484.
- Förster, Till (2015). *Jenseits der Worte*; in: Bender, Cora und Martin Zillinger (Hg.): *Handbuch der Medienethnographie*; Berlin: Reimer: 37-56.
- Frobenius, Leo (1953[1921]). *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*; Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.
- Geertz, Clifford (1991[1973]). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- DaCol, Giovanni und David Graeber (2011). Foreword: The Return of Ethnographic Theory; *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): vi–xxxv.

- Graeber, David (2001): *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*; New York et al.: Palgrave.
- Hann, Chris (2007). Weder nach dem Revolver noch nach dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. *Zeitschrift für Kulturwissenschaft*, 1: 125–146.
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*; London and New York: Routledge.
- Ingold, Tim (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*; London and New York: Routledge.
- Jensen, Adolf Ellegard (1951). *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*; Wiesbaden: Steiner.
- John Borneman (2017). The Concept of *Stimmung*. From Indifference to Xenophobia in Germany's Refugee Crisis; *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (3): 105–135.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*; Oxford et al.: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2008[1991]). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lentz, Carola (2009). Der Kampf um die Kultur. Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts. *Soziale Welt* 60 (3): 305–324.
- Lentz, Carola (2017). Culture. The Making, Unmaking and Remaking of an Anthropological Concept; *Zeitschrift für Ethnologie*, 142 (2): 181-204.
- Mauss, Marcel (1990[1925]). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meyer, Christian und Nikolaus Schareika (2009). Neoklassische Feldforschung: Die mikroskopische Untersuchung sozialer Ereignisse als ethnographische Methode; *Zeitschrift für Ethnologie*, 134 (1): 79-102.
- Nietzsche, Friedrich (1988[1883]). *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen (I-IV). Nachgelassene Schriften 1870-1873*; München, Berlin und New York: dtv/de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1993[1883]). *Also sprach Zarathustra (I-IV)*; München, Berlin und New York: dtv/de Gruyter.
- Okely, Judith (1992). Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge; in Okely, Judith und Helen Callaway (Hg.): *Anthropology and Autobiography*; London and New York: Routledge: 1-28.
- Rottenburg, Richard (2013). Ethnologie und Kritik; in Bierschenk, Thomas, Matthias Krings und Carola Lentz (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*; Berlin: Reimer: 55-76.
- Sökefeld, Martin (2001). Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs – eine paradoxe Entwicklung?; in Stöber, Georg (Hg.): *„Fremde Kulturen“ im Geographieunterricht. Analysen - Konzeptionen - Erfahrungen. Leben in Yasin (Nordpakistan)*; Hannover: Hahn-Verlag: 119-137.

- Spengler, Oswald (2006 [21923, Erstausgabe 1918]). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*; München: dtv.
- Stocking, George W. Jr. (Hg., 1996). *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*; Madison: Univ. of Wisconsin Press.
- Tylor, Edward Burnett (1871). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*; London: John Murray.
- Verne, Markus (2017). Einleitung: Lebensbezüge des Populären; *Baessler Archiv*, 64: 3-11.
- Wellmer, Albrecht (2006). Über Negativität, Autonomie und Welthaltigkeit der Musik – oder: Musik als existenzielle Erfahrung; in: Hans-Klaus Jungheinrich (ed.) *Der Atem des Wanderers. Der Komponist Helmut Lachenmann*; Frankfurt am Main: Schott Music
- Wellmer, Albrecht (2009). *Versuch über Musik und Sprache*. München: Hanser.
- Wallach, Jeremy, Harris M. Berger und Paul D. Greene (Hg., 2011). *Metal Rules the Globe: Heavy Metal Music around the World*; Durham: Duke University Press.
- Wikan, Unni (2001). *Generous Betrayal: Politics of Culture in The New Europe*; Chicago et al: University of Chicago Press.
- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People without History*; Berkeley et al: University of California Press.