

K. JETTMAR, Heidelberg

Die anthropologische Aussage der Ethnologie

Ausgangssituation

Man hat behauptet, die Ethnologie sei ein Kind des westlichen Imperialismus. Das ist sicher eine jener forschen Simplifikationen, an denen unsere Zeit so reich ist. Richtig jedoch ist, daß das tiefe Erstaunen, das die Abendländer beim Kontakt mit immer neuen Völkerwelten seit dem späten 15. Jahrhundert ergriff, zur Bildung einer Disziplin geführt hat, für die die Trennung in Natur- und Geisteswissenschaften nicht zu gelten schien. Sie stellte sich ja die Aufgabe, eine Kategorie von Wesen zu studieren und zu klassifizieren, die man nur unter erheblichen Bedenken unter die Gattung Mensch einzuordnen gewillt war. Man könnte also höchstens sagen, sie verdanke ihre Existenz dem gleichen grausamen Mißverständnis, das das Gewissen der Kolonisatoren beruhigte und so den Ausgriff des europäischen Imperialismus möglich machte.

Die Bezeichnung „Ethnologie“ ist in diesem Sinn konsequent, weil damit auf den semantischen Gegensatz zwischen „Ethnos“ und „Demos“ rekurriert wird, der bis heute in zahlreichen Begriffsbildungen lebendig geblieben ist. „Demokratie“ und „Demographie“ sind eben nicht auf Fremdphänomene bezogen. Warum sich trotzdem der im deutschen Raum meistverwendete Ausdruck nicht global durchgesetzt hat und selbst innerhalb des deutschen Raumes in Frage gestellt oder uminterpretiert wird, wird uns im Verlauf der Untersuchung noch klarwerden.

Nun kann man gegen die eingangs geäußerte Behauptung, diese Disziplin sei aus den Erlebnissen des Entdeckungszeitalters erwachsen, einwenden, daß Zweifel, wo die eigentliche Grenze der eigenen Spezies zu suchen sei, bereits virulent gewesen sein müssen, bevor es zur Entstehung des *Homo sapiens* kam. So wurde behauptet, ein Australopithecine habe eine entscheidende Rolle in unserer Stammesgeschichte gespielt, gerade weil er nicht nur vom Herbivoren zum Karnivoren wurde, sondern bevorzugt Primaten, darunter enge Verwandte wie den *Paranthropus* erlegte (vgl. Diskussion zum Übersichtsartikel von ROPER 1969 und WOLBERG 1970). Man könnte das bereits als erstes Aufflackern dieses Urzweifels ansehen, denn normalerweise pflegen – nach den Ergebnissen der Verhaltensforschung (EIBL-EIBESFELDT 1969) – gerade Raubtiere ihre Artge-

nossen zu verschonen. Dazu hegt man den nicht ganz unbegründeten Verdacht, daß speziell die Jagd auf fast gleich ausgerüstete Wesen jenes Intelligenztraining auslöste und zu jener Stärkung des sozialen Zusammenhangs führte, die die Voraussetzungen für die weitere Entwicklung schufen. Die Formulierung des Verdachts, wir könnten von einem „Mörderaffen“ abstammen, ist übrigens einer der unheimlichsten, aber auch wichtigsten Diskussionsbeiträge, den die Prähistorie auf anthropologischem Gebiet in den letzten Jahren erbracht hat. Man könnte danach sagen, daß Krieg nichts anderes darstellt als einen Rückfall in diese Situation. Es wird temporär eine Ordnung gesetzt, in der das Verbot des „innerartlichen“ Tötens aufgehoben wird, wobei die Möglichkeit einer solchen willkürlichen Manipulation eben zum Charakteristikum dessen gehört, was wir Kultur nennen. Unsere fernen Vorfahren hatten noch die Entschuldigung, daß damals wirklich Vertreter stark spezialisierter und deshalb kaum mehr erkennbarer Zweige aufeinanderstießen. Eine weitere Entschuldigung bietet sich darin an, daß offenbar auch andere Primaten sich gelegentlich „menschlich benehmen“, untereinander töten, allerdings meist unter den Voraussetzungen einer besonderen, mit Streß verbundenen Umweltsituation (EIBL-EIBESFELDT 1969). Sicher ist jedoch, daß das Gefühl für die Unsicherheit der Grenze nie ganz abgeklungen ist, denn Ethnologen und Ethologen ist immer wieder aufgefallen, daß die Selbstbezeichnung zahlreicher Stämme nichts anderes bedeutet als „Menschen“. Häufig fehlt ein Ausdruck, der auch die Fremdgruppen impliziert. Die Geschichte dieses Dilemmas ist noch nicht geschrieben worden. Wenn MÜHLMANN (1968) seine Darstellung in der Antike einsetzen läßt, dann ist das vielleicht eine Nachwirkung der Betonung unserer antiken Traditionen, gegen die man doch eigentlich die Ethnologie — wie wir sehen werden — auf den Plan gerufen hat.

Wie weit der Kreis des wirklich „Verwandten“ gezogen werden soll, hat ständig geschwankt. In vielen Fällen läßt er sich daran ablesen, wen man versklaven durfte. Für eine Extension der menschlichen Gemeinschaft sind verständlicherweise vor allem die missionierenden Religionen eingetreten. Aber haben sie sich restlos durchgesetzt? Wenn heute noch die Verhaltensforschung beim Vergleich Bilder aus dem ethnographischen Kontext bevorzugt, dann könnte das bedeuten, daß die Vorstellung, es läge dort eine größere Nähe zum Tier vor, unerschwellig noch immer akut ist (EIBL-EIBESFELDT 1969). Umgekehrt wird die Grenzlinie zwischen Mensch und Tier relativiert, wenn — und das kommt bei vielen Jägervölkern vor —

die Vergebung des erlegten Tieres angestrebt oder dieses in die Ahnenreihe aufgenommen wird. Totemismus ist nicht nur ein Klassifikationsphänomen – das ist moderne Umdeutung. Manche Hochreligionen, z. B. der Buddhismus, haben eine solche „offene Anthropologie“.

Aber nicht dieses im Grunde vorwissenschaftliche Ringen um die Abgrenzung des „wahren Menschen“ sei hier behandelt. Es soll vielmehr gezeigt werden, was das damit ausgelöste Dilemma an allgemeinen Erkenntnismöglichkeiten und Anregungen mit sich bringt, wie es den weiteren Weg der Disziplin bestimmt hat.

Traditionelle Auffassungen von der Aufgabe der Ethnologie

Zur geistigen Bewältigung des aufgezeigten Dilemmas sind divergierende Wege zu beobachten. Zwei davon haben in der älteren deutschen Ethnologie eine erhebliche Rolle gespielt, stehen aber heute außerhalb des Hauptstroms der Entwicklung.

1. Man hat an der Annahme festgehalten, daß es tatsächlich Menschen verschiedener Ordnung gäbe. Das hat praktisch und theoretisch Konsequenzen. Die praktische Konsequenz, nämlich die offene Rechtfertigung von Beherrschung und Ausbeutung der in ihrem Entwicklungszustand niedrigeren Menschengruppe durch die höhere ist dort gezogen worden, wo man entweder die im christlichen Erbe des Abendlandes immanente alttestamentarische Lehre der Auserwählung rassistisch interpretierte – das hat das Wiederaufleben der Sklaverei in der Neuzeit begünstigt – oder aber dieses Erbe überhaupt ablehnte – etwa im Nationalsozialismus. Dessen Weltherrschaftsanspruch basierte auf einer Einteilung in „Menschen“ und „Untermenschen“. Es war konsequent, daß eine neue Kolonialpolitik angestrebt wurde, in deren Rahmen man z. B. die klimatisch für Europäer besonders ungünstigen Teile Afrikas von einer eigens zu schaffenden Bastardgruppe verwalten lassen wollte. Das erst nach dem zweiten Weltkrieg erschienene „Handbuch der angewandten Völkerkunde“ (BERNATZIK 1947) ist ein kurioses Monument solcher Absichten.

Da aber das Erliegen des nationalsozialistischen Staates nicht mit einem Sieg der egalitären Tendenzen innerhalb des Christentums gleichgesetzt werden kann, ist die Möglichkeit gegeben, daß ähnliche Ansprüche jederzeit von anderer Seite wieder präsentiert werden können. Einen wirksamen Schutz dagegen

bilden eigentlich nur Weltreligionen neuer Art, etwa der Marxismus.

Auf theoretischem Gebiet bedeutet das Festhalten an einer solchen Abgrenzung eine ungemene Vereinfachung: Wenn es Menschen verschiedener Stufen gibt, kann man die niedrigeren studieren, ohne aus den Erkenntnissen direkte Postulate für die eigene soziale Existenz ableiten zu müssen. Für den Gelehrten selbst entstehen keine weiteren Konsequenzen als die eines erweiterten Naturschutzes. Sein Überlegenheitsgefühl wird nicht angetastet. So kann er durchaus in den Dienst der Kolonialverwaltung treten.

Auch die prinzipielle Abgrenzung des Forschungsgegenstandes ist klar: Die Ethnologie übernimmt das Studium jener Populationen, die biologisch als andersartig – mit deutlicher Wertung – eingestuft werden müssen. Gelegentlich wurde dies gemildert, indem man zwar nicht von der Unterlegenheit, aber eben von einer rassenmäßig fundierten Eigenentwicklung eines Teiles der Menschheit sprach. Auch diese Differenzierung genügt, um Herrschaftsansprüche zu legitimieren. (Zur weltweiten Verbreitung solcher Ideen vergleiche man HARRIS 1968.)

Nun ist aber offenbar die eglitäre Tendenz im christlichen Erbe des Abendlandes bis in alle Revolutionsideologien hinein so stark, daß die erklärten Vertreter einer solchen Richtung immer eine Minorität gebildet haben. Es ist eher eine unterschwellige Ablehnung des Gleichheitsprinzips festzustellen. Vermutlich würde die Meinungsforschung ergeben, daß solche Vorstellungen heute in die nichtintellektuellen Schichten der Bevölkerung und in die Nachbarwissenschaften abgesunken sind.

2. Vorherrschend ist vielmehr die Auffassung, es sei Aufgabe der Ethnologie, etwa von der physischen Anthropologie nicht restlos beseitigte Zweifel an der Gleichheit der Menschen zu tilgen. Dafür gibt es viele Ansatzpunkte. Sicher hat Kritik an der eigenen Kultur mitgespielt – sie läßt ein idealisiertes Gegenbild wünschenswert erscheinen. Ein wesentlicher Anreiz lag früher in den antiken Studien und dem damit verbundenen Lebensgefühl. Nicht nur, daß man die Methoden der klassischen Disziplinen und die von diesen Disziplinen geübte Devotion auf das neue Material übertrug (NOWOTNY 1961), man entdeckte Institutionen der antiken Welt, also unserer eigenen geistigen Ahnen, in fremden Kontinenten wieder (MÜHLMANN 1968) und war davon so fasziniert, daß man einen genetischen Zusammenhang annahm, zu dessen Begründung Wanderungshypothesen aufgestellt wurden. (Ähnlich bedeutend ist der

Einfluß antiker Studien bei der Bildung der Archäologie gewesen [CLARKE 1968]). So suchte man z. B. die verlorenen Stämme Israels in der Neuen Welt – und wertete damit wenigstens einen Teil der „Wilden“ auf. Als wichtig erwiesen sich auch der von den Ethnologen immer wieder geforderte lange Kontakt mit dem Forschungsobjekt und die Unmöglichkeit, ohne persönliche Bindungen ausreichende Informationen zu sammeln. Verstehen setzt Identifikation voraus, der Partner muß ernstgenommen werden.

Wie dem auch sei, die Ethnologen würden es heute fast ausnahmslos als Verrat an der Idee ihrer Disziplin betrachten, wenn man an der Einheit der Spezies zweifeln wollte. Darüber hinaus haben sie es als ihre fundamentale Aufgabe empfunden, nicht nur prinzipielle Gleichberechtigung der Menschengruppen, sondern auch der von ihnen entwickelten kulturellen Systeme zu beweisen (RUDOLPH 1968). Man betont, daß es nicht ein Mehr oder Weniger an Kultur gebe – also keinen Gegensatz „Wilde: Kultivierte“, sondern ein Nebeneinander verschiedener Formen. Dieser „kulturelle Relativismus“ müsse ins Bewußtsein nicht nur der Gelehrten, sondern jedes einzelnen gehoben werden. In stetem Kampf gegen ethnozentrische Vorurteile ist so vor allem in den Vereinigten Staaten eine ethnologisch fundierte Weltbürgerkunde von höchster Aktualität und sozialer Relevanz entstanden: Sie hat die Integration der Einwanderer verschiedenster Herkunft in die amerikanische Nation legitimiert und zuletzt die geistige Legitimation für die Bürgerrechtsbewegung präsentiert.

Auch im englischen und im französischen Imperium hat diese Tendenz der Ethnologen trotz erklärter Kooperationsbereitschaft letzten Endes dazu beigetragen, das Kolonialsystem zu unterhöhlen. Der rasche Zusammenbruch erfolgte in einer Phase, in der das Überlegenheitsbewußtsein der Kolonialbeamten die geistige Grundlage verloren und sich in der Heimat eine Lobby für die Unterdrückten gebildet hatte. Allerdings waren an dem Prozeß Disziplinen, die sich bereits bei früher einsetzenden Auseinandersetzungen mit fremden Hochkulturen, z. B. der Welt des Islam, gebildet hatten, nämlich die der Orientalistik, noch stärker beteiligt.

Diese Weichenstellung führt freilich dazu, daß die Ethnologie ihren Anspruch auf einen klar abgegrenzten Stoffbereich verliert. Sie mag sich weiterhin vorwiegend mit Splittergruppen an den Grenzen der Ökumene beschäftigen, mit Gemeinschaften, die als technisch unterentwickelt empfunden werden, es handelt sich jedoch im Grunde um eine forschungstechnisch

praktikable Arbeitsteilung. Natürlich hat es an Versuchen nicht gefehlt, der Ethnologie doch einen bestimmten Sektor eigentlicher Zuständigkeit herauszuschneiden. Man hat behauptet, sie sei für die schriftlosen Völker kompetent oder aber für die Völker „geringerer Naturbeherrschung“ — also unter Zugrundelegen des Maßstabs der technischen Ausrüstung —, ohne aber beim Ansatz der einzelnen Untersuchungen diese Grenzen wirklich einzuhalten. Ein Problem bildet es auch, wieweit man traditionsbestimmte, nichtprogressive Schichten im eigenen Volksganzen oder bei anderen hochtechnisierten Nationen einbeziehen dürfe und müsse. Im deutschsprachigen Raum ist für diese „Primitiven im eigenen Haus“ die Volkskunde entstanden, in deren Methoden das romantische Erbe noch heute nachschwingt. Im russischen Sprachgebiet hat es eine Unterscheidung nie gegeben, was vermutlich damit zusammenhängt, daß die Oberschicht des Zarenreiches auch das eigene Volk als exotisch empfand. Daher besteht noch heute im sowjetischen Bereich eine undifferenzierte, globale „Ethnographie“.

Viele deutsche Ethnologen haben nun aus der Situation eine, zwar im Augenblick wenig populäre, aber damit noch längst nicht widerlegte Folgerung gezogen: Wenn es nur *eine* Menschheit gleichen Rechts gibt, dann kann die Ethnologie gegenüber der Geschichte keine Sonderstellung beanspruchen. Sie ist lediglich eine Teildisziplin für die Betreuung bisher nicht ausreichend studierter Ethnien mit einem besonders problematischen Quellenbestand. Ein Teil davon besteht aus Sammlungen, deren Auswertung Denkprozesse fordert, die auch in der Ur- und Frühgeschichte üblich sind. Ein weiteres Problem stellt sich durch die außerordentlich weite räumliche Streuung der Studienobjekte. Die weitere Forschung muß versuchen, der Streuung gerecht zu werden und viele unabhängige Traditionen zu entwickeln. So hat sich die Ethnologie in Afrikanistik, Amerikanistik, Ozeanistik usw. aufgespalten. Die Aufgabenbindung einzelner Lehrstühle, ihre regionale Fixierung ist nur die nächste, an manchen deutschen Hochschulen bereits eingetretene Konsequenz.

Der Einwand MÜHLMANNs (1962), damit gerate die Ethnologie in eine Sackgasse, ihr eigenes Quellenmaterial reiche für die Feststellung faktischer Abläufe in größerer Zeittiefe und damit für echte Geschichtsforschung nicht aus, ist kaum aufrechtzuerhalten. (Bezeichnenderweise hat MÜHLMANN einen Teil der „Naturvölker“ — nämlich die Asiens — aus dem Zuständigkeitsbereich der Ethnologie ausgeklammert [vgl. JETTMAR 1964]).

In allen Erdgebieten gibt es Perioden, oft „Frühgeschichte“ genannt, für die der Historiker nur einen sehr geringen Bestand an Quellen zur Verfügung hat; er ist ständig auf die Nachbarschaftshilfe der prähistorischen Archäologie und der Linguistik angewiesen. Über die dabei notwendige Methodik gibt es eine umfangreiche Diskussion. Amerikanische Autoren sind neuerdings bemüht, die Aussagefähigkeit archäologischer Quellen auch für den sozialen Bereich theoretisch abzusichern (BINFORD u. BINFORD 1968). Der Verfasser, der selbst zunächst eine Ausbildung als Historiker durchlief, muß bekennen, daß er beim Übergang zur Ethnologie niemals den Eindruck gewann, sich einer völlig neuen Materie zuzuwenden. Seine Beobachtungen im Felde interpretierte er unter Berücksichtigung historischer Quellen aus zwei Jahrtausenden. (Derartiges Material wird für die Berggebiete Westpakistans z. B. durch Arbeiten TUCCIS [1963] bereitgestellt).

Das bedeutet freilich den Abschied von liebgewordenen Hoffnungen. Wären Ethnologie und Geschichte grundverschiedenen Ausprägungen des Menschseins zugeordnet, könnte man erwarten, aus der Konfrontation der Beobachtungsergebnisse zusätzliche Informationen über die Entwicklung des Menschen zu gewinnen. Betont man hingegen, daß der sogenannte Primitive „wahrer und voller Mensch“ ist, nur eben anders spezialisiert, dann erhält man höchstens Hinweise auf die mögliche Variationsbreite des Phänomens Kultur.

Bezeichnenderweise hob man die Selbstbeschränkung, die aus der Einordnung der Ethnologie als historischer Teildisziplin folgt, in der Praxis wieder auf. Die katholische Richtung der Wiener Kulturkreislehre nährte — ganz gegen das eigene System und den ausdrücklichen Text der Bibel — die Hoffnung, es gäbe doch „andere“ Menschen, die den Sündenfall nicht ganz vollzogen und einen Teil ihrer Urgüte und ihres Urglaubens bewahrt hätten. (Es ist daher verständlich, daß die Reform der Wiener Schule zur Betonung einer nur für relativ rezente Perioden möglichen „Ethnohistorie“ geführt hat, so HIRSCHBERG 1966).

Ebensowenig konsequent ist es, wenn manche Vertreter der historischen Ethnologie ganze Kontinente als Museen betrachten, in denen zu den primitiven Randvölkern abgesunkenes Gut aus der Phase der entstehenden Hochkulturen oder gar aus der Zeit der neolithischen Revolution bewahrt geblieben ist. Vermutlich ist hier ein Rekurs auf die These von der grundsätzlichen Verschiedenheit der Menschen erfolgt — sie wird in einen progressiven und einen konservativen Teil untergliedert.

Damit erhielt die Ethnologie wieder ein eigenes Arbeitsfeld: Sie hat den Abglanz der großen geistigen Leistungen der Vergangenheit aufzuzeichnen, nicht als Selbstzweck, sondern um eben diese Leistungen zu rekonstruieren. Unter solcher Voraussetzung hat freilich die Ethnologie bald keinen Nachschub an Primärmaterial mehr zu erwarten. Die von ihr „geistig ausgebeuteten“ Ethnien übersiedeln – soweit sie nicht aussterben – allmählich in das Lager der Progressiven. Man kann sich lediglich mit der Situation der prähistorischen Archäologie trösten, deren Denkmälerbestand einmal in einer, allerdings noch nicht absehbaren Zukunft völlig ausgeschöpft sein wird.

Es sei bemerkt, daß eine konsequent marxistische Weltdeutung ebenfalls zu einer historisch ausgerichteten Ethnologie führt. Sie hat sich zwar mit jenen Gruppen zu beschäftigen, die in der Entwicklung ihrer Produktionsmittel und ein bestimmtes Niveau nicht überschritten haben, aber das ist keine grundsätzliche Unterscheidung in Methode und Zielsetzung. Die Sowjetunion und die Volksdemokratien fordern deshalb von ihren Ethnologen eine gründliche historische Ausbildung (TOKAREV [1958] ist ein hervorragender Vertreter dieser Richtung). Die theoretischen Probleme erscheinen nicht allzu gravierend. Wenn sich heute unter dem Einfluß des Westens auch in der Sowjetunion ein Wandel anbahnt, dann geht das zum Teil auf Kosten der inneren Logik. (Als sehr gutes Beispiel für die Übertragung der sowjetischen Arbeitsweise in den deutschen Sprachraum darf das Werk KÖNIGS [1962] gelten).

Die Subsumierung der Ethnologie unter die Geschichte ist nur dann sinnvoll, wenn Geschichte ihrerseits als eine Metadisziplin aufgefaßt wird, die Archäologie, Kunst- und Kulturgeschichte mit allen ökonomischen und sozialen Aspekten umfaßt. Eine solche Konzeption hat der Wiener Schule vorgeschwebt – sonst hätte nicht der Prähistoriker MENGHIN eine „Weltgeschichte der Steinzeit“ schreiben können. Es ist falsch, in dem komparativen Aspekt der Ethnologie ein neues Element zu sehen. Jedes vertiefte Geschichtsverständnis geht vom Vergleich aus, das wird schon am Werk HERODOTS deutlich.

So muß man sich eigentlich fragen, warum diese Einordnung nicht noch mehr überzeugte Anhänger hat. Das läßt sich vermutlich aus dem Zustand erklären, in dem sich die Geschichtswissenschaft im Augenblick befindet. Materialfülle und daraus resultierende Spezialisierung haben allgemeine „philosophische“ Aussagen ungemein erschwert. Eine Sinngebung scheint nur durch eine mehr oder minder willkürliche Reduktion der

Variablen möglich. Die Geschichte als einheitliche Disziplin befindet sich selbst in einer Krise — das hat das parasitäre Aufsprießen von Soziologie und Politologie ermöglicht.

„Verwissenschaftlichung“ der Ethnologie — unter dem Einfluß anderer Disziplinen

Es liegt nahe, den Verlust des scharf abgegrenzten Objektfeldes auf „moderne“ Weise zu kompensieren, nämlich dadurch, daß man die Ethnologie als Wissenschaft auffaßt, die an ein vielfältiges Material mit einem bestimmten Inventar an analytischen Instrumenten herantritt. Gelingt es, die Instrumente zu verfeinern, dann kann sie den Rang einer exakten Wissenschaft („science“) beanspruchen. Damit läßt sich die alte Zwischenstellung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften neu interpretieren. Die Ethnologie kann beim Einfachen beginnen, also im Raum der sogenannten Naturvölker, sie ist aber berufen, mit den gewonnenen Einsichten und Erfahrungen an komplexe Systeme heranzutreten, wobei sie einerseits die idiomatische Tendenz der Historie vermeidet und andererseits doch nicht die gleichen Reduktionsvorgänge vollzieht, durch die die Soziologie entstanden ist. Sie kann sich, im Gegenteil, mit dieser Wissenschaft ergänzen, wenn sie ihrerseits nicht auf die soziale Ordnung, sondern auf die kulturellen Inhalte zielt. Aus deren Vergleich und Analyse könnte sie vielleicht zu grundsätzlichen Aussagen über den Menschen als kulturfähiges und kulturschaffendes Wesen und über das Phänomen Kultur als solches gelangen.

Durch eine solche Flucht nach vorn ist zu erklären, daß in den Vereinigten Staaten von Amerika jene Disziplin, die der Ethnologie annähernd kongruent ist, im Verband einer „allgemeinen Wissenschaft vom Menschen“ verblieben ist. In diesem Rahmen übernimmt sie es, nach Überwindung einer positivistischen Phase allgemeine Aussagen über die Kultur und ihre Einordnung in ein biologisch fundiertes Weltbild zu formulieren. Man spricht daher von „cultural anthropology“. Wenn man den Ausdruck ins Deutsche überträgt und somit neben den bereits vorgegebenen Begriff „Ethnologie“ stellt, dann tritt eine Verschiebung des Akzents ein: Die Kulturanthropologie wird zur Ergänzung, sie führt wieder ein, was der mitteleuropäischen Ethnologie im Zuge ihrer Historisierung nur Fernziel war. MÜHLMANN bezeichnet die Kulturanthropologie als Disziplin, die aus dem empirischen Pluralismus und der Formenmannigfaltigkeit der Kulturen typische Chancen menschenmöglichen

Verhaltens abzuleiten sucht. (MÜHLMANN u. MÜLLER 1966: Ethnologie soll in Zukunft Ethnographie heißen; der Ethnologie soll vorbehalten sein, eine Theorie der interethnischen Systeme zu entwickeln, womit sie dann eine „soziologische Disziplin“ wird).

Gerade diese Formulierung läßt erkennen, daß damit eine Auseinandersetzung mit der Tierverhaltensforschung akut wird (HOLLOWAY 1969). Kann man Kultur von der Traditionsbildung bei tierischen Gemeinschaften trennen? Sind die Unterschiede nur graduell? Hier werden philosophische Grundfragen berührt. Die Hoffnung, daß die Ethnologie bereit sei, sich solchen Problemen zu stellen, muß den Herausgebern beim Einplanen des vorliegenden Referats vorgeschwebt haben.

Hier muß ein Rückblick eingeschaltet werden: Es ist deutlich, daß die Ethnologie bereits in früheren Phasen ihrer Entwicklung versucht hat, eine exakte Wissenschaft zu werden, allerdings auf langen Umwegen, in deren Verlauf die geistige Führung anderen Disziplinen überlassen blieb. Die über „Naturvölker“ gesammelten Informationen wurden zum Spielmaterial, vielfach deutbar, sie waren für Exempel jeder Art wie geschaffen.

Zunächst wirkte sich der Aufstieg der Naturwissenschaften aus. Schon die Leidenschaft zur Deskription und Klassifikation, die das naturwissenschaftliche Denken des 18. Jahrhunderts beherrschte, löste ähnliche Bestrebungen hinsichtlich der Ordnung der Kulturen aus. Nicht weniger wichtig war im 19. Jahrhundert die Übertragung der evolutionistischen Betrachtungsweise einschließlich des Selektionsprinzips. Manche grundsätzliche Schwierigkeiten wurden zunächst überspielt, z. B. der heterogene Charakter des ethnologischen Materials. Was man in den Museen vorfand, waren Werkzeuge und Werke von oft undeutbarem Sinngehalt. Reisebeschreibungen jedoch lieferten vor allem Angaben über Institutionen und Verhaltensweisen. Das Gegensatzpaar materielle Kultur — geistige Kultur gibt die Spannweite nur unvollkommen wieder.

Nun ist es wahrscheinlich, daß das Evolutionsprinzip sich am ehesten für den rein technischen Bereich annehmen läßt (besonders betont von MÜHLMANN [1962] im Anschluß an WHITE u. THURNWALD). Selektion wird immer wieder zur Bewahrung solcher Instrumente führen, die für eine konkret gestellte Aufgabe den größten Nutzen erbringen. Eine Akkumulation von Erfahrungen auf diesem Gebiet ist kaum reversibel.

Was bedeutet das aber nun für andere Felder der Kultur? Sicher ist es richtig, daß keines der Felder dem Einfluß des tech-

nischen Fortschritts entzogen ist. Es besteht eine Abhängigkeit, die freilich erst bei großräumiger und langfristiger Betrachtungsweise sichtbar wird. Die Anpassungsprozesse können kompliziert sein, mit zahlreichen Störfaktoren durchsetzt. Wenn man die Abhängigkeit simplifizierend überbetont, erhält man die Möglichkeit, die Dynamik der Weltgeschichte auf *eine* Variable zu reduzieren und alles andere als determiniert zu betrachten. Diesen Versuch hat mit seltener Konsequenz ENGELS unternommen. Das von ihm adaptierte und interpretierte Ablaufschema ist noch heute relevant.

Liegt das Zentrum der Dynamik wirklich in dieser Ebene, dann hat das zur Konsequenz, daß sich kulturelle Unterschiede zwischen Populationen auf simple Weise — durch technische Lernprozesse — überwinden lassen müßten. Die Entwicklungshilfe — die zunächst vorgab, die politische und kulturelle Eigenständigkeit wahren zu wollen — basiert im Grunde auf der gleichen Vorstellung, dem Vertrauen, das Gesamtsystem werde die Veränderung der Basis schon nachvollziehen. Wenn die christlichen Kirchen heute so weit sind, daß sie von ihrer Missionsaufgabe kaum mehr zu sprechen wagen und statt dessen zur gemeinsamen Entwicklungshilfe aufrufen, dann zeigen auch sie sich im Grunde integriert. Gläubigeren Jahrhunderten hätte es fraglos ferngelegen, die Caritas über das Seelenheil zu setzen.

Es wäre nun falsch, für den Hauptstrom der Ethnologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bereits eine solche Vorentscheidung zu unterstellen. Im allgemeinen wurden Materielles und Geistiges als sich wechselseitig beeinflussende, aber grundsätzlich eigenständige Bereiche behandelt, während man sich gleichzeitig bemühte, durch eine schärfere Begriffsbildung auch im sozialen und religiösen Sektor Elemente festzuhalten, die sich ähnlich den Typen der Artefakte für statistische Erfassung und kartographische Fixierung eignen. Es gibt Institutionen, die sich durch absurd anmutende Überspitzung und scharf abgegrenztes Verbreitungsgebiet dafür anbieten, etwa die Couvade, das Männerkindbett. Man hoffte, auf diese Weise die Kulturen als Typenverbände erfassen zu können, als den logischen Ort konstanter Korrelationen. Es entstanden damals alle jene methodisch auswertbaren Simplifikationen, mit denen heute noch die Tradition der kulturhistorischen Ethnologie belastet ist. Der Weg zur Verwendung solcher Komplexe für die historische Rekonstruktion wurde durch die Annahme frei, derartige Gebilde wären durch natürliche Kohäsion verbunden. Sie könnten gewissermaßen zusammen mit ihren Trägern auf der Landkarte verschoben werden. Höchstens der Zusammen-

stoß mit anderen Einheiten könnte sie deformieren oder völlig aufsplintern, so daß man dann die frühere Einheit aus den zerstreuten Resten rekonstruieren müßte. Damit wurden Inventarlisten und Verbreitungskarten jenem historischen Ehrgeiz dienlich gemacht, der für das 19. Jahrhundert charakteristisch war, und — wie wir bereits gesehen haben — die Ethnologie in den Rahmen der historischen Teildisziplinen stellte. Völlig im dunkeln blieb die Neubildung derartiger Einheiten. Man vermutete gewisse Zentren eruptiver Kreativität, nur erfaßbar durch das Studium der erstarrten Auswirkungen in den Randgebieten der Ökumene.

Einer extremeren Position entsprach es, den Traditionen des deutschen Idealismus folgend im geistigen Bereich eine spezifische Dynamik anzunehmen, die letzten Endes ihrerseits die technische Evolution bestimmt. MAX WEBER verdankt seinen Weltruhm zum guten Teil der Tatsache, daß er an einem konkreten Beispiel das Gefälle von puritanischer Ethik zur Ökonomie und Politik und letztlich zur Technik nachweisen konnte. Ein erlöstes Aufatmen ging durch die nichtmarxistische Gelehrtenwelt. Die FROBENIUS-Schule hat sich eine ähnliche Position zu eigen gemacht (JENSEN 1951, 1956. Ähnliche Gedanken finden sich bereits in den Werken HAHNS). Ihrer Auffassung nach ist die Technik durch die Anwendung, oder sagen wir es klarer, durch den Mißbrauch jener schöpferischen Impulse bestimmt worden, die ursprünglich von religiösen Denkern ausgingen. Der Ethnologe hat dann die Aufgabe, die Grundeinsichten der menschlichen Frühzeit herauszuschälen und sie von allen Mißverständnissen zu befreien, damit sie auch dem modernen Menschen Heil und Erbauung bringen können.

So ehrenvoll das für die „Naturvölker“ klingt, so wenig ist das geeignet, ihr künftiges Schicksal zu fördern. Was soll aus ihnen werden, wenn sie uns ihre Geheimnisse, die auch die unserer eigenen Ahnen sind, verraten haben? Für ihre Zukunft lassen sich nur negative Perspektiven gewinnen.

Die Existenz solcher selektiven Interessen auch außerhalb des deutschsprachigen Raumes macht es verständlich, daß die englische „social anthropology“, an der London School of Economics beheimatet, so leidenschaftlich und übertreibend den quasi-organischen Systemcharakter der Kultur betont hat. Vom Studium wohldefinierter Einheiten ausgehend — womöglich suchte man sich Insulaner aus, die durch die Kolonialverwaltung vor unliebsamen Überraschungen geschützt waren — hob man die Funktion jeder Institution im Dienste der Gemeinschaft hervor. Überall fragte man nach dem Wert für die Er-

haltung des bestehenden, als Gleichgewicht aufgefaßten Zustands. Es erschien kaum mehr sinnvoll, die Vorgeschichte eines Einzelelements zu erheben. Der Optimismus, der hinter den Harmoniemodellen eines soziologisch geschulten Denkens steht, ließ sich gerade auf Distanz ausgezeichnet bewahren. Der besondere Trick des Deutungsschemas besteht darin, daß man auch bei paradoxen und bizarren Erscheinungen mit dem Integrationswert arbeiten kann. Jede Mythe schafft unter denen, die an sie glauben und die sie weitererzählen, ein Band der Gemeinsamkeit; selbst ein Mord kann jene solidarisieren, die ihm nicht gerade zum Opfer fallen (BAUMANN 1959).

Ein Problem blieb bestehen, nämlich das Erfassen jener katastrophalen Desorganisation, die beim Zusammenstoß eines Naturvolks mit einer technisch weit überlegenen Population eintreten kann. Man half sich, indem man neben die Funktionsanalyse die Akkulturationsforschung stellte mit der speziellen Aufgabe, solche atypische Perioden zu untersuchen. Sie rät fast unfehlbar zu einer konservativen Therapie.

Erst allmählich ist klargeworden, daß hier der sterbende Kolonialismus eine Rechtfertigungsideologie erhalten hat, sublimer aber nicht weniger effektiv als das Überlegenheitsbewußtsein der Rassentheoretiker. Die praktischen Konsequenzen sind ähnlich: Wenn die Naturvölker über perfekte Sozialsysteme verfügen, dann sind die Kolonialmächte von der Aufgabe befreit, sie zu verändern. Alle Bemühungen können sich auf eine angemessene Verbesserung des materiellen Wohls konzentrieren. Wie bereits erwähnt, waren in der Frühphase der sogenannten Entwicklungshilfe die Nachwirkungen dieser Konzeption deutlich spürbar: Eingriffe in das soziale Gefüge — ohnehin durch das Erreichen politischer Selbständigkeit aufs äußerste erschwert — sollten ausgeklammert werden. Man hoffte, der Akkulturationsprozeß brauchte die Wertvorstellungen, die man im Hintergrund der funktionalen Einheiten erkannt hatte, nicht zu zerstören.

Immerhin, der Systemcharakter der Kultur war betont worden, und dabei konnte man nicht stehen bleiben in einer Zeit, in der man auf breitester Front die Selbstregulation lebender Systeme, ihre Rückkoppelungsvorgänge, Informationsspeicherungen usw. zu erforschen begann (WEISS 1969). Es war klar, daß weitere Fortschritte nur durch eine Präzisierung und Differenzierung der verwendeten Modelle zu erzielen waren. Der Ausdruck „Funktion“ ist mehrdeutig, außerdem aber war mit der Betonung der Institutionen die „materielle Kultur“ fast aus dem Bewußtsein verschwunden. Das Vorhandensein von

Werkzeugen wurde als Ausfluß entsprechender Verhaltensweisen gesehen, die man nun wiederum als den Ausdruck von Wertvorstellungen auffaßte. Eine solche Internalisierung ist eigentlich nur in einer Umgebung verständlich, die technisch über unbegrenzte Möglichkeiten verfügt. (Als Exempel haben — ohne daß das genügend herausgestellt worden ist — Deutschland und Japan gedient. Dort war der Bestand an Verhaltensweisen und technischem Können so hoch, daß der im zweiten Weltkrieg vernichtete Apparat in kürzester Zeit wieder aufgebaut werden konnte).

Nun gibt es einen Teilbereich der Kultur, dessen Systemcharakter seit Jahrzehnten betont und analysiert wird — nämlich die Sprache. Die Linguistik hat bei der Beschreibung der Sprachstruktur Theorien entwickelt, die zur Übertragung einladen. Zunächst unterscheidet man Sprache vom konkreten Sprechen, innerhalb der Sprache aber eine Ausdrucksschicht (gegliedert in Phonologie und Syntax, einschließlich der Morphologie) und einer Schicht der Inhalte und Sachbezüge (Semantik) (SCHNELLE 1970).

Den bestechendsten Versuch in dieser Richtung unternahm zweifellos LÉVI-STRAUSS, der Schöpfer des anthropologischen Strukturalismus. Der persönliche Kontakt mit einem bedeutenden Linguisten, ROMAN JAKOBSON, in dem Intellektuellenrefugium USA trug reiche, wenn auch höchst problematische Früchte (SCHIWY 1969). Wenn man sich nicht von der literarischen Meisterschaft blenden läßt, die die Werke LÉVI-STRAUSS' auszeichnet, von der Fülle der Assoziationen und Verfänglichkeiten, dann erkennt man, daß diese Lehre in der Behauptung gipfelt, komplizierte Denkgebilde wie Mythen oder Heiratsregelungen seien nach wenigen Grundoperationen aufgebaut, nach den gleichen, die auch in der modernen Mathematik eine entscheidende Rolle spielen. Die Kombinationen und Transpositionen würden nach raffinierten Verfahrensregeln vorgenommen, die man in einem Entschlüsselungsverfahren ähnlich dem der Psychoanalyse aufdecken könne. Nach der Interpretation von LÉVI-STRAUSS entfalten die sogenannten Naturvölker eine Spitzfindigkeit, wie sie in der älteren deutschen Literatur eigentlich nur den Franzosen zugebilligt wird. Die Resultate sind meist unbeweisbar, im einzelnen mögen sie richtig sein. Es erhebt sich aber die Frage, was aus der Aufdeckung solcher Konstruktionsprinzipien, die ohne Zweifel nur für eine gewisse Schicht geistiger Schöpfungen Geltung haben, für die Deutung des historischen Prozesses gewonnen wird. Man kann sich an der Logik erfreuen und gewissermaßen im Stile der Eingebore-

nen weiterdichten. Kein Wunder, daß die marxistischen Historiker von dieser Mode nicht begeistert sind (SCHWY 1969), es handelt sich ja um ein Symptom, daß man der marxistischen Geschichtsbetrachtung müde geworden ist.

Als bleibenden Gewinn verbucht man die Popularisierung der Entdeckung, daß ein bedeutender Teil des Kulturbesitzes aus Zeichen besteht, daß es die gemeinsamen Symbolsysteme sind, die Menschengruppen zusammenhalten und gegen andere abgrenzen. Dabei ist die Grenze zu den Werkzeugen fließend. Es gibt nichts, was sich nicht auch als Symbol, als „Symbolat“ auffassen ließe. So weit ist man aber auch andernorts gelangt.

WHITE (1963) sieht Kultur als eine Klasse von Dingen und Ereignissen an, die auf Symbolschaffen beruhen und in einem extrasomatischen Zusammenhang betrachtet werden müssen. Es liegt nahe anzunehmen, daß auch dann, wenn der extravagante Versuch LÉVI-STRAUSS' in einem übrigens ungemein modernen Manierismus endete, es doch möglich sein müßte, die kulturellen Symbolsysteme in vereinfachenden Modellen darzustellen, ähnlich jenen „generativen Grammatiken“, die die Theoretiker der Linguistik, etwa NOAM CHOMSKY, entworfen haben (SCHNELLE 1970). Daß die generative Grammatik mindestens im Bereich der Kunst als brauchbares Instrument anzusehen ist, hat inzwischen der Amerikaner JON D. MULLER betont. Der „new archaeology“ sind solche Gedankengänge nicht fremd.

Der Verfasser hat im Anschluß an einen Vortrag GÖHRINGS* (1967) die gleiche Frage aufgeworfen, ob man nicht den Begriffsapparat der Linguistik so weit adaptieren könne, daß er sich zur Stilanalyse eigne. Dies bedeutet einen Fortschritt gegenüber den irrationalen Elementen, die bei der Verwendung des Begriffs mobilisiert werden. Zweifellos ist Kunst ein Kommunikationsphänomen, und ganz allgemein sind es Probleme der Kommunikation, die im Bereich des Kulturellen das Vorhandensein von Systemen erfordern. Selbst wenn der Mensch mißversteht, tut er dies auf der Basis irgendeiner Ordnung.

Es gibt vermutlich einen Aspekt, der nicht voll zur Geltung kommt, wenn wir die Sprache als Leitmodell für den Symbolgebrauch im allgemeinen verwenden. Gerade im künstlerischen Bereich geht es nicht nur um Vermittlung von Informationen, sondern um Suggestivwirkung. Dabei ist die Eindringlichkeit der Zeichen wichtig. Das Medium soll für die Nachricht und

* Ihm verdanke ich die Hinweise auf die Arbeiten MULLERS.

ihren Absender „werben“. Damit ist ausgesagt, daß Symbol-schaffen oft die Aufgabe hat, den Einfluß von Symbolen, die in eine andere Richtung lenken würden, zu übertrumpfen. In einem breiten Bereich des Symbolschaffens beobachten wir Konkurrenz, das Wirken des agonalen Prinzips. Es ist außerordentlich typisch für die bereits hervorgehobene Herrschaft der Harmoniemodelle in weitem Umkreis um die Sozialwissenschaften, daß dieser Aspekt nicht einmal bei der Behandlung der tierischen Werbezeremonien ausreichend gewürdigt wird. Sie werden z. B. in dem Werk von EIBL-EIBESFELDT (1969) unter „Signalen im Dienst der Gruppenbindung“ behandelt. Daß sie geradezu in der Regel als Wettbewerb ausgeführt werden, wird nur ganz nebenbei bemerkt.

Auch beim Menschen läßt sich diese zusätzliche Reizwirkung der Symbole und Symbolate am leichtesten im sexuellen Bereich plausibel machen: Seit Urzeiten ist es Aufgabe von Kleidung und Schmuck, die Aufmerksamkeit auf den Träger zu ziehen, ihn attraktiver erscheinen zu lassen als andere. Der Wettbewerb ist keineswegs auf Individuen beschränkt, ganze Gruppen suchen ihre Nachbarn zu übertrumpfen. Es müssen also bei der Erforschung der Kultur jene Erfahrungen berücksichtigt werden, die von der gerade in unserem Kulturbereich hypertroph entwickelten Werbeindustrie gesammelt werden. Übrigens ist die Sprache nicht frei von derartigen agonalen Tendenzen, man hat sie nur neben den formalen Strukturen unterschätzt (LABOV 1970). So kann man z. B. erkennen, daß eine Verstärkung des Effekts durch qualitative Verbesserung, aber auch durch quantitative Steigerung erfolgen kann. Das geht so weit, daß der Symbolapparat eine geradezu unerträgliche Belastung des Trägers darstellt. Er wird im Verhältnis zu anderen Notwendigkeiten disfunktional.

Diese Erscheinung kennen wir wiederum aus der Biologie. Vor einiger Zeit erschien ein Zeitungsartikel, der sich mit der biologischen Funktion des Geweihs auseinandersetzte. Weder als Waffe noch zur Thermoregulation erscheint es recht geeignet, am wenigsten, wenn man bedenkt, daß einst amerikanische Riesenelche, die schon in der Eiszeit ausstarben, einen Kopfschmuck trugen, der mehr wog als das ganze übrige Skelett (HENNING 1969). Am Ende steht die Klassifikation als soziales Statussymbol – Attraktionssymbol wäre vermutlich zutreffender. Eine spezifisch menschliche Möglichkeit scheint zu sein, daß ein hohes Maß an Aufmerksamkeit durch plötzliche Aufnahme systemfremder Elemente erzwungen werden kann. Dabei ist nicht präjudiziert, ob es sich um Entlehnungen oder Neu-

schöpfungen handeln muß. Die Geschichte der modernsten Kunst illustriert eindringlich, welche Bedeutung „Tabubrücken“ zukommt. Das Wort COCTEAUS „étonnez-moi!“ ist heute zum verpflichtenden Prinzip geworden. Man fragt sich, ob einst Mutationen eine ähnliche Wirkung in der Tierwelt ausübten. Die Verhaltensforschung scheint sich zu scheuen, dieses Feld zu betreten (EIBL-EIBESFELDT 1969), sie sucht vor allem nach den angeborenen Auslösern und betont deren Rolle. Insofern hat sie recht, als auch bei der Umstellung des Symbolapparats gewisse Grundprinzipien gewahrt werden müssen, sonst geht das Verständnis und damit die Wirkung verloren.

Solche Überlegungen dürften in Zukunft für die Deutung der Kulturdynamik an Wichtigkeit gewinnen. Mit der Prognose ist allerdings der Punkt erreicht, an dem dieser Beitrag den Charakter eines Berichts verliert.

Die formale Linguistik — die ohnedies Schwierigkeiten hat, ihre Ergebnisse in den konkreten sozialen Kontext einzupassen (LABOV 1970) — kann von sich aus Veränderungen des Symbolapparats schwer erklären. Ein System, das nur neutrale Mitteilungsfunktionen hätte, könnte Veränderungen lediglich als Störungen und Fehlerquellen (etwa „garbling effect“) registrieren.

Ein System von Symbolen, das der Werbung dient, tendiert hingegen so sehr zu Übertreibung und Extrem, daß damit unter Umständen die biologischen Grundlagen in Frage gestellt werden. Unter der Überschrift: „Überprägnante Modelle“ hat MÜHLMANN (1966) bereits einen Teil der hier angesprochenen Phänomene dargestellt. Nur wenn man sie ausklammert, erscheinen Gesellschaften im Sinne der „social anthropology“ harmonisch. In Wirklichkeit liegt im dynamischen Charakter des Symbolapparats eine Quelle steter Konflikte, ja eine Ursache des kulturellen Zusammenbruchs. Das agonale Prinzip kann Kulturen als grausam und tyrannisch erscheinen lassen, als düster und lebensfeindlich. Wir sind wahrscheinlich für solche Erkenntnisse reif, weil wir soeben in bestimmten Feldern den Aufbau völlig neuer Symbolsysteme erleben. Darunter befindet sich eines, das in Absage an eine Periode der Perfektion scheinbare oder tatsächliche Verwahrlosung zur Attraktion macht. Selten sind jäher Umschwung und Willkür der eingesetzten Mittel so deutlich geworden.

Gerade angesichts solcher Übersteigerungen erkennen wir aber auch, daß es einen erheblichen Teil des Kulturinventars gibt, dem andere oder geringere Symbolfunktionen zukommen und das daher auch weit weniger dem Diktat des ständigen Über-

bietens, also der Mode, unterliegt. Als Idealtyp ließe sich ein technischer Apparat konzipieren, der nur durch den Stand der akkumulierten „praktischen“ Erfahrungen bestimmt wird.

Allerdings hat man inzwischen die richtige Beobachtung gemacht, daß auch in diesem Bereich das biologische Evolutionsmodell *nicht* direkt verwendbar ist. Je rascher die Innovationen aufeinanderfolgen, desto weniger Zeit bleibt für Selektionsprozesse. Das bedeutet einen grundlegenden Unterschied zur biologischen Evolution, die in sehr langen Zeiträumen erfolgt und deshalb eine Aufeinanderfolge von Gleichgewichtszuständen zu durchlaufen scheint (РАРОPORT 1967). Wir haben also auch im technischen Bereich zunehmend einen unausgeglichene Bestand. (Eine Grundeinsicht der Kulturgeschichte ist, daß gerade auf diesem Sektor eine ständige Beschleunigung Platz greift).

Wenn man ein Beispiel für die Überschneidungszone braucht, in der sich technische und Attraktionsentwicklung treffen, dann genügt es, auf die Produkte der Automobilindustrie zu verweisen: Das Fahrzeug ist nicht allein fahrbarer Untersatz, es ist Statussymbol unserer Generation, so sehr, daß die Prunkkleidung überflüssig werden konnte. Im übrigen wird auch an diesem Beispiel deutlich, daß selbst bei weitgehender Einheit der technischen Voraussetzungen erhebliche Divergenzen in der Ausformung des Symbolapparats eintreten können. Die einzelnen Tendenzen sind erst in ihrem Spannungsfeld zueinander verständlich.

Wir sehen also, daß uns das aus der Biologie übernommene Entwicklungsmodell des Fortschreitens von Gleichgewicht zu Gleichgewicht Probleme beschert. Im kulturellen Bereich wird die oft von der Biologie nicht beachtete Divergenz zwischen ökologischer Adaption und dem Erreichen größtmöglicher Attraktion deutlich sichtbar.

Auch in anderer Hinsicht gerät der Verhaltensforscher in ein Dilemma. Der kulturelle Relativismus, den wir bereits erwähnt haben, hat den Nebeneffekt, daß er den Durchschnittsmenschen einer wichtigen Orientierungshilfe, nämlich des Glaubens an die Einzigartigkeit und universale Verbindlichkeit der eigenen Wertordnung, beraubt. Ethnologen haben deshalb nach den Grenzen gesucht, die der kulturellen Relativität gesetzt sind. Sie stoßen dabei auf „biologische Gegebenheiten sowohl organischer als auch (sozial-)extraorganismischer Art“ (RUDOLPH 1968), von denen sie meinen, sie würden wenigstens ein Minimum an generell verbindlichen Verhaltensmustern vorschreiben. (Die beiden anderen Punkte, die RUDOLPH anführt, beziehen sich auf den gleichen Grundbestand). Das klingt ganz

harmlos, es ist auch so gemeint, hat aber unabsehbare Konsequenzen, wenn man die Folgerung zieht, Erziehung dürfe sich nur auf die Respektierung dieses Grundbestandes beschränken und müsse im übrigen breiteste Wahlmöglichkeiten bieten. So etwas ist tatsächlich von Ethologen gefordert worden. Die Frage wird ventiliert, ob es überhaupt berechtigt sei, Kinder auf dem Wege der Erziehung politisch und religiös zu fixieren. HANS HASS meint, es sei ein Gebot der Fairneß, nur solche ethischen Vorstellungen über das sechzehnte Lebensjahr hinaus festzulegen, die überall die gleichen sind. Abgesehen von der Frage, welche Autorität hinter dem biologischen Erbe stehen kann, was ihm seinen normativen Charakter verleiht — hier taucht eine Verkenning dessen auf, was wir Kultur nennen. Sie ist immer eine „Manipulation“ des Grundbestandes — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — und das ist auch heute nicht aufhebbar. Wir können nicht mehr in die Rolle der Australopithecinen zurückschlüpfen, ein zu großer Teil ihrer Instinktausstattung ist uns inzwischen abhanden gekommen (GEHLEN 1970). Jedes Aufbegehren führt nur in eine erneute Prägung hinein. Dafür spricht das stereotype Bild unserer jungen Revolutionäre.

Das „spezifisch Menschliche“ — Begegnung mit der philosophischen Anthropologie

Hier stellt sich die Frage, worin der grundlegende Unterschied zwischen Tier und Mensch besteht, der bei solchen Postulaten nicht genügend berücksichtigt wird. Zu diesem Thema hat vor kurzem ein amerikanischer Forscher, der physische Anthropologe HOLLOWAY (1969), eine interessante Arbeit vorgelegt. Er untersucht sowohl das Werkzeug- wie das Symbolschaffen des Menschen und kommt zu der Auffassung, was immer auch Kultur sei, es schließe jedenfalls „the imposition of arbitrary form upon the environment“ ein. Die entscheidenden Begriffe sind dabei „imposition“, das man mit „Auferlegen“ aber auch „Aufzwingen“ übersetzen könnte, und „arbitrary“, willkürlich. Damit wird ausgesagt, daß es beim Menschen nicht jenen notwendigen Zusammenhang zwischen Symbol und Designatum gibt, den wir beim Tier finden, wo dieser Zusammenhang ikonisch („iconic“) genannt wird. Evident ist das bei der Sprache, aber auch bei der Lösung technischer Aufgaben ist in jeder Kultur eine Wahl zwischen Alternativen vollzogen worden. (Dieser Tatsache hat sich die kulturhistorische Ethnologie bedient, um zusammengehörige Einheiten festzustellen. Nach SCHMITZ [1960] haben wir dort klare Abgrenzungen, wo die gleiche

Aufgabe auf verschiedene Art gelöst wird). Dabei ist klar, daß von der Umwelt, die gemäß solchen Entscheidungen geformt wurde, ein „feedback“ auf den Menschen ausgeht, das heißt, er muß sich nun selbst wieder anpassen.

Das Heraustreten aus der ikonischen Sphäre, der Übergang zu immer größerer Willkür — oder auch Freiheit — wird von HOLLOWAY als der entscheidende Schritt in den kulturellen Bereich aufgefaßt. Hier liege die echte Besonderheit des Menschen, wobei es nicht so wichtig sei, ihr erstes Auftreten zeitlich zu fixieren. Man muß nicht an einen plötzlichen Übergang glauben.

Diese Formulierung impliziert, daß wir mit einer unbegrenzten Vielfalt von möglichen Systemen rechnen müssen. MÜHLMANN (1966) hat die schlichte Einsicht überprägnant formuliert — um seinen eigenen Ausdruck zu verwenden. Er schrieb: „Diese Vielfalt der Möglichkeiten ist tatsächlich das für die Spezies eigentümlichste Charakteristikum.“

Weiterhin betont MÜHLMANN, daß es beim Menschen in Zeiträumen, die knapp genug sind, um auch von einem einzelnen Individuum erlebt zu werden, zur totalen Veränderung des Verhaltens (wir können ergänzen: auch des Normensystems) kommen kann. Außerdem seien kulturelle Verhaltensformen auf Menschen einer anderen Kultur übertragbar. Solche Übertragungsphänomene gibt es selbstverständlich auch bei Symbolen und ganzen Symbolsystemen. Im Extremfall kann ein Mensch damit seine Kultur wechseln, wenn auch ein komplizierter Restbestand bleiben wird.

Die Überlegung läßt sich weiterführen. Es ist plausibel und in Einzelfällen beweisbar, daß das Erleben solch abrupter Übergänge nicht einfach hingenommen wird. Mindestens bei manchen Individuen ergibt sich ein Ansatzpunkt zur Reflexion. Vor allem der Widerspruch von Normensystemen ist zutiefst verwirrend*. Der Mensch kann zwischen ihnen stehen und in keinem zu Hause sein. Das heißt, daß der erlebbare Pluralismus und die durchlaufende Variation zur Folge haben können, daß der Mensch nicht ganz in einer Kultur aufgeht. Er kann einen Akt der Distanzierung setzen, ja dazu gedrängt werden. Er ist also im Prinzip mit ihr weniger fest verknüpft als das Tier mit seiner analogen Ausstattung. Sein Bewußtsein kann ihn über das kulturelle Erbe hinausheben. Man hat gesagt, daß der Mensch ein Kulturwesen sei. Er hat aber auch die Möglichkeit,

* Herodot (III/38) berichtet, daß der Perserkönig Darius griechische Untertanen fragte, was er ihnen geben müsse, damit sie ihre toten Väter verzehrten, und umgekehrt Inder (bei denen es Endokannibalismus gab), welche Belohnung sie verlocken könne, ihre Toten zu verbrennen.

sich dieser Bindung zu entziehen, und darin liegt seine eigentliche Besonderheit. Die Willkür, von der HOLLOWAY spricht, bekommt eine weitere Interpretation: Sie schließt ein, daß es Phasen der Entfremdung gibt.

Damit ist die Position HOLLOWAYS bereits überwunden und wir nähern uns in überraschender Wendung vertrauten Gefilden. Der Gedanke, der sich hier dem Ethnologen aufdrängt, wurde in der „philosophischen Anthropologie“, diese weitgehend bestimmend, von SCHELER (1928) entwickelt. Als „eigentümlichstes Charakteristikum“ unserer Spezies betrachtete er nämlich das Selbst-Bewußtsein, die Möglichkeit der Distanz zu sich selbst, und damit auch die Möglichkeit zur Absage an den kulturgebundenen Teil der Person. Bereits SCHELER sah die Möglichkeit, neueste wissenschaftliche Erkenntnisse gemäß seiner Vision zu interpretieren. Das gleiche kann man für die Ethnologie und deren Gesprächspartner, die Ethologie, versuchen.

So kann die Ethnologie den Nachweis führen, daß derartige Distanzierungsakte nicht unseren westlichen Zivilisationen und deren antiken Vorläufern vorbehalten sind. Sie sind auch nicht auf das intellektuelle Milieu zu begrenzen, aus dem Hochreligionen von primär philosophischem Gehalt (Buddhismus) erwachsen sind. Solche Akte sind vielmehr überall dort zu vermuten, wo sich entweder die Umwelt so änderte, daß der kulturelle Apparat als inadäquat erlebt wurde, oder aber dort, wo eine Konfrontation mit den Trägern eines anderen Kulturapparats auftrat. Im ersten Fall müssen wir nicht an Naturkatastrophen denken, der Mensch kann sich aktiv in eine andere Umwelt hineingedrängt haben, wenn die bisherige als Existenzbasis nicht ausreichte. Auch den meisten Kontakten mit Trägern einer fremden Kultur werden Wanderungen vorausgehen. Hier kann nun die Ethnologie mit Unterstützung der Archäologie die These vertreten, daß die Entwicklung des Menschen von ständigen Migrationen begleitet war. Die Routen lassen sich sehr wohl erkennen (COLLINS 1969). Man kann geradezu die Stellen namhaft machen, an denen Befremdungsvorgänge, die ja gleichzeitig Selbstentfremdungen bedeuten, eingetreten sein können.

Die Ethnologie kann aber auch dazu beitragen, Verlauf und Ergebnisse solcher Besinnungsvorgänge realistischer und nüchterner zu betrachten. In SCHELER ist das Erbe der idealistischen Philosophie lebendig, er meint, daß hier der menschliche „Geist“ in Erscheinung trete, was beim Leser die Vorstellung der Unfehlbarkeit und der Möglichkeit zu einer letzten moralischen Entscheidung heraufbeschwört. In Wirklichkeit kann

über die Qualität des Resultats *nichts* ausgesagt werden. Man kann sich auch zu der Einsicht durchringen, daß der Schlechtigkeit der umgebenden Welt nur äußerster Egoismus adäquat ist. Man wird allerdings meist darauf verzichten, so etwas auch anderen zu verraten. Sicher ist aber, daß der Mensch durch die Reflexion in eine Region entrückt wird, in der er nicht zu atmen vermag, jedenfalls nicht auf die Dauer. Moralische Wertungen sind kulturgebunden, mindestens darin müssen wir dem kulturellen Relativismus recht geben. Da aber ohne sie ein Leben jenseits der Kontemplation und vor allem eine politische Aktivität nicht möglich ist, so muß doch wieder eine Rückkehr in bereits akzeptierte Formen stattfinden — oder aber in Formen, die von anderen akzeptiert werden können —, so daß jene Bestätigung durch die Gemeinschaft erfolgt, die wir Geborgenheit nennen. Es ergibt sich ein dialektischer Prozeß zwischen Befreiungsvorgängen einerseits und Einwurzelungs- und Gestaltungsvorgängen andererseits, bei denen wieder die Tradition zur Geltung kommt.

Man könnte das leicht am Beispiel der Existentialisten belegen. Hier ist es jedoch am Platze zu erwähnen, daß der phantasie-reichste der deutschen Ethnologen, LEO FROBENIUS, sowohl das Auftreten derartiger Vorgänge in menschlicher Frühzeit als auch deren Ertrag gesehen hat. Er spricht von Ergriffenheitsphasen, denen lange Anwendungsphasen folgen.

Solche Ergriffenheitsphasen sind gemäß seiner Konzeption durch Einsichten in das So-sein der Dinge, unabhängig vom biologischen Wert, gekennzeichnet. So hält er es z. B. für möglich, daß das Erlebnis von Ordnung und Harmonie des gestirnten Himmels zur Schaffung religiöser und politischer Systeme geführt hat. Wenn dabei das Bestehende in Frage gestellt wird, dann bleibt ein neuer Faktor auch für die weniger Beteiligten übrig, der, in das kulturelle System eingebaut, dieses in eine neue Richtung drängt.

Damit soll gesagt sein, daß hier die These vertreten wird, das eigentliche Produkt von Reflexionsphasen sei eine bestimmte Art von Innovationen. Sie sind nicht nur einfach die Konsequenz aus dem eben Vorhergegangenen, sondern nach einer subjektiven Bilanz mit kaum absehbarem Resultat entstanden. Die historische Notwendigkeit scheint aufgehoben zu sein. Ein Vergleich mit den Mutationen der Biologie liegt nahe, wenn wir uns auch in einer anderen Ebene bewegen. Vermutlich macht jedoch gerade diese spezifische Fähigkeit des Menschen die Möglichkeit von Prognosen auf sozialwissenschaftlichem und politischem Gebiet so fragwürdig. Solche Prognosen grün-

den sich — wie man gerade an Marx zeigen kann — auf Reflexions- und Distanzierungsakte. Sie gelten aber nur so lange, wie die kulturelle Gestaltung bewahrt bleibt, die ihnen zugrunde gelegt ist — die sie aber ihrerseits verändern. Vor allem aber kann sie bereits der nächste Reflexionsakt in Frage stellen. Er kann zu Reaktion, zum Gegensteuern führen, ja es kann ein neuer Faktor gesetzt werden. Der Versuch, auch diesen Rückkoppelungsakt einzubeziehen, ist schon deshalb problematisch, weil auch der darauffolgende Prophet — mindestens in seinen Fehlkalkulationen — nicht voraussehbar ist. Außerdem kann seine Suggestionskraft nicht vorherberechnet werden.

RAYMOND ARON verdanken wir die Erkenntnis, daß die Sozialwissenschaften voraussagen könnten — wenn es sie nicht gäbe! (Was unter anderem besagt, daß MARX unter Umständen den Eintritt der Weltrevolution verhindert hat). Dahinter erkennen wir die allgemeine Tragik all derer, die Utopien aufstellen und durchsetzen wollen. Solche Utopien hätten bessere Chancen, wenn man alle künftigen Phasen der Reflexion und damit der richtungsändernden Innovationen unterbinden könnte. Das bedeutet aber auf politischem Gebiet die Notwendigkeit der Diktatur, auf religiösem die der inquisitorischen Staatskirche.

Alles das läßt sich heute klarer erkennen und beschreiben als noch vor wenigen Jahren. Das Hereinziehen von Utopien in die politische Wirklichkeit hat gleichzeitig ihre Schwächen aufgedeckt. Außerdem ist jenes Erbe der idealistischen Philosophie verbraucht, das noch in SCHELER lebendig war.

Aber kehren wir noch einmal an die Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurück: Wenn sich bestätigen sollte, daß der Frühmensch des Tötens innerhalb der Spezies fähig war, dann kann das sehr wohl mit frühesten Reflexionsakten zusammenhängen, die ihm die Unverbindlichkeit ererbter Verhaltensmuster bewußt machten. Nicht nur das Schöpferische, auch die Möglichkeit zu dem, was wir korrekterweise „das Böse“ nennen, nämlich des Nichteinhaltens der kulturgebundenen Regeln zum Schaden anderer, hängt an Distanzierungsakten. „Das Böse“ ist also doch ein spezifisch menschliches Reservat, die Kehrseite unserer Selbstbefreiung. Man könnte sagen, es ist deren alltäglichste Anwendung. Mit der Aggression des Tieres hat das nichts, aber auch gar nichts zu tun. Diesbezüglich haben viele Ethologen weniger scharf gesehen als die christlichen Theologen, die in ihrer besseren Zeit den Teufel als Betrüger und Empörer, jedoch nicht als Angreifer verstanden (BERKOWITZ 1962). Damit aber hatten die Theologen nur das geistige Erbe der unbekanntenen Schöpfer ältester Mythen angetreten, besonders jener, die auf dem Umweg über das Alte Te-

stament in unser kulturelles Bewußtsein eingedrungen sind. Dem vorderasiatischen Volksglauben des zweiten vorchristlichen Jahrtausends verdanken wir die Vorstellung, daß das „spezifisch Menschliche“ mit dem Biß in den Apfel vom Baume der Erkenntnis beginnt. Dieser Tabubruch läßt den Menschen die eigene Nacktheit erkennen, die Unausweichlichkeit des Todes. Im gleichen Kontext steht der erste Mord. Zwar führt der Weg zur Schaffung immer neuer Kulturgestalten, aber es gibt keine Rückkehr ins verlorene Paradies, heute „geschlossene Gesellschaft“ genannt (POPPER 1970), und keine Dauer. Immer ist jene systemstörende Unruhe lebendig, die wir jetzt zwar nicht als Werk des Teufels, wohl aber als Begleiterscheinung jener überdimensionierten Reflexions- und Kommunikationsfähigkeit des Menschen erklären, die ihn zum Herrn der Schöpfung gemacht hat. Die Fähigkeit, diesbezüglich Regulative einzuführen, ist zumindest in unserer westlichen Kulturwelt denkbar gering, optimistische Sozialphilosophen lassen nicht einmal das Bewußtsein der Notwendigkeit aufkommen — bis zum nächsten echten Reflexionsakt.

Literatur

- BAUMANN, H.: Mythos in ethnologischer Sicht. II. Die Funktionen des Mythos. Stud. Gen. 12 (1959) 583 bis 597
- BERKOWITZ, L.: Aggression. A Social Psychological Analysis. Academic Press, London 1962
- BERNATZIK, H. A.: Afrika. Handbuch der angewandten Völkerkunde. Schlüsselverlag, Innsbruck 1947
- BINFORD, R. SALLY, L. R. BINFORD: New Perspectives in Archaeology. Aldine, Chicago 1968
- CLARKE, D. L.: Analytical Archaeology. Methuen, London 1968
- COLLINS, D.: Culture traditions and environment of early man (with CA comment). Curr. Anthropol. 10 (1969) 267–316
- DART, R. A.: The predatory transition from ape to man. Int. Anthropol. Linguist. Rev. 1 (1953) 201–219
- EIBL-EIBESFELDT, I.: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, 2. Aufl. Piper, München 1969
- EIBL-EIBESFELDT, I.: Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. Piper, München 1970
- GEHLEN, A.: Anthropologische Forschung. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1961 (neue Ausgabe 1970)
- GÖHRING, H.: Generative Grammatik und Kulturanthropologie. Anthropos 62 (1967) 802–814
- HAHN, E.: Die Entstehung der Pfluggkultur. Winter-Verlag, Heidelberg 1909
- HARRIS, M.: The Rise of Anthropological Theory. Crowell, New York 1968
- HASS, H.: zit. nach EIBL-EIBESFELDT 1970
- HASSENSTEIN, B.: Aggression und Information. Anthropologische und (hochschul)politische Aspekte. Götting. Bl. Kult. Erz. 8 (1968) 399–421
- HEINE-GELDERN, R. von: One hundred years of ethnological theory in the german-speaking countries: some milestones. Curr. Anthropol. 5 (1964) 407–418
- HENNING, G. A.: Das Geweih — Waffe oder Kühlsystem? Die Zeit Nr. 22 vom 30. Mai 1969
- HIRSCHBERG, W.: Kulturhistorie und Ethnohistorie. Eine Gegenüberstel-

- lung. Mitteilungen zur Kulturkunde 1 (1966) 61-69
- HOLLOWAY, jr., R. L.: Culture: a human domain (with CA comment). *Curr. Anthropol.* 10 (1969) 395-412
- JENSEN, A. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern. Studien zur Kulturkunde, Bd. X. Steiner, Wiesbaden 1951
- JENSEN, A. E.: Der Ursprung des Bodenbaus in mythologischer Sicht. *Paideuma* 6 (1956) 169-180
- JETTMAR, K.: Fruchtbare Ansätze im ethnologischen Denken der Vergangenheit. Festschrift Ad. E. JENSEN. Renner, München 1964 (267-277)
- KEITER, F.: Verhaltensforschung im Rahmen der Wissenschaften vom Menschen. Reinhardt-Verlag, Göttingen 1969
- KOENIG, O.: Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kultur-ethologie. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1970
- KÖNIG, W.: Die Ahal-Teke. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde in Leipzig, H. 12. Berlin 1962
- LABOV, W.: The study of language in its social context. *Stud. Gen.* 23 (1970) 30-87
- LEROI-GOURHAN, A.: *Le geste et la parole*. Michel, Paris. I: 1964, II: 1965
- LORENZ, K.: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. Borotha-Schoeler-Verlag, Wien 1963 (letzte Aufl. 1964)
- LORENZ, K.: The enmity between generations and its probable ethnological causes. *Stud. Gen.* 23 (1970) 963 bis 997
- MÜHLMANN, W. E.: *Homo creator*. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Harrassowitz, Wiesbaden 1962
- MÜHLMANN, W. E.: *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*. In: *Kulturanthropologie*, hrsg. von W. E. MÜHLMANN, E. W. MÜLLER. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1966 (15-49)
- MÜHLMANN, W. E.: *Geschichte der Anthropologie*, 2. Aufl. Athenäum-Verlag, Frankfurt/M. 1968
- MÜHLMANN, W. E., E. W. MÜLLER: *Kulturanthropologie*. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1966
- NOWOTNY, K. A.: *Die logischen Grundlagen völkerkundlicher Theorien*. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XCI, Wien 1961 (47-63)
- POPPER, K. R.: *Der Zauber Platons*, 2. Aufl. Francke, Bern 1970
- RAPOPORT, A.: *Mathematical, evolutionary and psychological approaches to the study of total societies*. In: *The Study of Total Societies*, hrsg. von S. KLAUSNER. Praeger, New York 1967
- ROPER, M. K.: A survey of the evidence for intrahuman killing in the pleistocene (with CA comment). *Curr. Anthropol.* 10 (1969/II) 427-459
- RUDOLPH, W.: *Der kulturelle Relativismus*. Forschungen zur Ethnologie und Sozialpsychologie, Bd. VI. Duncker & Humblot, Berlin 1968
- SCHELER, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Reichl, Darmstadt 1928
- SCHWY, G.: *Der französische Strukturalismus*. Mode, Methode, Ideologie. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1969
- SCHMITZ, C. A.: *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea*. Studien zur Kulturkunde, Bd. XVI. Steiner, Wiesbaden 1960
- SCHNELLE, H.: *Zur Entwicklung der theoretischen Linguistik*. *Stud. Gen.* 23 (1970) 1-29
- TOKAREV, S. A.: *Etnografija narodov SSSR*. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, Moskau 1958
- TOKAREV, S. A.: *Osnovy etnografii*. Izdatel'stvo, Vysšaja škola, Moskau 1968
- TUCCI, G.: *Oriental Notes II: An Image of a Devi Discovered in Swat and Some Connected Problems*. *East and West* 14 (1963) 146-182
- WEISS, P. A.: *The Living System: Determinism Stratified*. *Stud. Gen.* 22 (1969) 361-400
- WHITE, L. A.: *Der Begriff Kultur*. In: *Kultur*, hrsg. von C. A. SCHMITZ. Akademische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main 1963 (358-388)
- WOLBERG, D. L.: *The hypothesized osteodontokeratic culture of the australopithecinae: A look at the evidence and the opinions* (with CA comment). *Curr. Anthropol.* 11 (1970) 23-37