

Silke Meyer und Guido Sprenger

Der Blick der Kultur- und Sozialanthropologie Sehen als Körpertechnik zwischen Wahrnehmung und Deutung.

Kulturwissenschaften jeglicher Nomenklatur stützen ihre Forschung auf die Prämisse, dass der Mensch ein kulturelles Wesen sei. Sein Handeln, Denken und Fühlen seien mithin in erster Linie bestimmt durch Enkulturations- wie durch Sozialisationsprozesse, also durch das Erlernen eines bestimmten Regelwerks von Normen und Werten wie durch Erfahrungen im Zusammenleben mit anderen Menschen. Ein Beispiel: Jeder Mensch isst und trinkt in dem Wissen, so sein Überleben zu sichern. Wie, was, wann, wo und mit wem er isst, und wie er seine Speisen zubereitet, hängt jedoch von vielen Faktoren, unter anderem von seiner Zugehörigkeit zu bestimmten kulturellen Gruppen ab. Essen ist keine reine Überlebensstrategie, sondern auch eine kulturspezifische Fassung der Nahrungsaufnahme. Ziel einer kulturwissenschaftlichen Anthropologie ist also eine selbstreflexive Analyse der kulturellen Konstruktionen des Menschen und seiner Welt, nicht ohne jedoch die Erkenntnisse der Soziobiologie, der Neurophysiologie, der Humangenetik und der Verhaltensforschung zu ignorieren. Wichtig ist dabei allerdings, auf eine naive Dichotomie zu verzichten, nach der diese nomothetischen Wissenschaften die Universalien des menschlichen Verhaltens erklären, während die Kultur- und Geisteswissenschaften sich mit den Differenzen befassen. Beide Wissensrichtungen müssten vielmehr die Dialektik von Universalien und Differenzen mit den ihnen gemäßen Fragen und Methoden gleichermaßen verarbeiten lernen.

Eine solche Analyse der kulturellen Disposition des Menschen soll im Folgenden am Beispiel eines primären körperlichen Sinns, des Gesichtsinns, unternommen werden. Wir wollen damit antworten auf die Frage nach Berührungspunkten von physiologischen mit sozialen und kulturellen Ebenen der Wahrnehmung, genauer auf Fragen des historischen Wandels von Sehgewohnheiten und Funktionen des Sehens in europäischen und außereuropäischen Gesellschaften. Dabei verstehen wir die Körpertechnik des Sehens als einen kulturhistorisch wandelbaren Kommunikationsprozess zwischen Sinneswahrnehmung und Deutung.

Dass auch die körperlichen Sinne kulturalisiert und sozialisiert werden, hat bereits Johann Gottfried Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) festgestellt:

„So wenig ein Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich entspringt: so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborner. Nicht nur der Keim unsrer innern Anlagen ist genetisch wie unser körperliches Gebilde: sondern auch jede Entwicklung dieses Keimes hängt vom Schicksal ab, das uns hie und dorthin pflanzte und nach Zeit und Jahren die Hilfsmittel der Bildung um uns legte. Schon das Auge musste sehen, das Ohr hören lernen.“¹

Auch die körperliche Entwicklung ist also nach Herder ein Akt der Enkulturation, und er spricht von dieser als einer geistigen oder einer zweiten Genesis, welche der Mensch nur in der Gruppe erfahren kann.

Stand der Dinge: Prämissen der Kultur- und Sozialanthropologie

Die Kultur- und Sozialanthropologie verstehen wir hier als den gemeinsamen Grund der Volkskunde² wie der Ethnologie (Völkerkunde). Diese zwei Fächer unterscheiden sich in ihrer historischen Entwicklung, ihren traditionellen Themen und teilweise auch in ihren theoretischen Interessen. Dennoch haben die letzten Jahrzehnte zu einer faktischen Annäherung der Fächer geführt, auch wenn diese auf dem Gebiet der Institutionen durchaus nicht immer gang und gäbe ist: Volkskunde und Ethnologie haben weiterhin getrennte Institute, Berufsverbände, Publikationsforen und Kongresse, und eine solche Trennung erscheint auch für die Zukunft wahrscheinlich und hochschulpolitisch wünschenswert.

Für beide Disziplinen steht jedoch der Gedanke im Vordergrund, dass jede menschliche Beziehung, ja der Mensch selbst, auf Kultur beruhe, dass Kultur aber zugleich differenzierend wirke. Das Modell ist die Sprache: Jede Gemeinschaft hat eine, aber Gemeinschaften können sich auch durch Sprache unterscheiden. Ethnologie und Volkskunde haben dabei traditionell ihren Blick auf zwei verschiedene Aspekte dieser Differenz gerichtet: die Ethnologie interessiert sich vorzugsweise für jene Kulturen, die sich von der eigenen

1 Johann Gottfried HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], hg. von Martin BOLLACHER. Frankfurt am Main 1989, S. 336. Das Kapitel IX.1 trägt die Überschrift: „So gern der Mensch alles aus sich selbst hervorzubringen wähnt, so sehr hängt er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von andern ab.“

2 An Universitäten trägt das Fach so unterschiedliche Namen wie Volkskunde, Europäische Ethnologie, Kulturanthropologie oder Empirische Kulturwissenschaft. Zum Hintergrund der Namensdebatte und den inhaltlichen Positionen siehe Regina BENDIX, Tatjana EGGELING (Hgg.): *Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Göttingen 2004.

unterscheiden.³ Die Volkskunde hingegen richtet ihr Erkenntnisinteresse, vor dem Hintergrund der gleichen Auffassung von Differenz, auf das Eigene. Traditionelle Themen der Ethnologie, speziell im deutschen Verständnis, waren daher die schriftlosen und insbesondere die außereuropäischen Gesellschaften. Jedoch hat die Ethnologie stets mit Theorien operiert, welche auch europäische und moderne Gesellschaften einbezogen. Moderne Gesellschaften dienten dabei zunächst als Vergleichsfolie, von der sich die schriftlosen Gesellschaften kontrastierend abhoben; jedoch stellte sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend die Frage, wie die Theorien menschlicher Sozialität und Kultur, die an außereuropäischen und nicht-modernen Fällen entwickelt worden waren, auf die moderne Gesellschaft angewandt werden können.

Das Forschungsfeld der Volkskunde liegt dagegen nicht in der außereuropäischen Ferne, sondern in der Nähe des eigenen Alltags. Dieser Alltag erschien zur Entstehungszeit der Disziplin ‚Volkskunde‘ ebenso bedroht und daher erforschenswert wie die fernen Völker, die die Nachbardisziplin Völkerkunde untersuchte. Eng verbunden mit der Heimatbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts galten für die neue Wissenschaft Volkskunde zunächst die Prinzipien ‚Sammeln und Bewahren‘ von durch die neue Zeit der Industrialisierung und Verstädterung bedrohten Lebensformen. Die Suche nach der angeblichen Ursprünglichkeit und der kulturellen Authentizität, man könnte auch sagen nach der Natürlichkeit des Menschen, begann also erst mit deren vermeintlichem Verlust.

Das Interesse, das eigene Volk zu erkunden, hatte im 19. Jahrhundert auch einen politischen Hintergrund. Das in zahlreiche Territorien aufgesplitterte Deutschland sollte endlich zu einer Kulturnation werden und zwar mithilfe von deutschen Bräuchen, Werten und Traditionen. Unabdingbar war hierfür der romantische Gedanke einer deutschen Volksseele, welche Johann Gottfried Herder, Clemens Brentano und Achim von Arnim in Volksliedern, Jacob und Wilhelm Grimm in den Kinder- und Hausmärchen und Friedrich Ludwig Jahn in Bräuchen, Trachten und Festen suchten. Dieses als national markierte kulturelle Erbe vereinnahmten später die Nationalsozialisten als völkisches Gedankengut und missbrauchten die Vorstellungen des Volkswesens auf verheerende Weise.

In der romantischen Vorstellung galt die deutsche Volksseele als organisch gewachsen, als eine natürliche Form der Identität. Die Bauern entsprachen, gleichsam mit der Scholle verwachsen, den Repräsentanten eines Naturvolks, dessen Volksseele und Nationalcharakter dem Menschen scheinbar ins Erbgut

3 Karl-Heinz KOHL: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München 2000.

eingeschrieben war. In neuerer Zeit wurden diese Vorstellungen vom urtümlichen Volk als organisch-natürlichem Wesen als Konstruktion und viele vermeintlich archaischen Bräuche als „erfundene Tradition“ erkannt.⁴ Durch die Etablierung einer von der Philosophie emanzipierten Naturwissenschaft erscheint die „Naturalisierung“ des kulturellen Unterschieds durch die Romantik heute suspekt. Natur und Kultur sind nun säuberlich getrennt, evolutionäre und verhaltensbiologische Erklärungen für das Verhalten von Menschen werden aufgrund ihres mitunter eurozentrisch gefärbten Universalismus mit Skepsis betrachtet. Die Disziplinen der Kulturwissenschaften sehen den Menschen als ein kulturelles und soziales Wesen, der sein Verhalten, seine Entscheidungen und sein alltägliches Handeln in einem komplexen Enkulturationsprozess erlernen muss.

Zentral ist dabei der Gedanke von der Vielfalt der Kulturen. Denn Kultur und Gesellschaft sind Begriffe, die in einem Zuge Unterschiede und Gemeinsamkeiten implizieren. Eben weil Gesellschaften und soziale Gruppen spezifisches Wissen und Verhalten produzieren und vermitteln, gibt es Unterschiede der Kultur. Kulturproduktion ist also ein Potenzial, das alle Menschen teilen, doch zugleich unterscheidet sich jede Ausprägung dieses Potenzials. Dabei darf der Begriff Kultur nicht mit dem der Gesellschaft oder Gruppe gleichgesetzt werden. Denn die Vorstellung von Kulturen als einzigartigen, in sich geschlossenen und organischen Ganzheiten, wie die Idee der homogenen nationalen Kultur, hat sich zunehmend als unbrauchbar erwiesen.⁵ Als Beschreibung von Wissensbeständen und sinnstiftenden Praktiken, von Identitäts- und Alteritätserfahrung sowie von Zusammenhängen und Diskontinuitäten von Bedeutungssystemen hat der Begriff jedoch nicht an Wert verloren.

Aufgrund dieses Kultur- und Gesellschaftsverständnisses entwickelt sich die Theorie in der Kultur- und Sozialanthropologie stets im Spannungsfeld zweier Pole: Relativismus auf der einen Seite, Vergleich auf der anderen. Der Vergleich kann dabei synchron oder diachron ausgerichtet sein, vergleichen lassen sich neben gegenwärtigen Sozialsystemen auch Gesellschaften unterschiedlicher historischer Epochen. Gerade die Volkskunde richtet ihr Erkenntnisinteresse immer auch auf die Geschichtlichkeit kultureller Phänomene, auf

4 Grundlegend siehe Benedict ANDERSON: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt am Main / New York 1996; Eric HOBBSBAWM, Terence RANGER (Hgg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.

5 Lila ABU-LUGHOD: Writing against culture. In: Richard D. FOX (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe 1991, S. 137-162; Christoph BRUMANN: Writing for culture. Why a successful concept should not be discarded. Current anthropology 40/1 (1999, supplement), S. 1-27; Adam KUPER: Culture. The anthropologist's account. Cambridge / London 1999.

deren Entstehungsbedingungen und die Umstände von Um- und Neudeutungen vor einem historischen Hintergrund. Ein Abgleich von Geschichte und Gegenwart ermöglicht es also, die spezifischen Merkmale eines Phänomens oder einer Gruppe in den Blick zu nehmen und dieselben dabei in ihrem historischen Kontext zu verorten und zu verstehen.

Der Relativismus hat sich als dominanter Zweig des Denkens etabliert. Es gibt zahlreiche Ausprägungen dieses Gedankens, darunter solche, die auch in der Kultur- und Sozialanthropologie sehr umstritten sind. Grundsätzlich jedoch besagt der Begriff zunächst einmal, dass die Vorstellungen anderer gegenwärtiger wie historischer Gesellschaften mit Hilfe der eigenen Begriffe und Werte nicht adäquat erfasst werden können. Das beinhaltet zunächst ein rein moralisches Caveat: Was uns in fremden Gesellschaften sonderbar bis verdammenswert erscheinen mag, kann nicht Anlass zu ihrer Verurteilung geben. Vielmehr sollen solche Phänomene zunächst einmal als Teil eines kulturspezifischen bzw. lokalen Bedeutungssystems erfasst werden – selbst wenn es sich um so erschreckende Dinge wie Hexenverfolgung, Kindsmord, Kannibalismus, Frauenbeschneidung oder Knabenbesamung handelt.⁶ Diese relativistische Forderung fungiert auch als ein bedeutendes Argument, mit dem sich die Kultur- und Sozialanthropologie von der unmittelbaren Inanspruchnahme durch politische oder moralische Positionen und Projekte abgrenzt. Das Erkenntnisinteresse der Kultur- und Sozialanthropologie richtet sich auf das behutsame Verstehen auch jener Erscheinungen, die der modern-westlichen Gesellschaft inakzeptabel erscheinen. Die Frage nach der politischen oder moralischen Relevanz einer relativistischen Untersuchung lässt sich vorher oder nachher, nicht aber in ihrem Zuge stellen. Verstehen heißt also nicht Rechtfertigen, obwohl ein dem Verstehen folgendes Urteil gewiss differenzierter ausfallen wird. Zugleich ist das Wissen, das die Kultur- und Sozialanthropologie produziert, immer auch politisch und moralisch, insofern beide Begriffe auf die Organisation menschlicher Gemeinwesen verweisen.

6 Gerd SCHWERHOFF: Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit. In: Saeculum 37 (1986), S. 45-82; DERS.: Vom Alltagsverdacht zur Massenverfolgung. Neuere deutsche Forschungen zum frühneuzeitlichen Hexenwesen. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 46 (1995), S. 359-380; Regina SCHULTE: Kindsmörderinnen auf dem Lande. In: Hans MEDICK, David SABEAN (Hgg.): Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologie und historische Beiträge zur Familienforschung. Göttingen 1984, S. 113-142; Richard VAN DÜLMEN: Frauen vor Gericht. Kindsmord in der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main 1991; Marshall SAHLINS: Der Fremde als König oder Dumézil unter den Fidschi-Insulanern. In: DERS.: Inseln der Geschichte. Hamburg 1992, S. 79-103; Janice BODDY: Tacit containment. Social value, embodiment and gender practice in Northern Sudan. In: Stephen ELLINGSON, Martha Christian GREEN (Hgg.): Religion and sexuality in cross-cultural perspective. London 2002, S. 188-221; Gilbert HERDT: The Sambia. Ritual and gender in New Guinea. New York 1987.

Obwohl der Relativismus spätestens seit der Aufklärung zum geistigen Bestand Europas gehört, hat er sich als methodisches Axiom erst Anfang des 20. Jahrhunderts etabliert – also in etwa demselben Schritt, mit dem die Ethnologie aus der Umfassung durch die Geschichtswissenschaft heraustrat und sich zur eigenen Disziplin entwickelte. Die Ethnologie des 19. Jahrhunderts war geprägt durch (quasi-)historische Theorien wie den Evolutionismus und den Diffusionismus, die gerne in absoluten Hierarchien von Zivilisation und Barbarei, höheren und niedrigeren Entwicklungsstufen dachten. Diese Theorien suchten die Bedeutung kultureller Erscheinungen in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Es stellte sich jedoch das Problem, dass historische Daten über schriftlose Gesellschaften kaum zur Verfügung standen. Zudem zeigte sich, dass Kulturzüge, die der Theorie zufolge verschiedenen Entwicklungsstufen oder Verbreitungswellen angehörten, in einer Gesellschaft harmonisch koexistierten. Zusammen mit neuen Theorieentwicklungen speziell der französischen Soziologie führten diese Defizite zu einer Überwindung der diachronen Perspektive.

Der aus Deutschland stammende Franz Boas, der um die Wende zum 20. Jahrhundert zu einem der Begründer der amerikanischen Ethnologie wurde, sah dieses Problem, doch der bedeutendste Ansatz zu dessen Lösung ist mit der britischen Ethnologie verbunden. In der Nachfolge des französischen Soziologen Émile Durkheim entwickelten dort Alfred Radcliffe-Brown und Bronislaw Malinowski unter dem Begriff ‚Funktionalismus‘ eine Methode, um die Bedeutung der kulturellen Erscheinungen synchron, d.h. auf derselben Zeitebene zu erfassen.⁷ Für sie stellte jede Erscheinung – Begriffe, Bräuche, Ideen, Institutionen – eine Funktion einer gesellschaftlichen Gesamtheit dar. Gerade der Gedanke, dass kulturelle Erscheinungen nur durch ihren spezifischen Zusammenhang Bedeutung erhielten, gab dem Relativismus erstmals eine systematische methodische Grundlage, die ihn als Paradigma einer Wissenschaft brauchbar machte.

In seiner radikalsten Form besagt der Relativismus, dass die Begriffe einer spezifischen Kultur, auch jene der Ethnologie, grundsätzlich unfähig seien, die Lebenswelt oder Begrifflichkeit einer anderen Gesellschaft vollständig zu erfassen – dass Verstehen also letztlich illusorisch sei. Dies widerspricht jedoch der Auffassung, dass Kultur gelernt werden muss und im Prinzip von jedem Menschen gelernt werden kann. Das wiederum schafft die Basis für Vergleichbarkeit von Kulturen bzw. Gesellschaften und ihren spezifischen Institutionen und Vorstellungen.

7 Alan BARNARD: *History and theory in anthropology*. Cambridge 2000; Fredrik BARTH, André GINGRICH, Robert PARKIN, Sydel SILVERMAN: *One Discipline, four ways*. Chicago 2005.

Vergleich bedeutet also zunächst: Systematisierung von Unterschieden. Das meint aber stets Reduktion. Eben weil Phänomene unterschiedlich sind, müssen die Unterschiede auf Formeln gebracht werden, die zum selben Zeichen-, zum selben Kommunikationssystem gehören. Das erfordert jedoch, die Komplexität und Einzigartigkeit der Phänomene einzuschränken – man muss sich für eine analytische und vergleichende Begrifflichkeit entscheiden, die nicht die Begrifflichkeit sein kann, in der die Mitglieder einer Gesellschaft von diesen Phänomenen sprechen.

Reduktion ist daher unvermeidlich. Darum ist es von zentraler Bedeutung, über die Bedingungen der Reduktion Klarheit zu erlangen. Ebenso ist es wichtig, die Reduktion möglichst schonend vorzunehmen, das heißt: zu versuchen, die Komplexitäten des Vergleichenen möglichst weitgehend intakt zu lassen. Daher ist ein Vergleich, der zum Beispiel auf gestuften Unterschieden auf einer einlinigen Skala beruht, wenig sinnvoll. Es bringt wenig Einsicht in die Bedeutung und Funktionsweise einzelner Rituale oder Glaubensvorstellungen, wenn man sie lediglich den einzelnen Stufen einer Entwicklungsleiter von Magie über Religion zur Wissenschaft zuordnet, wie das z.B. im evolutionistischen Modell Frazers⁸ geschah. Diese Art von Vergleich endet im Auflisten des Inhalts von Schubladen, die die Erscheinungen von dem Zusammenhang, in dem sie gelebt und reproduziert werden, isolieren.

Eine wesentlich höhere Komplexität lässt sich erreichen, wenn man Beziehungssysteme vergleicht. Ein klassisches Beispiel ist die Analyse von Heiratsvorschriften durch Claude Lévi-Strauss, ein Hauptwerk der Verwandtschaftsethnologie aus dem Jahr 1949.⁹ Darin zeigt er unter anderem die Konsequenzen von Heiratsregeln auf. Ob bevorzugt die Mutterbrudertochter oder Vaterschwestertochter zur Frau genommen wird oder nur die Mutterbrudertochter, hat umfassende Auswirkungen auf die Sozialstruktur. Auf dieser Basis lassen sich seiner Auffassung nach auch Heiratsbräuche und Verwandtschaftsterminologien zusammenhängend vergleichen. Hier werden also nicht Einzelercheinungen, sondern Zusammenhänge systematisiert. Lévi-Strauss zeigt sich dabei allerdings nicht als Relativist im strengen Sinne des Wortes, sondern als Universalist, der davon ausgeht, dass die abstrakten Eigenschaften des menschlichen Geistes sich in oberflächlich verschiedenen, aber systematischen Varianten als kulturelle Repräsentationen äußern. Ein Vergleich z.B. von Verwandtschaftssystemen verweist aus dieser Sicht auf die universalen Regeln des Geistes, ähnlich wie ein Vergleich der verschiedenen Sätze einer Sprache zu den Regeln der Grammatik führen kann.

8 James George FRAZER: *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* [1922]. Reinbek 1989.

9 Claude LÉVI-STRAUSS: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* [1949/1967]. Frankfurt am Main 1993.

Insofern ist es für den Vergleich entscheidend, dass die methodischen Mittel dazu nicht einfach aus einer Taxonomie bestehen, also einer Liste von Kategorien, in welche die verschiedenen Phänomene eingeordnet werden – sagen wir, indem man alle Religionen der Welt nach Augenmaß als ‚Monotheismus‘, ‚Polytheismus‘ oder ‚Animismus‘ klassifiziert. Vergleich erfordert vielmehr eine Terminologie von abstrakten analytischen Begriffen, die nicht so sehr reale Phänomene klassifizieren, als dass sie sich systematisch aufeinander beziehen. Ein Beispiel dafür sind Begriffe wie ‚Wert-Idee‘, ‚Hierarchie‘, ‚hierarchische Umfassung‘ etc., die Louis Dumont für die Analyse des Kastensystems in Indien einführte.¹⁰ Dieser weitaus abstraktere Begriffsapparat wurde erfolgreich auf anders strukturierte Gesellschaften ohne Kasten und Klassen übertragen, z.B. die Orokaiva in Papua-Neuguinea, die Tanebar-Evav in Ostindonesien oder die Iqar'iyen in Marokko. Dabei trat nicht primär die Gleichheit von Indien und jenen anderen Gesellschaften zutage; das Begriffssystem, das für die Analyse der Kastenhierarchie und des rituellen Expertentums der Brahmanen entworfen worden war, erschloss in diesen Gesellschaften das System des rituellen Tauschs oder die Beziehung zu den Ahnen, deren zentrale Stellung und ideologische Struktur die Vergleichbarkeit mit Indien ermöglichten.¹¹ Ein Vergleich, der das Vergleichene ‚essenziellen‘ und beschreibenden Kategorien wie ‚Monotheismus‘ etc. zuordnet, stößt im Gegensatz zum Einsatz solcher begrifflicher ‚Werkzeugkästen‘ rasch an seine Grenzen.

Das Verhältnis von Relativismus und Vergleich bleibt dabei stets ein gespanntes. Radikale Formen des Relativismus leugnen Vergleichbarkeit oder betonen zumindest den dabei unvermeidlichen Komplexitätsverlust. Vergleichende Theorien weisen hingegen eine mitunter übertriebene Neigung zur Verallgemeinerung, gar zum Universalismus auf. Der unaufhebbare Widerspruch zwischen diesen zwei Erkenntnisinteressen speist jedoch die Theorieentwicklung: in Bezug auf die Entwicklungsdynamik der Kultur- und Sozialanthropologie sind Relativismus und Vergleich notwendige Ergänzungen.

10 Louis DUMONT: Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens [1966]. Wien 1976.

11 Cécile BARRAUD, Josephus D. M. PLATENKAMP: Rituals and the comparison of societies. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), S. 103-123; Cécile BARRAUD, Daniel de COPPET, André ITEANU, Raymond JAMOUS: Of relations and the dead. Four societies viewed from the angle of their exchanges. Oxford / Providence 1994, S. 40-65.

Kultur- und Sozialanthropologie als empirische Wissenschaft

Kultur- und Sozialanthropologie ist in erster Linie eine empirische Wissenschaft, jedoch operiert sie, im Gegensatz zu vielen Zweigen der Soziologie oder Psychologie, vornehmlich mit qualitativen Techniken und Theorien.¹² Zentrale Methoden sind Interviews und die teilnehmende Beobachtung, welche eine emische Perspektive, d.h. eine akteursorientierte Binnensicht auf kulturelle Formen und ihre Funktionen, erlauben. Auch für die historische Forschung wird diese Akteursperspektive angestrebt, beispielsweise durch Mikrostudien anhand von Tagebüchern, Briefen und anderen Selbstzeugnissen. Quantitative Erhebungen und Statistiken erscheinen als mitunter wichtige Hilfsmittel, die jedoch in der Regel den qualitativen Fragestellungen untergeordnet sind. Experimente sind unüblich, kommen aber in Teilbereichen, die der Psychologie nahestehen, vor.

Diese empirische Ausrichtung definiert letztlich den Untersuchungsgegenstand. Was beobachtet werden kann, sind menschliche Hervorbringungen, die als Kommunikationen aufgefasst werden. Diese Kommunikationen können verbal sein oder durch Körpersprache erfolgen; aber auch Artefakte und Dinge haben kommunikativen Charakter. Das mag offenkundig sein bei Kunstobjekten oder Schriftstücken. Doch selbst ein Ackerbaugerät ist insofern Kommunikation, als es durch Lernen hergestellt und angewendet wird – und Lernen ist stets ein Prozess, der an spezifische kulturelle Formen und soziale Beziehungen gebunden ist. Wie effizient das Gerät ist, mag für einen Landwirt von primärem Interesse sein, für Kultur- und Sozialanthropologen ist diese Frage sekundär – was nicht heißt, sie sei unwichtig.

Kommunikationen lassen sich beobachten, das Bewusstsein hingegen nicht. Kultur- und Sozialanthropologen sollten sich daher vor Begrifflichkeiten hüten, die Menschen anderer Kulturen einen anderen ‚Geist‘, eine andere ‚Mentalität‘ zuschreiben und darüber die Unterschiede erklären. Was wir wissen können, ist dies: Menschen kommunizieren unterschiedlich in verschiedenen Kulturen. Dass sie auch anders denken und empfinden, ist eine Vermutung von hoher Wahrscheinlichkeit, die sich daraus ableiten lässt. Doch der eigentliche Beobachtungsgegenstand ist die Kommunikation in ihren unterschiedlichen Formaten.

12 Bettina BEER (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin 2003; Brigitta SCHMIDT-LAUBER: Das qualitative Interview oder die Kunst des Reden-Lassens. In: Silke GÖTTSCHECH, Albrecht LEHMANN (Hgg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, S. 169-188; DIES.: Feldforschung. Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung. In: Silke GÖTTSCHECH, Albrecht LEHMANN (Hgg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin 2007, S. 219-248.

Kommunikation als etwas kulturell Spezifisches kann in zwei Dimensionen analysiert werden, die die Hauptgegenstände der Kultur- und Sozialanthropologie ausmachen. Die erste sieht Kommunikation als konstitutiv und repräsentativ für soziale Beziehungen. Konstitutiv heißt hier: Kommunikation begründet und verursacht soziale Beziehungen – sie bestehen daraus. Aber Formen der Kommunikation und Konzepte von sozialen Beziehungen bedingen einander. Lerne ich einen Bruder meines Vaters kennen, den ich nie zuvor gesehen habe, kenne ich durch meine Erfahrung mit anderen Onkeln bereits einige Rahmenbedingungen für meine Kommunikation mit ihm (man duzt sich). Insofern sind Kommunikationen auch repräsentativ für bestimmte Beziehungen bzw. die Konzepte bestimmter Kategorien von Beziehungen – im Sinne, dass sie das Konzept ‚erneut präsent‘ machen. Wir können also unter beiden Aspekten fragen: Zu was für einer Art von Beziehung gehört diese Kommunikation? Ist sie typisch für diese Beziehung? Wie verhält sich diese Beziehung zu anderen Beziehungen, die Menschen in dieser Gesellschaft unterhalten? Wie unterscheidet sich die Beziehung zum Onkel von der zum Vater, zum Briefträger, zu Gott?

Kommunikationen lassen sich somit bestimmten differenzierten sozialen Beziehungen zuordnen. Das System der Beziehungen, das eine Gesellschaft oder Kultur ausmacht, lässt sich auf dieser Basis analysieren. Diese Ausrichtung der empirischen Perspektive wird oft mit dem Sozialen im Begriffspaar ‚sozial/kulturell‘ assoziiert. Allerdings ist eine reine Analyse tatsächlicher sozialer Beziehungen als Ziel einer kultur- und sozialanthropologischen Forschung bedeutungslos, wenn nicht eine zweite Dimension der Kommunikation hinzutritt.

Die zweite Dimension der Kommunikation ist ihr symbolischer oder expressiver Gehalt. Im Unterschied zur Analyse sozialer Beziehungen richtet sich dieses Erkenntnisinteresse auf die Bedeutung der Zeichen, die zur Kommunikation verwendet werden. In manchen Fällen ist die Analyse sozialer Beziehungen und die der Zeichen nur schwer trennbar – zum Beispiel bei der Verwandtschaftsterminologie – aber bei künstlerischen Hervorbringungen oder beim Ritual wird die Symbolik oft als eigenständig analysierbarer Bereich behandelt. Aber auch hier geht es darum, das Zeichen als Teil eines kulturspezifischen Zusammenhanges aufzufassen, und nicht, sagen wir, in erster Linie als Produkt psychischer Archetypen oder historischer Verbreitung. Auf diese Weise ergeben sich komplexe symbolische Zusammenhänge, die eine soziokulturelle Gruppe kennzeichnen. Solche Symbole und Zeichen müssen hingegen nicht allein bildlich-materiellen Charakter haben. Es kann sich auch um strukturierende Faktoren kultureller Hervorbringungen handeln, z.B. die

Kompositionsprinzipien eines Bildes oder die zeitliche Abfolge mythischer Ereignisse.¹³

Ebenso stehen abstrakte Begriffe in kulturellen Zusammenhängen und sind kennzeichnend für sie. Für westlich-europäische Gesellschaften sind zum Beispiel Wert-Ideen wie die Gegensätze in ‚Freiheit/Unterdrückung‘ oder ‚Individuum/Gesellschaft‘ kennzeichnend.¹⁴ Andere Gesellschaften hingegen mögen mit anderen und oft nur sehr schwer übersetzbaren Begriffen operieren. Gerade der Relativismus der Ethnologie basiert in hohem Maße auf der Erkenntnis, dass solche Wert-Ideen Teile kulturspezifischer Begriffssysteme sind. Diese symbolische und Werte ausdrückende Dimension der Kommunikation wird im Begriffspaar ‚sozial/kulturell‘ häufig mit der Kultur verknüpft. Ob sich jedoch ein Studiengang oder eine Disziplin nun Kulturanthropologie oder Sozialanthropologie nennt, ändert nichts an der Tatsache: Jede empirische Untersuchung, die kulturelle Unterschiede in ihrer Fragestellung ins Zentrum rückt, muss beide Aspekte berücksichtigen. Soziale Beziehungen können nur durch den Gebrauch von Symbolen und spezifischen Begriffen aufgebaut und aufrechterhalten werden. Symbole und Begriffe erhalten erst durch ihren Gebrauch in der Kommunikation ihre spezifische Bedeutung.

Sehen und Deuten als symbolische Akte

Kulturell bestimmte Symbole ermöglichen also Kommunikation und Sozialität. Eine Art zu kommunizieren ist die Körpertechnik Sehen, welcher als einer der fünf Sinne eine zentrale Funktion in der alltäglichen Orientierung des Menschen innewohnt. In der kultur- und sozialanthropologischen Beschäftigung mit dem Sehen stehen, anders als in der Kunstgeschichte, nicht das Bild, sondern der Mensch und seine Wahrnehmung im Mittelpunkt. Wir stellen uns die Frage, wie sich der Mensch ein Bild macht und dies mit Bedeutung versieht. Das Wort ‚Bild‘ hat daher einen doppelten Sinn: es meint ein inneres (image) und ein äußeres Bild (picture), es ist ein Produkt der individuellen sinnlichen Wahrnehmung und der kollektiven symbolischen Interpretation. Dieser Doppelsinn des Bildbegriffs macht sein anthropologisches Fundament aus.¹⁵

13 Gregory BATESON: Stil, Grazie und Information in der primitiven Kunst. In: DERS.: Ökologie des Geistes. Frankfurt am Main 1985; Claude LÉVI-STRAUSS: Die Geschichte von Asdiwal [1958]. In: DERS.: Strukturelle Anthropologie, Bd. 2. Frankfurt am Main 1975, S. 169-224.

14 Louis DUMONT: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne [1983]. Frankfurt / New York 1991.

15 Hans BELTING: Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München 2001, S. 11.

Im bildanthropologischen Sinne wird also der Blick kulturell ebenso signifikant wie die Deutung: „the realization that spectatorship (the look, the gaze, the glance, the practices of observation, surveillance, and visual pleasure) may be as deep a problem as various forms of reading (decipherment, decoding, interpretation etc.)“¹⁶. Ein Bild ist immer ein Medium wie auch eine Erkenntnis. Nicht umsonst ist das Sehen in vielen Fällen mit dem Erkennen sprachlich eng verbunden („I see“ als „ich verstehe“, „blicken“ umgangssprachlich für verstehen).

Sehen ist also visueller Reiz wie kulturell geprägte Deutung. Ein Beispiel kann dies veranschaulichen: In vier Städten Nordrhein-Westfalens stellte im Jahr 2008 das Ministerium für Bauen und Verkehr Sehstationen im Innenstadtbereich auf, die den Anwohnern und Besuchern durch einen überdimensionalen Bilderrahmen eine andere Wahrnehmung ihrer Umgebung ermöglichen sollten.¹⁷ In der Rahmung, welche als Kennzeichen der Malerei erkannt wird, deutet der Betrachter die alltägliche Umgebung als Kunstproduktion. Der Blick durch den Rahmen auf den Drubbel am Prinzipalmarkt zu Münster wird zur Vedute, die Rahmung des Domplatzes bietet eine Architekturansicht und an Markttagen ein Genrebild. Die alltägliche Umgebung wird in ihrer Bildhaftigkeit umgedeutet, Sehen oszilliert zwischen Orientierung und symbolischer Interpretation. Die Grenzen zwischen Wirklichkeit und Bild sind fließend und werden zudem kulturspezifisch gesteuert. So erklärt John Berger den Erfolg der Ölmalerei als ein System von Konventionen zur Darbietung des Sichtbaren in einer Gesellschaft und Epoche, in der Besitz eine zunehmend wichtige Rolle spielt. Die Ölmalerei besitzt die Fähigkeit, Stofflichkeit täuschend echt nachzubilden, also die Grenze zwischen Natur und Bild zu verwischen. Wer es sich also leisten konnte, die schweren teuren Stoffe und die glänzenden Metalle im Bild zu besitzen, auf den übertrug sich der Reichtum auch in der außerbildlichen Wirklichkeit, „als ein in der Wand eingelassener Safe, in dem die Erscheinungen des Sichtbaren deponiert worden sind.“¹⁸

Betrachtet man aber Sehen zunächst als körperlichen Akt der Wahrnehmung, so erklärt uns die optische Biologie, dass bei einem Wirbeltier von einem Gegenstand ausgehende Strahlen auf einem Punkt der Retina auftreffen und damit auf der Netzhaut ein umgekehrtes, stark verkleinertes Abbild der Umwelt erzeugen. Die Lichtbrechung ist durch eine Linse veränderbar. In den ersten 14 Tagen unseres Daseins haben wir bereits gelernt, dieses umgekehrte kleine Bild zu interpretieren und zwar in ein ‚richtig herum‘ gestelltes und

16 William J. Thomas MITCHELL: Picture Theory. Essays on verbal and visual representation. Chicago 1994, S. 16.

17 Aktion <<http://www.sehenlernen.nrw.de>>.

18 John BERGER: Sehen. Das Bild der Welt in der Bilderwelt [1974]. Reinbek 2002, S. 104.

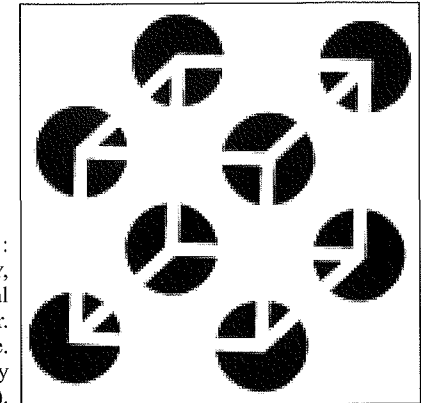


Abb. 1:
Würfel (aus: Drake R. BRADLEY,
Heywood M. PETRY: Organizational
determinants of subjective contour.
The subjective Necker cube.
In: American Journal of Psychology
90 (1977), S. 253-262).

vergrößertes Bild. Diese Leistung unseres Gehirns wird vollständig automatisiert und bedarf keiner weiteren Überprüfung mehr. Bestimmte Module werden beim Sehen durch Erfahrung erlernt und so verinnerlicht, dass sie keine weitere Leistung mehr benötigen, um im Alltag die richtige Orientierung zu gewährleisten. Sehen und Erkennen werden demnach mechanisiert wie Gehen, Stehen, nach einem Glas Wasser zu greifen oder eine Türe zu öffnen. Auch diese Handlungen haben wir gelernt, begreifen sie aber – einmal erlernt – als automatisierte Körpertechniken. Der Körper wird zur Schnittstelle von Individuum und Gesellschaft, von Technik und Kultur.¹⁹ Ein Experiment der Psychologen Drake Bradley und Heywood Petry zeigt, dass wir in der Abbildung 1 einen Würfel erkennen, auch wenn wir, wie hier, nur sehr wenige Sinnesinformationen erhalten. Obwohl man die Kanten nicht sehen kann, da diese so weiß wie der Hintergrund sind, rekonstruiert der Betrachter durch Erinnerungslleistung mühelos einen Würfel, weil er gelernt hat, dass ein solches Linienverhältnis einen Kubus abbilden soll.²⁰

Dass Sehen erlernt werden muss, zeigt auch das Beispiel des Amerikaners Michael May, der nach 43 Jahren Blindheit durch eine Hornhautoperation die Sehfähigkeit erlangte. Seine Augen lieferten ihm nun gestochen scharfe Bilder, sehen konnte er jedoch nicht. Vor allem die Gesichtserkennung fiel ihm schwer, er konnte männliche Gesichter nicht von weiblichen unterscheiden. All das musste er durch Erfahrung nicht ohne Mühe erlernen und das Erlern-

19 Marcel MAUSS: Die Techniken des Körpers [1935]. In: DERS.: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2. Frankfurt am Main 1989, S. 199-206.

20 Drake R. BRADLEY, Heywood M. PETRY: Organizational determinants of subjective contour. The subjective Necker cube. In: American Journal of Psychology 90 (1977), S. 253-262.

te immer wieder mit den Sinneseindrücken abgleichen.²¹ Anders herum können wir einmal Erlerntes in verschiedenen Zusammenhängen anwenden: laut einer Versuchsreihe des Max-Planck-Instituts in Tübingen können sich Probanden problemlos in einer virtuellen Welt zurechtfinden und beispielsweise mit einem Fahrrad in der virtuellen Tübinger Altstadt herumfahren. Obwohl wir wissen, dass es sich um eine Kunstwelt handelt, akzeptiert das Gehirn diese als echt, weil wir es gelernt haben, uns in einer derart gestalteten Welt zu orientieren.²² Ein eindrückliches Beispiel, wie gelerntes Sehen funktioniert, demonstriert der so genannte Thatcher-Effekt, benannt nach dem Motiv des Testbilds. Es handelt sich um eine Fotografie von Margaret Thatcher, allerdings sind die Mund- und Augen-Partien verkehrt herum eingesetzt. Was an dem Gesicht nicht stimmt, ist sofort zu erkennen, wenn wir das Bild ‚richtig‘ herum sehen, also in der Art und Weise, wie wir gelernt haben, Gesichter zu lesen. Auf den Kopf gestellt, sieht der Betrachter aber nicht, dass in dem Gesicht eine Unstimmigkeit vorliegt, weil wir um 180 Grad gedrehte Gesichter nicht auf die gleiche Weise dechiffrieren können.²³ Obwohl unsere Alltagsorientierung uns darauf trainiert, Gesichter, die im Aufbau relativ ähnlich sind, genau zu unterscheiden und damit komplexe Strategien der Gesichtererkennung entwickelt, stehen wir dem umgekehrten Bild hilflos gegenüber und erkennen den Fehler erst auf den zweiten oder dritten Blick. Vicky Bruce und Andrew Young demonstrieren den gleichen Effekt mit einem um 180 Grad gedreht Testbild von Peter Blakes Cover der Beatles-LP *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1966). Die ansonsten weithin bekannten Abbilder der Berühmtheiten wie Elvis Presley, Marilyn Monroe und Oscar Wilde sind kaum zu identifizieren.²⁴

Die Wahrnehmungspsychologie zeigt uns, dass visuelle Aufmerksamkeit stark erfahrungsgelenkt ist und zwar besonders hinsichtlich der Selektion. Richten wir einmal unsere Aufmerksamkeit auf spezifische Merkmale unserer Umwelt, so betrachten wir in einem zweiten und dritten Blick diese Umwelt stark selektiv, d.h. die Fixationen des Auges ruhen auf bekannten Bildteilen. Die Bildbedeutung und das Betrachterwissen hängen also unmittelbar voneinander ab. Sobald ein Betrachter die Bedeutung des Dargestellten erkannt hat, wird sein Wissen über die spezifischen Merkmale dieses Settings die Fixatio-

21 Ione FINE et al.: Long-term deprivation affects visual perception and cortex. In: *Nature Neuroscience* 6 (2003), S. 915-916.

22 Michael MEISSNER, Jasmina ORMAN, Stephan J. BRAUN: Case Study on Real-Time Visualization of Virtual Tübingen on Commodity PC Hardware, *Proceedings of IEEE Visualization conference 2001*, <<http://www.kyb.tuebingen.mpg.de/publications/pdfs/pdf1950.pdf>>.

23 Peter THOMPSON: Margaret Thatcher. A new illusion. In: *Perception* 9/4 (1980), S. 483-484.

24 Vicky BRUCE, Andrew YOUNG: In the Eye of the Beholder. *The Science of Face Perception*. Oxford 2000, S. 158-159.

nen beeinflussen. Wenn wir ein Bild also verstanden haben, wissen wir auch, wie es zu lesen ist. Unser kulturell erlerntes Wissen darüber, was beispielsweise ein Büroschema ausmacht, hilft uns beim schnellen Erkennen und Einordnen des Schreibtisches, des Stuhls, des PCs und der Bücher.

Ganz ähnlich geht die Methode der (geistes-)wissenschaftlichen symbolischen Bildanalyse vor. Das dreistufige Interpretationsmodell von Erwin Panofsky, welches dieser erstmals als Einführung zu den *Studies in Iconology. Themes in the Art of the Renaissance* 1939 veröffentlichte, verbindet Stufen kulturellen Wissens miteinander, um schließlich zu einem intellektuell-ästhetischen Gesamteindruck zu gelangen.²⁵ Auf der ersten Stufe handelt es sich um das Erfassen reiner Formen eines primären Sujets. Aus diesen Formen setzt sich die Welt der künstlerischen Motive wie Menschen, Tiere, Pflanzen, Architekturen oder Gegenstände zusammen. Panofsky nennt diese Stufe die vor-ikonografische Beschreibung. In der darauf folgenden ikonografischen Beschreibung wird aus dem primären, natürlichen Sujet ein konventionales, sekundäres. Aus einem Mann, mit drei oder vier Nägeln ans Kreuz geschlagen und in ein Lententuch oder langes Gewand gehüllt, wird der gekreuzigte Christus, aus der Frau und dem Mann zu seinen Füßen in blauen und roten Gewändern werden Maria und Johannes; aus einer weiblichen Gestalt mit einem Pfirsich in der Hand wird eine Darstellung der Wahrhaftigkeit; und aus dem von Pfeilen durchbohrten jungen männlichen Körper an einen Baum oder eine Säule gebunden das Bildnis des Hl. Sebastian. Die Attribute verweisen auf die bekannten Geschichten, Anekdoten, Allegorien und Legenden und dienen somit zur Identifizierung der Dargestellten. Hier wird in starkem Maße die Kenntnis der jeweiligen kontextuellen Kulturgeschichte vorausgesetzt, diese Art des Erkennens ist demnach kulturspezifisch. Der dritte Schritt der ikonologischen Interpretation beinhaltet die eigentliche Bedeutung oder den Gehalt, welcher erfasst wird, „indem man jene zugrunde liegenden Prinzipien ermittelt, die die Grundeinstellungen einer Nation, einer Epoche, einer Klasse, einer religiösen oder philosophischen Überzeugung enthüllen, modifiziert durch eine Persönlichkeit und verdichtet in einem einzigen Werk“²⁶. Hier verweist Panofsky eindeutig auf die Kulturspezifität der visuellen Kompetenz, die über die reine Kenntnis der Heiligenattribute hinausweist. Nur vor dem Verständnis kulturell geprägter Konzepte, Wertvorstellungen und Normen lässt sich der symbolische Gehalt verstehen, und die kontextorientierte Analyse zeigt die Relevanz kultureller Kenntnisse für das Verständnis des Wahrgenommenen.

25 Erwin PANOFSKY: *Ikonographie und Ikonologie. Eine Einführung in die Kunst der Renaissance* [1939]. In: DERS.: *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln 1978, S. 36-67.

26 PANOFSKY: *Ikonographie* (wie Anm. 25), S. 40.



Abb. 2:
William HOGARTH, Gin Lane (1751)
Quelle: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/de/c/cd/Hogarth_07.jpg

Bringt man die Erkenntnisse der Wahrnehmungspsychologie mit der ikonologischen Methode Panofskys zusammen, wird deutlich, wie wichtig das kulturelle Erfahrungswissen für das Sehen und Lesen von Bildern ist. Je besser wir ein tradiertes Bildmotiv kennen, – der Historiker Gerhard Paul spricht von ikonografischen Archetypen²⁷ –, umso leichter und schneller erkennen und deuten wir es und um so deutlicher werden Abweichungen von dem bekannten Schema. Mit Aby Warburg könnte man diese kollektiv verankerten und abrufbaren Motive als Pathosformeln benennen. Ein in der abendländischen Bildwelt fest etabliertes Motiv mit hohem Symbolwert ist die Abbildung von Mutter und Kind nach dem Vorbild von Mariendarstellungen. Marientypen wie Maria mit dem Kind auf dem linken Arm (Hodegetria), Maria das Kind im Arm liebkosend (Glykophilusa), Maria stillend (Maria Lactans) und die thronende Maria mit dem Kind auf dem Schoß (Nikopoia) sind Darstellungstypen, die alle die enge Verbindung zwischen Mutter und Kind betonen, welche als vorbildhaft für Mutter-Kind-Beziehungen gilt. Will ein Künstler nun die Lasterhaftigkeit einer Gesellschaft hervorheben, so verstört er den Be-

27 Gerhard PAUL: Das Jahrhundert der Bilder. Bildatlas 1949 bis heute. Göttingen 2009; DERS.: Das Jahrhundert der Bilder. Bildatlas 1900 bis 1949. Göttingen 2008.

trachter durch die drastische Abkehr von dieser Darstellung der Liebe einer Mutter für ihr Kind, wie es William Hogarth in seiner Grafik *Gin Lane* so eindrucksvoll gelingt. Vor dem turbulenten Treiben einer vom Branntwein zerstörten Londoner Gesellschaft sitzt eine Mutter auf Treppenstufen. Abgelenkt vom Inhalt einer Schnupftabakdose und – so interpretiert der Betrachter – betrunken vom allgegenwärtigen Gin, lässt sie ihr Kind kopfüber aus den Armen fallen (Abb. 2). Ihr geöffnetes Kleid zeigt ihre Brüste, sie könnte das Kind beim Stillen fallen gelassen haben. Dass diese Ikonografie immer noch gültig ist, zeigen die Reaktionen auf die Paparazzi-Fotografien, auf denen Pop-Ikone Britney Spears fast ihr Baby aus dem Arm gleiten lässt. Diese sorgten für Schlagzeilen, die den Ruf der Sängerin stark beschädigten.

Es gibt also eine Reihe von Modulen, bei denen wir die Bedeutung des Gesehenen erlernt haben, sozusagen eine kulturell geprägte Semantik des Sehens, durch die wir Linien, Punkten und Flächen Bedeutung zuschreiben. Der Kunsthistoriker Ernst Gombrich nennt dies den Betrachteranteil: „der subjektive Anteil des Betrachters, den wir selbst aus dem im Gedächtnis gespeicherten Bildvorrat ständig zu jeder Darstellung beisteuern.“ An diesem Wahrnehmungsprozess sind kulturelle Konventionen und Informationen maßgeblich beteiligt, das bedeutet, Wahrnehmung wird gesteuert von Denk- und Empfindungsvoraussetzungen wie von technischen Rahmenbedingungen, welche allesamt einem historischen oder auch situativen Kontext verpflichtet sind.²⁸ Sehen ist daher immer Interpretation und niemals ohne Voraussetzungen, nicht nur in den Augen der Kunstgeschichte, sondern auch in der Perspektive des Neurophysiologen und Hirnforschers Wolf Singer: „Unsere Wahrnehmungen sind keine isomorphen Abbildungen einer wie auch immer gearteten Wirklichkeit. Sie sind vielmehr das Ergebnis hochkomplexer Konstruktionen und Interpretationsprozesse, die sich sehr stark auf gespeichertes Vorwissen stützen.“²⁹ Und dieses Vorwissen konstituiert sich aus individuellen Seherfahrungen ebenso wie aus gesellschaftlichen Sehgewohnheiten. Das Lesen von Kippbildern beispielsweise, die zwei Motive in sich tragen, lässt sich durch spezifische Information oder zusätzliche Kontexte steuern, wie die Abbildungen 3 und 4 zeigen. Alte oder junge Frau (Abb. 3)? Kaninchen oder Ente (Abb. 4)? Und wer kennt nicht den Effekt, den Ernst Gombrich beschreibt, als er sich auf der Suche nach einer geeigneten Abbildung für die Mimikry von Insekten auf ein Buch mit dem Titel *Deceptive Beetles* stürzte, nur um beim näheren Hinsehen zu bemerken, dass der Titel eigentlich *Decisive Battles* lautete?³⁰

28 Ernst H. GOMBRICH: Bild und Auge. Neue Studien zur Psychologie der bildlichen Darstellung. Stuttgart 1984, S. 142; DERS.: Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung [1959]. Berlin 2002.

29 Wolf SINGER: Das Bild in uns – Vom Bild zur Wahrnehmung. In: Christa MAAR, Herbert BURDA (Hgg.): Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder. Köln 2004, S. 65.

30 GOMBRICH: Bild und Auge (wie Anm. 28), S. 36-37.

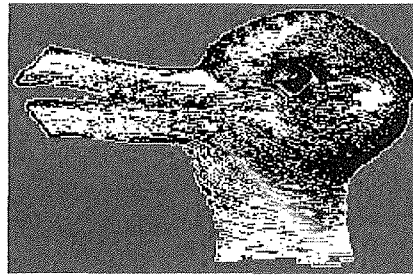


Abb. 3 (links):
Quelle: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4d/German_postcard_from_1888.png

Abb. 4 (oben):
Quelle: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/45/Duck-Rabbit_illusion.jpg

Auf der Suche nach bestimmten Informationen selektiert unser Auge vor, und diese Selektion ist gleichermaßen gesteuert von kollektiv vermittelten Bildkonventionen wie von individuellen Dispositionen und Erwartungshaltungen.

Historizität des Gesichtssinns

Die eingangs angesprochene Vorgehensweise des Kulturvergleichs verweist für unser Beispiel des Gesichtssinns sowohl auf die Geschichtlichkeit als auch auf kulturelle Spezifika des Sehens. Menschen sehen allerorts und zu allen Zeiten, aber jede Gesellschaft und jede Zeit entwickelt ihr eigenes Verhältnis zum Sehen, wie in der Entstehung und Verbreitung der Ölmalerei bereits angedeutet. Zum Beispiel stellt zur Zeit Platons der Übergang von der Oralität in die Literalität, mit dem das Sehen unter den Einfluss der Schrift gestellt wird, einen Einschnitt in die antiken Sehgewohnheiten dar. Der Gesichtssinn wird logozentrisch überformt, das Wort steht über dem Bild. Die Einführung des Buchdrucks verstärkt diese Bewegung. In der Renaissance strukturiert die Zentralperspektive den Blick: er wird nun stark geleitet und lernt, irritierende Elemente aus der Komposition und damit aus der Wahrnehmung auszuschließen.³¹ Gleichzeitig öffnet sich der Raum zum Betrachter hin und verleiht dem

31 Christoph WULF: Das Auge. In: DERS. (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim / Basel 1997, S. 447-448.

Dargestellten Plastizität und Perspektive. Der Betrachter ist eingeladen, sich den Raum konstruktiv zu erschließen und sich produktiv zum Bild zu verhalten. Damit spiegelt sich das Renaissance-Ideal des individuellen und aktiv gestaltenden Menschen in der neuen Struktur des Sehens.³² Und mit der Verbreitung von Brille, Fernrohr und Mikroskop etablierte sich ein kontrollierender, sezierender Blick, den Michel Foucault mit einem neuzeitlichen Medizin- und Wissenschaftsverständnis verbindet.³³

Die Körpertechnik des Sehens ist einem technischen, wissenschaftlichen, sozialen und kulturellen Wandel unterworfen. Ein eindrückliches Beispiel ist die Entdeckung und Entwicklung des panoramatischen Blicks im 19. Jahrhundert. Zwei Voraussetzungen sind für die Wertschätzung des Panoramas vonnöten: zum einen ein positiv bewerteter Alpinismus und zum zweiten die Verbreitung der Eisenbahn. Die im ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzende Wertschätzung der Bergwelt konnotierte die Rundumsicht mit dem Lohn für sportliche Leistung und heroisches Bezwingen von Natur. Ein wahres Panoramafieber brach in den Alpen-Vereinen und unter Bergtouristen aus.³⁴ Ihre Beschreibungen der Szenerie verbanden das panoramatische Sehen mit seinen Kontrasten von Berg und Tal, von gewaltiger Natur und lieblichen Dörfern sowie mit Bewegung und damit der einschneidenden Seh-Entwicklung des 19. Jahrhunderts, nämlich der bewegten Landschaft aus dem Abteifenster der Eisenbahn heraus: „Um 12.40 trennten wir uns von dem prächtigen Panorama, das sich im reichsten Wechsel der Landschaft vom grossartigen, gletschergekrönten Hochgebirge bis zur friedlichen Thalebene und dem weiten Bodenseebecken vor uns *entrollte*,“ so der Bergsteiger Anton Madelener bei seiner Besteigung des Gross-Litzener im Jahre 1876.³⁵ Die Wortwahl einer sich entrollenden Landschaft lässt an ein ausgerolltes Blatt mit einer Landschaftsansicht oder an eine ausgerollte Landkarte denken, aber die Metapher des rollenden Motors erinnert auch an den Wandel der Sehgewohnheiten durch die Einführung der Eisenbahn für Passagiere, den Wolfgang Schivelbusch darstellt. Der Verlust der Landschaft ist zunächst das einende Moment in zahlreichen frühen Beschreibungen der Bahnreisen: „Die Blumen am Feldrain sind keine Blumen mehr, sondern Farbflecken, oder vielmehr rote und weiße Streifen; es gibt keinen Punkt mehr, alles wird Streifen; die Getreidefel-

32 Thomas KLEINSPEHN: Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit. Reinbek 1989, S. 40-52.

33 Michel FOUCAULT: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1976.

34 Bernhard TSCHOFEN: Berg Kultur Moderne. Volkskundliches aus den Alpen. Wien 1999.

35 Zitiert nach Dagmar GÜNTHER: Alpine Quergänge. Kulturgeschichte des bürgerlichen Alpinismus (1870-1930). Frankfurt am Main / New York 1998, S. 59, unsere Kursivierung.

der werden zu langen gelben Strähnen; die Kleefelder erscheinen wie lange grüne Zöpfe,³⁶ beschreibt Victor Hugo die Reise mit der Bahn im Jahr 1837. Die hohe Anzahl der visuellen Reize, die der Gesichtssinn verarbeiten muss, fordert die Entstehung eines entscheidenden Moments der Moderne heraus, nämlich die Wahrnehmung in der und damit von Bewegung.³⁷ So lehrte der Blick aus dem Abteilfenster eine neue Art zu sehen: den Fokus nicht mehr auf den Vordergrund, sondern auf den Mittel- und Hintergrund gerichtet und die schnelle Abfolge der Eindrücke als Tableau interpretiert, wird es dem Passagier gerade durch das für ihn schwindelerregende Tempo der Bahn möglich, das Panorama als eine Übersicht zu erfassen. Die Panoramasicht wird zur positiv besetzten, ersehnten Reiseerfahrung, wie bei dem Pariser Journalisten Jules Clarétie nachzulesen ist: „In wenigen Stunden führt sie [die Eisenbahn] Ihnen ganz Frankreich vor, vor Ihren Augen entrollt sie das gesamte Panorama, eine schnelle Aufeinanderfolge lieblicher Bilder und immer neuer Überraschungen. Sie zeigt Ihnen lediglich das Wesentliche einer Landschaft [...] Verlangen Sie keine Details von ihr, sondern das Ganze, in dem das Leben ist.“³⁸ Der Blick aus dem Fenster wollte also gelernt werden, aber einmal etabliert, erfreute sich das Panorama großer Beliebtheit.

Auch unsere heutigen Sehgewohnheiten unterliegen kulturellen Rahmungen, nach denen sich zu fragen lohnt. Lässt sich beispielsweise die Bilderflut der medialen Gesellschaft mit der Pluralität von Identitäten wie mit dem Verlust der Selbstverortung des Subjekts in Verbindung bringen? Verstärkt die allgemeine Manipulierbarkeit von fotografischen Bildern Allmachtsphantasien und die Sehnsucht nach dem Spektakel? Lassen sich, ganz allgemein gesprochen, am Wandel der Sehgewohnheiten gesellschaftliche Entfremdungsprozesse unserer Gegenwart aufzeigen?

Sehen als Kommunikation und Sozialität

Sehen ist aber nicht nur eine nach innen gerichtete Körpertechnik des Erkennens und Deutens, sondern es kann auch nach außen gerichtet und kommunikativ eingesetzt werden. Blicke können sprechen, erobern, einladen und abweisen, sie etablieren, klassifizieren und pflegen auch soziale Beziehungen:

36 Brief vom 22. August 1837, zitiert nach Wolfgang SCHIVELBUSCH: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert.* Wien 1977, S. 54.

37 Georg SIMMEL: *Die Großstädte und das Geistesleben* [1903]. In: DERS.: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft.* Stuttgart 1957, S. 228.

38 Jules CLARÉTIE: *Voyages d'un Parisien.* Paris 1865, S. 4, zitiert nach SCHIVELBUSCH: *Eisenbahnreise* (wie Anm. 36), S. 59-60.

der Blick des Flirtens ist in der Regel unangemessen zwischen Parksünder und Polizistin, zumal die Beziehungen nicht zur selben Kategorie gehören. In vielen gegenwärtigen und vergangenen Gesellschaften existiert darüber hinaus der Gedanke, dass Sehen ein aktiver, in die Welt hinausgehender Vorgang ist. Die neuzeitliche Wissenschaft weiß, dass das Auge ein Rezeptor ist und im Wesentlichen passiv. Viele andere kulturelle Vorstellungen hingegen erklären das Sehen durch die Abstrahlung der Augen.³⁹ Die Idee ist so archaisch nicht: Die Wendung, jemand habe ‚das Gefühl, angestarrt zu werden‘, ist durchaus gängig. Allein in Fritz Langs Filmklassiker *Dr. Mabuse, der Spieler* von 1924 hypnotisiert der titelgebende Schurke einen Unschuldigen durch bloßes Starren auf den Hinterkopf; der Betroffene streicht nervös über seinen Nacken, während er des Doktors Willen ausführt.

Andere Gesellschaften liefern uns Beispiele dafür, wie das Sehen zum Aufbau und zur Pflege von Beziehungen eingesetzt wird. Das Sehen ist hier nicht nur Wahrnehmung, und die Aktivität des Sehens liegt nicht allein im Interpretieren. Das Sehen selbst sendet Botschaften und macht Beziehungen möglich; es ist eine Form sozialen Handelns.

Die vielleicht populärste Form, die diese Idee annimmt, ist der ‚Böse Blick‘. Das Konzept findet sich in großen Teilen Europas und Vorderasiens, bis nach Indien. Die überall geteilte Grundidee ist jene eines Blicks, der an sich einen Effekt hat: der Gesehene verliert Glück und Gesundheit. Besonders gefährdet sind Menschen in schwachen oder unsicheren Positionen, im Besonderen Kinder, aber auch Spieler. Dabei muss der ‚Böse Blick‘ weder beabsichtigt sein, noch muss er verurteilt werden.⁴⁰ Insofern handelt es sich zwar um eine Einwirkung, doch es fehlt mitunter die Absicht – ganz so, als spiegele sich in diesen kulturspezifischen Auffassungen die Haltung der Phänomenologen, für die das Bewusstsein sich unentwegt in die es definierenden Welthorizonte ausdehnt. Der Schaden hat seine Ursache in einer menschlichen Beziehung, doch diese ist von eher untergeordneter Bedeutung. Der Effekt ist also wichtiger als sein Ursprung, der in vielen lokalen Konzepten des ‚Bösen Blicks‘ keine große Rolle spielt. Daher werden in vielen Gesellschaften, die die Vorstellung kennen, Schutz- und Heilmaßnahmen stärker betont als die Verfolgung und Bestrafung der Auslösenden. Wichtig sind jedoch zwei Feststellungen: Es handelt sich um einen einseitigen Kommunikationsakt, der Körperliches und Soziales untrennbar umfasst; und der Blick schafft keine Verbindlichkeit oder Gegenseitigkeit – im Verhältnis zu anderen For-

39 Charles G. GROSS: *The Fire that comes from the Eye.* In: *The Neuroscientist* 5 (1999), S. 58-64.

40 Alan DUNDES (Hg.): *The Evil Eye. A casebook.* Madison 1992. Darin besonders: Agnes MURGOCI: *The Evil Eye in Romania and its Antidotes* [1923], S. 124-129 und Giuseppe PITRE: *The Jettatura and the Evil Eye* [1889], S. 130-142.

men sozialer Beziehungen bleibt er peripher. Das mag daran liegen, dass der Ursprung des ‚Bösen Blicks‘ oft der Neid ist – also die Anerkennung eines Gefalles zwischen Blickendem und Erblicktem, das sich im aktiven sozialen Leben nicht beseitigen lässt; nur der nivellierende Effekt des ‚Bösen Blicks‘ erzielt den Ausgleich.⁴¹

Eine andere Ausprägung der sozialen Effizienz des Blickes, der den oben begonnenen Faden weiterspinnt, findet sich bei den Trobriandern. Die Trobriand-Inseln liegen östlich von Neuguinea und gehören seit Malinowskis Feldaufenthalt zur Zeit des 1. Weltkriegs zu den berühmtesten Forschungsstätten der Ethnologie. Sehen ist auch hier nicht allein das Aufnehmen von Bildern, sondern zugleich Deuten, Werten und Handeln. Insbesondere im Bereich der Erotik und der Magie spielt die Manipulation des Sehens eine bedeutende Rolle. Die Lust wie auch der Hunger entstehen, nach Auffassung der Trobriander, in den Augen.⁴² Ohne den Anblick der Begehrten ist es nicht möglich, eine Erektion zu bekommen – nur in Ausnahmefällen übernimmt der Geruch diese Aufgabe. Von den Augen geht die Lust in die Nieren über, und von dort in den Penis oder die Klitoris. Diese Dreiteilung entspricht einer Form der Klassifikation, die sich auch in anderen Bereichen findet, z.B. bei den Yamswurzeln: Die Augen sind die ‚Wurzeln‘ der Erregung, die Nieren der ‚Rumpf‘ und die Geschlechtsorgane kontra-intuitiverweise die ‚Augen‘, was bei den Yams-Pflanzen die Keimpunkte bezeichnet. Dieselbe Gliederung weisen die magischen Texte auf.⁴³ In all diesen Zusammenhängen bezeichnet ‚Auge‘ den aktiven, vordringenden Teil des jeweiligen Systems. Selbst wenn das System ein physisches Auge enthält, wie bei der erotischen Erregung, muss dieses nicht in der strukturellen Position des ‚Auges‘ sein. Vielmehr generiert der Gliederungscode zahlreiche Einzelklassifikationen, die zusammen weit signifikanter sind als das physische Auge. Die Struktur enthüllt somit den Schlüssel zu anderen Elementen der Kultur, in denen das Sehen eine Rolle spielt.

Dementsprechend ist die Manipulation des Blickes ein zentraler Teil der Verführung. Dies findet zum einen durch Techniken statt, die auch dem Europäer vertraut anmuten: das Verschönern des Körpers mit Schmuck, Öl und Blumen, bei beiden Geschlechtern. Doch noch aufschlussreicher für unseren Zusammenhang ist die Verwendung des Sehens im Diskurs der Magie. Um ih-

41 Thomas HAUSCHILD: Der böse Blick. Berlin ²1982, S. 130-131; Bruce KAPFERER: From the edge of death. Sorcery and the motion of consciousness. In: Anthony P. COHEN, Nigel RAPPORT (Hgg.): Questions of consciousness. London 1995, S. 134-152; Maurice MERLEAU-PONTY: Das Auge und der Geist [1961]. In: DERS.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg 2003, S. 275-318.

42 Bronislaw MALINOWSKI: Argonauts of the Western Pacific [1922]. London ⁶1964, S. 339.

43 Bronislaw MALINOWSKI: The sexual life of savages in northwestern Melanesia. New York 1929, S. 166-168; vgl. auch Guido SPRENGER: Erotik und Kultur in Melanesien. Eine kritische Analyse von Malinowskis „The sexual life of savages“. Münster 1997.

ren Erfolg in Liebesdingen zu vergrößern, benutzen die Trobriander Liebesmagie, mit der sie ihr Aussehen verbessern. Das Aussehen aber ist keine körperliche Eigenschaft, sondern ein Faktor der Kommunikation. Hat ein junger Mann einige Blätter mit entsprechenden Formeln besprochen und sich damit abgerieben, fügt er hinzu: „Traum-Zauber meiner kaykakaya-Magie, geh und beeinflusse Soundsos Auge“⁴⁴. Es wird also nicht das Äußere des Jungen beeinflusst, sondern der Blick des Mädchens. Die Verschönerung ist sozial gerichtet: Der Junge soll nicht für alle schöner werden, sein gutes Aussehen ist keine Eigenschaft seines Körpers, sondern eine Qualität seiner Beziehung zu dem Mädchen.

Der gleiche Gedanke findet sich in umgekehrter Form in jener Magie, die eine Frau von ihrem bisherigen Partner lösen soll, um für einen neuen frei zu werden – eine Art ‚schwarzer‘ Liebesmagie, die soziale Beziehungen zerstört:

„Sein Gesicht verschwindet; Sein Gesicht vergeht;
Sein Gesicht macht sich aus dem Weg;
Sein Gesicht wird gleich dem eines Waldgeistes;
Sein Gesicht wird gleich dem des Unholds Dokonikan;
Es fällt, fürwahr, ein Schleier über deine Augen.“⁴⁵

Eine in dieser Hinsicht mit dem vorehelichen Sex verwandte Tätigkeit ist der Kula, ein Austausch hoch angesehener Muschelschmuckstücke zwischen den Inseln des Massim. Auch hier stehen Ruhm und Ansehen auf dem Spiel, der Tausch ist ungewiss und risikoreich, auch hier werden magische Formeln eingesetzt, um die Partner tauschfreudig und großzügig zu machen; und auch diese Beeinflussung nimmt Bezug auf das Sehen: Der Zaubende soll in seiner ganzen Erscheinung zunächst „aufblitzen“, dann „Begehren und Bewunderung wecken“. Der letztere Begriff, *mitapwayppwa'i*, ist ein Kompositum mit dem Wort „Auge“: Das „Aufblitzende“ wird zum Gegenstand eines Begehrens, das von den Augen ausgeht.⁴⁶ Dem Sehen und seiner Manipulation wird somit in der Sozialität der Trobriander ein spezifischer Wert zugeordnet. Man findet diesen konzentriert in Bereichen, die mit Statusgewinn, Risiko und gefährdeter Verbindlichkeit verknüpft sind: voreheliche Erotik und Kula. Im Bereich der ehelichen Beziehungen oder des Anbaus von Yams zum Beispiel spielen solche Ideen eine weit geringere Rolle.

Eine überraschende Parallele dazu finden wir in der Mythologie der Sultane von Bima, auf der Insel Sumbawa in Indonesien. Hier erscheint eine

44 MALINOWSKI: The sexual life (wie Anm. 43), S. 366-367.

45 Bronislaw MALINOWSKI: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Leipzig / Zürich 1930, S. 271.

46 MALINOWSKI: Argonauts (wie Anm. 42), S. 339.

Figur aus dem indischen Mahabharata und schwängert eine Prinzessin der Wasserdrachen durch eine bloße Begegnung ihres Blickes. Auch hier ist das Sehen ein immanent sozialer Akt, einer, der zunächst Hochzeit und dauerhaftes Zusammenleben zu ersetzen scheint. Diese ungewöhnliche Art der Fortpflanzung erscheint in der Analyse des Mythos als Funktion der unüberbrückbaren sozialen Distanz zwischen dem reisenden Fremden und dem nicht-menschlichen, gottartigen Geschöpf der lokalen Welt.⁴⁷ Bevor der Fremde Teil der lokalen Welt, ja sogar Herrscher werden kann, bedarf es weiterer Integrationsschritte: aus der Verbindung entsteht ein Mädchen, das schließlich den eigenen Vater ehelicht; aus dieser Verbindung wiederum werden zwei Söhne geboren, von denen einer zum Herrscher von Bima wird. Ähnlich wie bei den Trobriandern ist das Sehen also ein sozialer Akt, doch er charakterisiert eine Ebene von Sozialität, die durch Distanz und das Fehlen verlässlicher Beziehungen gekennzeichnet ist; sie hat ihren Platz am Rande des Sozialen. Ein Vergleich soll damit aber nur in seinen ersten Anfängen skizziert werden; allein eine Analyse des gesamten Systems sozialer Beziehungspflege kann den Eindruck von Ähnlichkeit verfeinern.

Die unterschiedlichen Beispiele zeigen, dass beim Sehen spezifische Kulturmuster ebenso wie Reize und Reaktionen eine bedeutende Rolle spielen. Im historischen Wandel und im Kulturvergleich zeigt sich die Kulturalität des Gesichtssinns. Sehen ist Wahrnehmung und Deutung, ist symbolische Interpretation wie sozialer und kommunikativer Akt. Diese Komplexität fordert zur interdisziplinären Forschung der visuellen Wahrnehmung und zum Gespräch zwischen Natur- und Kulturwissenschaften heraus. Erst eine so verstandene Anthropologie des Sehens verspricht neue Erkenntnisse über einen Leitsinn der menschlichen Orientierung. Denn auch in seiner Körperlichkeit ist der Mensch ein kulturelles Wesen.

Auswahlbibliographie

- Thomas BARFIELD (Hg.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford 1997.
 Alan BARNARD: *History and theory in anthropology*. Cambridge 2000.
 Fredrik BARTH, André GINGRICH, Robert PARKIN, Sydel SILVERMAN: *One Discipline, four ways*. Chicago 2005.
 Hans FISCHER, Bettina BEER (Hgg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Neufassung. Berlin 2003.
 Thomas Hylland ERIKSEN: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London 1995.

47 Michael PRAGER: *The Appropriation of the „Stranger King“*. Polarity and Mediation in the Dynastic Myth of Bima. In: Peter BERGER, Roland HARDENBERG, Ellen KATTNER, Michael PRAGER (Hgg.): *The Anthropology of Values. Essays in Honour of Georg Pfeffer*. London / New Delhi i. E.

- Roland GIRTLE: *Kulturanthropologie. Eine Einführung*. Wien / Münster 2006.
 Silke GÖTTSCHE, Albrecht LEHMANN (Hgg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. Berlin 2007.
 Wolfgang KASCHUBA: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München 2006.
 Karl-Heinz KOHL: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. München 2000.
 Bernd-Jürgen WARNEKEN: *Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung*. Wien / Köln / Weimar 2006.

Empfohlene Einzelstudien:

- Hermann BAUSINGER: *Volkskultur in der technischen Welt [1961]*. Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt am Main / New York 2005.
 Philippe DESCOLA: *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jivaro Indianern*. Stuttgart 1996.
 Claude LÉVI-STRAUSS: *Strukturelle Anthropologie [1958]*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1975.
 Marcel MAUSS: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [1925]*. Frankfurt am Main 1990.

Silke Meyer,
Armin Owzar (Hgg.)

Disziplinen der Anthropologie



Waxmann 2011
Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8309-2278-0

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2011

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Christian Averbeck, Münster
Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster
Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Inhalt

<i>Silke Meyer und Armin Owzar</i> Einleitung.....	7
<i>Peter Schmid</i> Einige Stationen der Menschwerdung.....	13
<i>Eckart Voland</i> Seine Kultur ist des Menschen Natur. Evolutionäre Perspektiven der Soziobiologie	37
<i>Klaus Müller</i> Anthropologie als theologische Grammatik.....	57
<i>Norbert Herold</i> Unsere ganze Würde besteht im Denken ... Vom Glanz und Elend einer philosophischen Anthropologie	75
<i>Frank Jablonka</i> Sprachanthropologie. Was heißt Menschsein vom Standpunkt der Sprache?	101
<i>Susanne Günthner</i> Sprache und Sprechen im Kontext kultureller Praktiken. Facetten einer Anthropologischen Linguistik.....	121
<i>Jörg R.J. Schirra und Klaus Sachs-Hombach</i> Anthropologie in der systematischen Bildwissenschaft: Auf der Spur des <i>homo pictor</i>	145
<i>Thomas Gutmann</i> Rechtswissenschaften und Anthropologie	179
<i>Silke Meyer und Guido Sprenger</i> Der Blick der Kultur- und Sozialanthropologie. Sehen als Körpertechnik zwischen Wahrnehmung und Deutung	203

Armin Owzar

Menschen im Wandel.

Historische Anthropologie229

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren257

Silke Meyer und Armin Owzar

Einleitung

Was ist Anthropologie? Womit beschäftigt sie sich? Was sind ihre Grundannahmen und Prämissen, was sind ihre Methoden? Ganz allgemein lässt sich Anthropologie als die *Wissenschaft vom Menschen* definieren. Sämtliche anthropologisch orientierten Wissenschaftler, seien sie Biologen, Historiker, Ethnologen, Soziologen, Theologen oder Philosophen, versuchen zu beschreiben, was Menschen fühlen, was sie denken, wie sie sich verhalten, handeln, und darüber hinaus, warum sie dies so tun. Sie suchen nach einer Erklärung für die sich in Geschichte und Gegenwart höchst unterschiedlich manifestierenden Gefühlshaushalte, Denkansätze, Verhaltensmuster und Handlungsweisen. Dabei geht es sowohl um den Umgang der Menschen mit Elementarerfahrungen als auch um die daraus abgeleiteten Grundbedürfnisse und die zu deren Befriedigung eingeschlagenen Wege. Besonderes Interesse gilt den Phänomenen Sexualität, Gewalt, Krankheit und Tod; grundsätzlich aber gerät alles Fühlen, Denken, Verhalten und Handeln in den Blick. Was hoffen die Menschen? Was fürchten sie? Worüber verzweifeln sie? Und woran glauben sie? Was denken sie über Freiheit und Gleichheit? Wie gehen sie mit Fremden um? Wie behandeln sie ihre Umwelt? Und welches Verhältnis entwickeln sie zu ihrem eigenen Körper bzw. den Körpern ihrer Mitmenschen?¹ Die Antworten auf diese Fragen und die Erklärungen der Biologen, Mediziner und Psychologen, der Theologen und Philosophen, der Soziologen, Ethnologen und Historiker fallen höchst unterschiedlich aus. Die einen betonen den historischen Wandel, die anderen die Unveränderbarkeit der menschlichen Natur; die einen diagnostizieren eine Individualität der verschiedenen Kulturen, die anderen suchen nach übergreifenden Mustern, die allen Kulturen gemeinsam sind. Die Antworten fallen derart unterschiedlich aus, dass man von *einer* Anthropologie gar nicht sprechen kann. Die Biologie und die Geschichtswissenschaft – um nur zwei Disziplinen zu nennen, deren Positionen besonders weit voneinander entfernt sind – geben völlig unterschiedliche Antworten auf diese Fragen.

Insgesamt lassen sich vier Hauptdisziplinen der Anthropologie unterscheiden: die Biologische Anthropologie, die Philosophische Anthropologie, die

1 Für eine Darstellung relevanter Themenfelder der Anthropologie aus geisteswissenschaftlicher Perspektive und unter Berücksichtigung auch naturwissenschaftlicher Ergebnisse siehe den enzyklopädischen Überblick von Christoph WULF (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim / Basel 1997.