

Clifford Geertz

Dichte Beschreibung

Beiträge zum Verstehen
kultureller Systeme

Übersetzt von Brigitte Luchesi
und Rolf Bindemann

Die in diesem Band enthaltenen Untersuchungen fragen alle, obgleich auf unterschiedliche thematische Schwerpunkte gerichtet, nach dem Wesen von Kultur, ihrer Rolle im sozialen Leben und ihrer adäquaten Untersuchung.

Kultur, so Geertz, ist ein geschichtlich übermittelter Komplex von Bedeutungen und Vorstellungen, die in symbolischer Form zutage treten und es den Menschen ermöglichen, ihr Wissen über das Leben und ihre Einstellung zur Welt einander mitzuteilen, zu erhalten und weiterzuentwickeln. Kultur ist ein System gemeinsamer Symbole, mit deren Hilfe der einzelne seinen Erfahrungen Form und Bedeutung geben kann. Sie ist ein öffentlicher gesellschaftlicher Diskurs, der »im Hof, auf dem Markt und auf dem städtischen Platz« anzutreffen ist. In den beobachtbaren sozialen Handlungen der Menschen artikulieren sich kulturelle Formen: sie geben somit nicht nur über sich selbst Aufschluß, sondern weisen auf grundlegendere kulturelle Bedeutungen hin. Durch ihre »dichte« Beschreibung eröffnen sie eine Möglichkeit des Verstehens von Kultur. Im Gegensatz zu »dünner Beschreibung«, die sich auf das Sammeln von Daten beschränkt, heißt »dichte Beschreibung«, die komplexen, oft übereinandergelagerten und ineinander verwobenen Vorstellungsstrukturen herauszuarbeiten und dadurch einen Zugang zur Gedankenwelt der untersuchten Subjekte zu erschließen, »so daß wir – in einem weiteren Sinn des Wortes – ein Gespräch mit ihnen führen können«.

Clifford Geertz (1926-2006) war zuletzt Professor des Institute of Advanced Study in Princeton. In der Reihe »Suhrkamp taschenbuch wissenschaft« liegt außerdem vor: *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Mit einem Essay von Bassam Tibi (stw 972).

Suhrkamp

Inhalt

Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur	7
Religion als kulturelles System	44
Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel.	96
Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali.	133
»Deep play«: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf.	202
Common sense als kulturelles System	261
»Aus der Perspektive des Eingeborenen«. Zum Problem des ethnologischen Verstehens	289
Nachweise.	311
Namenregister.	312
Sachregister	315

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie
<http://dnb.ddb.de>

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 696
Erste Auflage 1987

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch
Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages

reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-28296-0

11 12 13 14 15 16 - 14 13 12 11 10 09

Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur

I

In ihrem Buch *Philosophie auf neuem Wege* bemerkt Susanne Langer, daß bestimmte Ideen ungeheuer nachhaltig in die geistige Landschaft einschlagen. Sie lösen mit einem Mal derartig viele fundamentale Probleme, daß sie auch die Lösung aller anderen fundamentalen Probleme, die Klärung aller anderen dunklen Punkte zu versprechen scheinen. Jedermann greift sie als das Sesam-öffne-dich einer neuen positiven Wissenschaft auf, als den begrifflichen Mittelpunkt, um den herum ein umfassendes analytisches System erstellt werden kann. Daß eine solche *grande idée*, die eine Zeitlang fast alles andere verdrängt, plötzlich so hoch im Kurs steht, rührt, wie sie sagt, daher, »daß alle wachen und aktiven Köpfe sich sofort mit ihr beschäftigen, ihre Anwendbarkeit in allen nur erdenklichen Zusammensetzungen erproben und sie in Hinblick auf ihre Generalisierbarkeit und mögliche Ausweitung ihrer eigentlichen Bedeutung untersuchen«.

Sind wir jedoch mit der neuen Idee einmal vertraut, ist sie Teil unseres allgemeinen theoretischen Ideenbestands geworden, so passen sich unsere Erwartungen ihren tatsächlichen Anwendungsmöglichkeiten weitgehend an, und mit ihrer übertriebenen Popularität ist es vorbei. Ein paar Eiferer halten sie weiterhin für den Schlüssel zum Universum, doch die weniger besessenen Philosophen greifen nach einiger Zeit jene Probleme auf, die die Idee tatsächlich aufgeworfen hat. Sie versuchen, sie anzuwenden und zu erweitern, wo sie anwendbar und der Erweiterung fähig ist, und lassen sie fallen, wo sie nicht anwendbar ist oder nicht erweitert werden kann. War sie eine wirklich fruchtbare Idee, so wird sie zu einem bleibenden und dauerhaften Teil unseres geistigen Rüstzeugs. Sie hat dann jedoch nicht mehr jene grandiose, alles versprechende Reichweite, jene unendliche Vielseitigkeit vermeintlicher Anwendungsmöglichkeiten, die ihr früher einmal zukommen sollte. Weder das zweite thermodynamische Gesetz

noch das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl, weder die Theorie der unbewußten Motivierung noch die Organisation der Produktionsmittel erklären alles oder wenigstens alles Menschliche, aber sie erklären immer noch etwas. Und wir konzentrieren uns jetzt darauf, ausschließlich dieses Etwas zu betrachten und uns von dem pseudowissenschaftlichen Wust frei zu machen, der im ersten Überschwang ihres Bekanntwerdens mit aufkam.

Ob dieser Ablauf bei allen wirklich wichtigen wissenschaftlichen Begriffen zu beobachten ist, weiß ich nicht. Ganz sicher jedoch liegt er für den Kulturbegriff vor, um den herum sich die gesamte Ethnologie als Fach bildete und dessen beherrschende Stellung dieses Fach in der Folge zu begrenzen, zu spezifizieren, zu fassen und in den Griff zu bekommen suchte. Die folgenden Aufsätze befassen sich auf verschiedene Art und aus verschiedenen Blickrichtungen mit eben diesem Problem einer Einschränkung des Kulturbegriffs. Sie untergraben ihn damit nicht etwa, sondern unterstreichen vielmehr seine ungebrochene Bedeutung. Sie alle wollen – manchmal explizit, häufiger jedoch nur durch die jeweils vorgetragene Untersuchung – auf einen engeren, präziseren und, wie ich meine, theoretisch tragfähigeren Kulturbegriff hinaus, der E. B. Tylors berühmtes Konzept eines »hochkomplexen Ganzen« ablösen soll, das mir, ohne daß ich seine Originalität in Frage stellen wollte, den Punkt erreicht zu haben scheint, wo es mehr verwirrt als erhellt.

Das begriffliche Durcheinander, in die das *pot-au-feu*-Theoretisieren über Kultur nach Art Tylors führen kann, wird in Clyde Kluckhohns *Mirror for Man* deutlich, einem Buch, das trotzdem noch immer eine der besseren Einführungen in die Ethnologie ist. In dem entsprechenden Kapitel bringt es Kluckhohn auf rund siebenundzwanzig Seiten fertig, Kultur nacheinander wie folgt zu bestimmen: (1) als »Gesamtlebensstil eines Volkes«, (2) als »das soziale Erbe, das das Individuum von seiner Gruppe übernimmt«, (3) als »eine Weise des Denkens, Fühlens und Glaubens«, (4) als »eine abstrakte Form des Verhaltens«, (5) als eine Theorie, die der Ethnologe über das tatsächliche Verhalten einer Gruppe von Menschen aufstellt, (6) als »ein Speicher gemeinsamer Erfahrungen«, (7) als »ein System standardisierter Orientierungen angesichts wiederkehrender Probleme«, (8) als »erlerntes

Verhalten«, (9) als ein Mechanismus zur normativen Verhaltensregelung, (10) als »System von Techniken zur Anpassung an die Umwelt sowie an andere Menschen«, (11) als »Ablagerung von Geschichte« und unter Heranziehung von Vergleichen – vielleicht aus Verzweiflung – als Karte, Sieb und Matrix. Angesichts eines solchen Verlusts aller theoretischen Konturen stellt schon ein etwas engerer und nicht völlig standardisierter Kulturbegriff, der wenigstens in sich kohärent ist und, wichtiger noch, eine definierbare Aussage vorzubringen hat, einen Fortschritt dar (was, um gerecht zu sein, auch Kluckhohn deutlich sah). Wenn Eklektizismus zu nichts führt, so nicht deshalb, weil es nur eine Richtung gäbe, die sinnvollerweise einzuschlagen wäre, sondern weil es so viele gibt: man muß eine Wahl treffen.

Der Kulturbegriff, den ich vertrete und dessen Nützlichkeit ich in den folgenden Aufsätzen zeigen möchte, ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen. Diese Ankündigung, ein Programm in einem Satz, bedarf jedoch selber der Erläuterung.

II

Operationalismus als methodologisches Dogma war in den Sozialwissenschaften nie sonderlich sinnvoll und hat sich – von einigen, fast zu gut ausgelegten Winkeln wie Skinners Behaviorismus, Intelligenztests etc. abgesehen – heute überlebt. Trotz allem aber hat er einen wesentlichen Beitrag geliefert, der – wie immer wir zu dem Versuch stehen, Charisma oder Entfremdung in operationalen Begriffen zu definieren – noch immer eine gewisse Wirkung ausübt: Will man eine Wissenschaft verstehen, so sollte man nicht in erster Linie ihre Theorien oder Ent-

deckungen ansehen und keinesfalls das, was ihre Apologeten über sie zu sagen haben, sondern das, was ihre Praktiker tun. In der Ethnologie – wie überhaupt in der Sozialanthropologie – ist Ethnographie das, was die Praktiker tun. Mit dem Verständnis dessen, was Ethnographie ist oder, genauer gesagt, was es heißt, *ethnographisch zu arbeiten*, hat man schon Einblick in die ethnologische Analyse als Form des Wissens gewonnen. Es muß sogleich hinzugefügt werden, daß das mit Methodologie nichts zu tun hat. Aus einer bestimmten Sicht, der des Lehrbuchs, heißt ethnographische Arbeit die Herstellung einer Beziehung zu den Untersuchten, die Auswahl von Informanten, die Transkription von Texten, die Niederschrift von Genealogien, das Kartographieren von Feldern, das Führen eines Tagebuchs und so fort. Aber es sind nicht diese Dinge, Techniken und herkömmlichen Verfahrensweisen, die das ganze Unternehmen bestimmen. Entscheidend ist vielmehr die besondere geistige Anstrengung, die hinter allem steht, das komplizierte intellektuelle Wagnis der »dichten Beschreibung«, um einen Ausdruck von Gilbert Ryle zu verwenden.

Ryles Ausführungen zur »dichten Beschreibung« finden sich in zwei seiner neueren Aufsätze (jetzt wiederabgedruckt im zweiten Band seiner *Collected Papers*), die sich mit der Frage befassen, was – wie er sich ausdrückt – *le penseur* tut: »Thinking and Reflecting« und »Thinking of Thoughts«. Stellen wir uns, sagt er, zwei Knaben vor, die blitzschnell das Lid des rechten Auges bewegen. Beim einen ist es ein ungewolltes Zucken, beim anderen ein heimliches Zeichen an seinen Freund. Als Bewegungen sind die beiden Bewegungen identisch; vom Standpunkt einer photographischen, »phänomenologischen« Wahrnehmung, die nur sie sieht, ist nicht auszumachen, was Zucken und was Zwinkern war oder ob nicht gar beide gezuckt oder gezwinkert haben. Obgleich man ihn nicht photographisch festhalten kann, besteht jedoch ein gewichtiger Unterschied zwischen Zucken und Zwinkern, wie ein jeder bestätigt wird, der ersteres fatalerweise für letzteres hielt. Der Zwinkerer teilt etwas mit, und zwar auf ganz präzise und besondere Weise: (1) er richtet sich absichtlich (2) an jemand Bestimmten, (3) um eine bestimmte Nachricht zu übermitteln, (4) und zwar nach einem gesellschaftlich festgelegten

Code und (5) ohne daß die übrigen Anwesenden eingeweiht sind. Es ist nicht etwa so, sagt Ryle, daß derjenige, der zwinkert, zwei Dinge tut – sein Augenlid bewegt und zwinkert –, während derjenige, der zuckt, nur sein Augenlid bewegt. Sobald es einen öffentlichen Code gibt, demzufolge das absichtliche Bewegen des Augenlids als geheimes Zeichen gilt, so *ist* das eben Zwinkern. Das ist alles, was es dazu zu sagen gibt: ein bißchen Verhalten, ein wenig Kultur und – *voilà* – eine Gebärde.

Das aber ist nur der Anfang. Angenommen, fährt er fort, es gäbe noch einen dritten Knaben, der »zur hämischen Belustigung seiner Kumpel« das Zucken des ersten Knaben auf amateurhafte, unbeholfene, auffällige oder andere Weise parodiert. Er macht das natürlich genauso wie der zweite Knabe, der zwinkert, und der erste Knabe, der zuckt: er bewegt das rechte Augenlid. Nur daß dieser Knabe weder zwinkert noch zuckt, sondern den seiner Meinung nach lächerlichen Versuch eines anderen zu zwinkern parodiert. Auch hier liegt ein gesellschaftlich festgelegter Code (er »zwinkert« bemüht, zu offensichtlich, vielleicht schneidet er noch zusätzlich eine Grimasse – die üblichen Kunstgriffe eines Clowns) sowie eine Nachricht vor. Es geht jetzt jedoch nicht um eine geheime Verständigung, sondern um ein Lächerlichmachen. Sollten die anderen meinen, er zwinkere tatsächlich, so ist – wenn auch mit anderen Ergebnissen – sein ganzes Vorhaben ebenso fehlgeschlagen, wie wenn sie meinten, er zucke. Man kann noch weiter gehen: seiner mimischen Fähigkeiten nicht sicher, übt der Möchtegern-Satiriker vielleicht zu Hause vor dem Spiegel. Was er dort macht, ist weder Zucken noch Zwinkern und auch nicht Parodieren, sondern Proben, obwohl eine Kamera, ein radikaler Behaviorist oder ein Anhänger von Protokollsätzen ebenso, wie bei den anderen Knaben, nur eine schnelle Bewegung des rechten Augenlids festhalten würde. Weitere Komplizierungen sind möglich und stoßen auf keine logischen, wenn auch auf praktische Grenzen. Der ursprüngliche Zwinkerer könnte z. B. nur so getan haben, als ob er zwinkerte, um Außenstehenden eine geheime Abmachung vorzutäuschen, die gar nicht vorlag. In einem solchen Fall würde sich unsere Beschreibung davon, was der Parodist parodiert und der Probende probt, natürlich entsprechend verändern. Wichtig jedoch ist, daß zwischen Ryles »dünner Be-

schreibung« dessen, was der Probende (Parodierende, Zwinkernede, Zuckende . . .) tut («schnell das rechte Augenlid bewegen»), und der »dichten Beschreibung« dieser Tätigkeit («einen Freund parodieren, so tun, als ob man zwinkerte, um einen Nichteingeweihten glauben zu machen, daß eine geheime Verabredung im Gange sei») der Gegenstand der Ethnographie angesiedelt ist: eine geschichtete Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen, in deren Rahmen Zucken, Zwinkern, Scheinzwinkern, Parodien und geprobte Parodien produziert, verstanden und interpretiert werden und ohne die es all dies – was immer man mit seinem rechten Augenlid getan haben mag – faktisch nicht gäbe (nicht einmal das Zucken, von dem ausgegangen wurde, das als *kulturelle Kategorie* ebensogut Nichtzwinkern sein kann wie Zwinkern Nichtzucken).

Wie so viele der kleinen Geschichten, die sich die Oxforder Philosophen gerne ausdenken, mag all dies Zwinkern, Scheinzwinkern, parodierte Scheinzwinkern und geprobte parodierte Scheinzwinkern ein wenig gekünstelt anmuten. Um dem Ganzen eine mehr empirische Note zu geben, möchte ich einen recht charakteristischen Auszug aus meinem eigenen Feldtagebuch wiedergeben, der – aus didaktischen Gründen geglättet und mit Absicht ohne einführenden Kommentar – zeigen soll, wie trefend Ryles Beispiel die Struktur dieser eigentümlich übereinandergeschichteten Schlüsse und Implikationen wiedergibt, durch die hindurch ein Ethnograph sich unaufhörlich seinen Weg zu bahnen sucht:

Die Franzosen (sagte mein Informant) waren gerade erst angekommen. Sie errichteten ungefähr zwanzig kleine Forts zwischen der Stadt hier und dem Marmuscha-Gebiet mitten in den Bergen, und zwar auf Felsvorsprüngen, damit sie das Land überschauen konnten. Trotzdem konnten sie das Gebiet nicht sichern, besonders nachts nicht, so daß das *mezrag*-System, das Handelspakt-System, das dem Gesetz nach abgeschafft sein sollte, in Wirklichkeit nach wie vor in Kraft war.

Eines Nachts, als Cohen (der die Sprache der Berber fließend spricht) dort oben bei den Marmuscha war, kamen zwei andere Juden, die mit einem benachbarten Stamm Handel trieben, um ein paar Waren von ihm zu kaufen. Einige Berber, die einem anderen Nachbarstamm angehörten, versuchten, in Cohens Unterkunft einzubrechen, doch er feuerte mit seinem Gewehr in die Luft. (Von jeher durften Juden keine Waffen tragen, doch damals war die

Lage so unsicher, daß es viele dennoch taten.) Das erregte die Aufmerksamkeit der Franzosen, und die Plünderer flohen.

In der darauffolgenden Nacht kehrten sie jedoch zurück. Einer von ihnen war als Frau verkleidet, er klopfte an die Tür und brachte irgendeine Geschichte vor. Cohen war mißtrauisch und wollte »sie« nicht hereinlassen, aber die anderen Juden meinten: »Oh, es ist alles in Ordnung, es ist nur eine Frau.« So öffneten sie die Tür, und die ganze Meute stürzte herein. Sie tötete die beiden jüdischen Besucher, Cohen aber konnte sich in einem angrenzenden Raum verbarrikadieren. Er hörte, wie die Räuber den Plan faßten, ihn mitsamt seinem Laden bei lebendigem Leibe zu verbrennen, nachdem sie die Waren weggenommen hatten, und so öffnete er die Tür, und es gelang ihm, mit einem Knüppel wild um sich schlagend, durch ein Fenster zu entkommen. Er ging dann hinauf zum Fort, um sich seine Wunden verbinden zu lassen, beschwerte sich beim Ortskommandanten, einem gewissen Hauptmann Dumari, und forderte sein *'ar*, d. h. den vier- bis fünffachen Wert der Ware, um die er bestohlen war. Die Räuber gehörten zu einem Stamm, der sich der französischen Obrigkeit noch nicht unterworfen hatte und offen gegen sie rebellierte, und Cohen verlangte die Genehmigung, mit seinem *mezrag*-Partner, dem Scheich des Marmuscha-Stammes, den ihm nach traditionellen Regeln zustehenden Schadenersatz zurückzuholen. Hauptmann Dumari konnte ihm dazu keine offizielle Erlaubnis erteilen, weil die *mezrag*-Beziehungen von den Franzosen verboten worden waren, gab ihm aber eine mündliche Genehmigung und sagte: »Wenn du getötet wirst, ist das deine Sache.«

So zogen der Scheich, der Jude und eine kleine Truppe bewaffneter Marmuscha zehn oder fünfzehn Kilometer weit in das Rebellengebiet hinauf, wo es natürlich keine Franzosen gab, schlichen sich an den Schafhirten des räuberischen Stammes heran und stahlen seine Herden. Schon bald darauf stürmte der andere Stamm auf Pferden herbei und verfolgte sie, mit Flinten bewaffnet und zum Angriff bereit. Als sie jedoch sahen, um wen es sich bei den »Schafdieben« handelte, besannen sie sich eines Besseren und sagten: »In Ordnung, wir wollen reden.« Sie konnten den Vorfall – daß einige ihrer Männer Cohen ausgeräubert und die beiden Besucher getötet hatten – nicht gut leugnen, wollten sich jedoch auch nicht auf die gefährliche Fehde mit den Marmuscha einlassen, die eine Auseinandersetzung mit den Eindringlingen zur Folge gehabt hätte. Also redeten die beiden Gruppen miteinander dort oben in der Ebene zwischen Tausenden von Schafen und redeten und redeten und einigten sich schließlich auf fünfhundert Schafe Schadenersatz. Darauf reihten sich die beiden bewaffneten Berbergruppen zu Pferd an den beiden gegenüberliegenden Seiten der Ebene auf, die zusammengetriebenen Schafe zwischen sich, und Cohen in seinem schwarzen Gewand, Käppi und schlappenden Schuhen ging allein zwischen den Scha-

fen hin und her und wählte geruhsam und einzeln die besten Schafe als Entschädigung aus.

Cohen bekam also seine Schafe und trieb sie hinunter ins Marmuscha-Gebiet. Die Franzosen in ihrem Fort oben hörten sie schon von weitem kommen (»Bäh, bäh, bäh«, machte Cohen in froher Erinnerung an den Anblick) und sagten: »Was zum Teufel ist das?« Und Cohen antwortete: »Das ist mein 'ar.« Die Franzosen konnten nicht glauben, daß er das, was er da erzählte, tatsächlich getan hatte, und beschuldigten ihn, für die aufständischen Berber zu spionieren, warfen ihn ins Gefängnis und nahmen ihm die Schafe fort. Seine Familie in der Stadt, die seit so langer Zeit nichts von ihm gehört hatte, glaubte ihn tot. Nach einiger Zeit jedoch ließen ihn die Franzosen frei, und er kehrte – ohne Schafe – nach Hause zurück. Darauf ging er zum Colonel der Stadt, dem zuständigen Franzosen für das gesamte Gebiet, um sich zu beklagen. Der Colonel jedoch erwiderte: »Ich kann in dieser Angelegenheit überhaupt nichts tun. Es ist nicht meine Sache.«

Diese unbearbeitete und flaschenpostartige Passage vermittelt ebenso wie jeder andere, ähnlich präsentierte Abschnitt aus meinem Tagebuch eine recht gute Vorstellung davon, wieviel selbst in eine ganz elementare Beschreibung eingeht – wie außerordentlich »dicht« sie ist. Dieser Sachverhalt – daß nämlich das, was wir als unsere Daten bezeichnen, in Wirklichkeit unsere Auslegungen davon sind, wie andere Menschen ihr eigenes Tun und das ihrer Mitmenschen auslegen – tritt in den fertigen Texten der ethnologischen Literatur (die im vorliegenden Buch zusammengestellten nicht ausgenommen) nicht mehr zutage, weil das meiste dessen, was wir zum Verständnis eines bestimmten Ereignisses, Rituals, Brauchs, Gedankens oder was immer sonst brauchen, sich als Hintergrundinformation einschleicht, bevor die Sache selbst direkt untersucht wird. (Schon die Mitteilung, daß sich dieses kleine Drama im Jahre 1912 im Hochland von Zentralmarokko ereignete und dort 1968 berichtet wurde, bestimmt unser Verständnis sehr weitgehend.) Das ist soweit in Ordnung und ohnehin unvermeidlich. Doch entsteht dadurch der Anschein, als sei die ethnologische Forschung eher eine Sache der Beobachtung und weniger eine der Interpretation, während es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält. Schon auf der Ebene der Fakten, dem unerschütterlichen Felsen des ganzen Unternehmens (wenn es den überhaupt gibt), erklären wir, schlimmer noch: erklären wir Erklärungen. Zwinkern über Zwinkern.

Analyse ist also das Herausarbeiten von Bedeutungsstrukturen – Ryle hat sie feststehende Codes genannt, eine etwas irreführende Bezeichnung, da sie vermuten läßt, es gehe dabei um die Arbeit eines Dechiffrierers und nicht vielmehr um die eines Literaturwissenschaftlers – und das Bestimmen ihrer gesellschaftlichen Grundlage und Tragweite. Hier, in unserem Text, hätte ein solches Aussondern mit der Unterscheidung der drei ungleichen Interpretationsrahmen der Situation – des jüdischen, des berberischen und des französischen – zu beginnen und dann zu dem Nachweis überzugehen, wie (und warum) ihr Nebeneinanderbestehen zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort eine Situation hervorbrachte, in der systematische Mißverständnisse die traditionelle Form zu einer bloßen gesellschaftlichen Farce machten. Es war eine Sprachverwirrung, die Cohen und mit ihm das gesamte althergebrachte Muster der gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, in denen er handelte, zu Fall brachte.

Ich werde auf diesen allzu gedrängten Aphorismus und auch auf die Einzelheiten des Textes später zurückkommen. Gegenwärtig soll uns nur soviel interessieren: die Ethnographie ist dichte Beschreibung. Das, womit es der Ethnograph tatsächlich zu tun hat – wenn er nicht gerade mit der routinemäßigen Kleinarbeit der Datensammlung beschäftigt ist (die natürlich auch sein muß) –, ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muß. Das gilt gerade für die elementarsten Ebenen seiner Tätigkeit im Dschungel der Feldarbeit: für die Interviews mit Informanten, die Beobachtung von Ritualen, das Zusammentragen von Verwandtschaftsbegriffen, das Aufspüren von Eigentumslinien, das Erstellen von Haushaltslisten ... das Schreiben seines Tagebuchs. Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von »eine Lesart entwickeln«), das fremdartig, verblaßt, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist, aber nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist.

Kultur, dieses Dokument, ist also öffentlich, genauso wie ein parodiertes Zwinkern oder ein fingierter Schafraub. Obwohl sie aus Ideen besteht, existiert sie nicht in den Köpfen; obwohl sie unkörperlich ist, ist sie keine okkulte Größe. Die endlose, weil nicht zu beendende Debatte in der Ethnologie, ob Kultur »subjektiv« oder »objektiv« ist, und die intellektuellen Schmähungen, die sich die Kontrahenten dabei an den Kopf werfen (»Idealist!« – »Materialist!«, »Mentalist!« – »Behaviorist!«, »Impressionist!« – »Positivist!«), gehen total in die Irre. Sobald menschliches Verhalten als symbolisches Handeln gesehen wird (oder zumeist symbolisches; manchmal ist es wirklich bloß Zucken!) – das heißt als Handeln, das wie die Lautbildung beim Sprechen, das Pigment in der Malerei, die Zeile beim Schreiben oder der Klang in der Musik eine Bedeutung hat –, verliert das Problem, ob Kultur vorgestanztes Verhalten, ein beschränkter intellektueller Horizont oder sogar von beiden etwas ist, seinen Sinn. Die Frage, die sich bei einem parodierten Zwinkern oder einem fingierten Schafraub stellt, ist nicht die nach ihrem ontologischen Status. Es ist der gleiche wie bei Felsen einerseits und Träumen andererseits: sie sind Dinge dieser Welt. Es ist nach ihrer Bedeutung zu fragen: Was wird mit ihnen und durch sie gesagt – Lächerlichkeit oder Herausforderung, Ironie oder Ärger, Hochnäsigkeit oder Stolz?

Auch wenn eine solche Wahrheit evident scheinen mag, läßt sie sich auf vielerlei Weise verstellen. Man kann z. B. annehmen, daß Kultur eine in sich geschlossene »überorganische« Realität mit eigenen Kräften und eigenen Absichten sei, sie also verdinglichen. Oder man kann behaupten, daß sie die rigide Matrix von Verhaltensaüßerungen bilde, deren Vorkommen wir in irgendeiner bestimmten Gesellschaft tatsächlich beobachten können, sie also reduzieren. Obwohl diese beiden Verwechslungen immer noch vorkommen und zweifelsohne auch weiterhin vorkommen werden, ist die Hauptursache für das theoretische Durcheinander in der gegenwärtigen Anthropologie jedoch eine Auffassung, die als Reaktion darauf entstand und gerade heute sehr weit verbreitet ist, daß nämlich die »Kultur in den Köpfen und

Herzen der Menschen« beheimatet sei, wie ihr vielleicht bedeutendster Vertreter, Ward Goodenough, sich ausdrückt.

Diese Schule, die manchmal Ethnowissenschaft, aber auch Komponentialanalyse oder kognitive Anthropologie genannt wird (eine terminologische Unschlüssigkeit, die eine tieferliegende Unsicherheit reflektiert), ist der Meinung, daß Kultur sich aus psychologischen Strukturen zusammensetzt, mit deren Hilfe einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen ihr Verhalten lenken. »Die Kultur einer Gesellschaft«, um Goodenough noch einmal zu zitieren – diesmal eine Stelle, die zum *locus classicus* der ganzen Bewegung geworden ist –, »besteht in dem, was man wissen oder glauben muß, um in einer von den Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptierten Weise zu funktionieren«. Und aus dieser Auffassung von Kultur folgt eine ebenso eindeutige Auffassung davon, was es heißt, eine Kultur zu beschreiben: nämlich ein System von Regeln aufzustellen, das es jedem, der diesem ethnographischen Algorithmus gehorcht, möglich macht, so zu funktionieren, daß man (von der physischen Erscheinung einmal abgesehen) als Eingeborener gelten kann. Auf diese Weise wird ein extremer Subjektivismus eng mit einem extremen Formalismus verbunden, und wie zu erwarten war, hat schlagartig eine Diskussion darüber eingesetzt, ob Einzelanalysen (in Form von Taxonomien, Paradigmen, Tafeln, Bäumen oder anderen sinnreichen Verfahren) das reflektieren, was die Eingeborenen »wirklich« denken, oder ob sie nur kluge, logisch zwar äquivalente, aber dem Wesen nach verschiedene Simulationen ihres Denkens sind.

Da dieser Ansatz auf den ersten Blick dem hier entwickelten so ähnlich sehen mag, daß er mit ihm verwechselt werden könnte, ist es nützlich, die Unterschiede zwischen ihnen deutlich zu machen. Wenn wir Zwinkern und Schafe einmal zurückstellen und uns z. B. einem Beethoven-Quartett zuwenden, ein zugegebenermaßen ziemlich spezielles, aber für diesen Zweck recht illustratives Beispiel für Kultur, so würde es meiner Ansicht nach niemand mit seiner Partitur gleichsetzen, ebensowenig mit den Fähigkeiten und dem Wissen, die nötig sind, um es zu spielen, oder mit dem Verständnis, das Aufführende und Hörer von ihm haben, noch auch (um *en passant* auch die Reduktionisten und

Verdinglicher zu berücksichtigen) mit einer bestimmten Aufführung oder mit irgendeiner mysteriösen Entität, die materiell nicht existiert. Das »niemand« ist vielleicht zu stark, da es immer Unbelehrbare gibt. Daß jedoch ein Beethoven-Quartett ein zeitlich verlaufendes tonales Gebilde, eine kohärente Abfolge geformter Laute, mit einem Wort Musik ist und nicht irgend jemandes Wissen oder Glauben an irgend etwas (einschließlich der Frage, wie es zu spielen sei), ist eine Aussage, der die meisten Leute nach einigem Nachdenken wahrscheinlich zustimmen werden.

Zum Geigenspielen braucht man bestimmte Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kenntnisse und Talente, die Lust zum Spielen und (wie der alte Witz nun mal sagt) eine Geige. Aber Geigenspiel erschöpft sich weder in den Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kenntnissen usw. noch auch in der Lust oder in der Geige (eine Vorstellung, der die Anhänger der »materiellen Kultur« offenbar anhängen). Will man in Marokko einen Handelsvertrag abschließen, muß man bestimmte Dinge auf bestimmte Weise machen (etwa Koranverse rezitierend vor den versammelten gesunden, erwachsenen männlichen Mitgliedern des eigenen Stammes einem Lamm die Kehle durchschneiden) und bestimmte psychologische Merkmale besitzen (etwa das Verlangen nach fernen Dingen). Ein Handelspakt besteht jedoch weder aus diesem Verlangen noch aus dem Kehledurchschneiden, obwohl auch das höchst real werden kann, wie sieben Verwandte unseres Marmuscha-Scheichs feststellen mußten, die bei einem früheren Diebstahl an Cohen eine rüddige, im Grunde ganz wertlose Schafshaut nahmen und vom Scheich dafür hingerichtet wurden.

Kultur ist deshalb öffentlich, weil Bedeutung etwas Öffentliches ist. Man kann nicht zwinkern (oder jemanden parodieren) ohne zu wissen, was man unter Zwinkern versteht oder wie man – physisch – das Augenlid bewegt, und man kann keine Schafe stehlen (oder so tun, als ob man sie stehlen wollte), wenn man nicht weiß, was ein Schafdiebstahl ist und wie man ihn praktisch durchführt. Daraus jedoch den Schluß zu ziehen, daß zu wissen, wie man zwinkert, Zwinkern, und zu wissen, wie man Schafe stiehlt, Schafdiebstahl sei, hieße eine ebenso große Konfusion anrichten, wie wenn man dünne Beschreibun-

gen mit dichten Beschreibungen verwechselte und Zwinkern mit der Bewegung des Augenlids oder Schafdiebstahl mit dem Wegtreiben wolliger Tiere von ihren Weideflächen gleichsetzte. Der kognitivistische Irrtum – daß (um mit Stephen Tyler einen anderen Exponenten jener Bewegung zu zitieren) Kultur aus »mentalphenomenen (bestehen), die mit formalen Methoden untersucht werden können [er meint »sollten«], die denen in Mathematik und Logik ähnlich sind« – macht eine sinnvolle Verwendung des Kulturbegriffs ebenso unmöglich wie die behavioristischen und idealistischen Irrtümer, die er erfolglos zu korrigieren suchte. Da seine Fehler komplizierter und seine Verzerrungen subtiler sind, gilt das für ihn vielleicht in besonderem Maße.

Der allgemeine Einwand gegen private Bedeutungstheorien gehört seit dem frühen Husserl und dem späten Wittgenstein so sehr zum modernen Denken, daß er hier nicht noch einmal vorgetragen werden muß. Allerdings muß noch dafür gesorgt werden, daß man auch in der Ethnologie Notiz davon nimmt. Vor allem aber ist eines deutlich zu machen: Wenn man sagt, Kultur bestehe aus sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen, in deren Rahmen Menschen etwa ein Komplott signalisieren und eingehen oder sich beleidigt fühlen und darauf reagieren, so folgt daraus noch keineswegs, daß Kultur ein psychologisches Phänomen, ein Merkmal einer individuellen geistigen Verfassung, einer kognitiven Struktur oder was auch immer ist, sowie daraus ja auch nicht folgt, daß der Tantrismus, die Genetik, die Verlaufsform des Verbs, die Klassifizierung von Weinsorten, das Gewohnheitsrecht oder der Begriff des »bedingten Fluchs« (wie Westermarck jene Idee des *'ar* definierte, aufgrund derer Cohen seinen Anspruch auf Schadenersatz durchsetzen konnte) bloß ein psychologisches, mentales oder kognitives Phänomen ist. Was all jenen von uns, die von Kindesbeinen an gelernt haben, auf das Zwinkern von anderen zurückzuzwinkern oder sich nicht an den Schafen anderer zu vergreifen, in einem Land wie Marokko am meisten daran hindert zu verstehen, was die Leute tun, ist weniger die Unkenntnis darüber, wie Erkennen vor sich geht (obwohl ein solches Wissen für uns eine große Hilfe wäre, unsere Ignoranz zu verringern, zumal anzunehmen ist, daß das Erkennen bei

ihnen ebenso wie bei uns vor sich geht) als ein Mangel an Vertrautheit mit der Vorstellungswelt, innerhalb derer ihre Handlungen Zeichen sind. Da auf Wittgenstein bereits angespielt wurde, kann er ebenso auch zitiert werden:

Wir sagen . . . von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Behauptung wichtig, daß ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man *verst*eht die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns nicht in sie finden.

IV

Uns in sie zu finden, dieses entmutigende Unterfangen, das – wenn überhaupt – nur annähernd gelingt, ist es, woraus ethnographische Forschung als persönliche Erfahrung besteht. Und in dem Versuch festzuhalten, auf welcher Grundlage man – immer im Überschwang – in sie gefunden zu haben meint, besteht die ethnologische Schriftstellerei als wissenschaftliches Projekt. Wir wollen, jedenfalls was mich betrifft, weder Eingeborene werden (ein Wort, das ohnehin schon kompromittiert ist) noch auch die Eingeborenen nachahmen. Nur Romantiker oder Spione könnten darin vielleicht einen Sinn sehen. Wir wollen mit ihnen ins Gespräch kommen, uns mit ihnen austauschen, und zwar in jenem weiteren Sinne des Wortes, der mehr als nur Reden meint. Das nun ist – und nicht nur mit Fremden – sehr viel schwieriger, als man gemeinhin annimmt. »Wenn das Sprechen *für* jemand anderen rätselhaft anmutet,« schrieb Stanley Cavell, »so mag das daher rühren, daß das Sprechen *mit* jemandem nicht rätselhaft genug anmutet.«

So betrachtet ist das Ziel der Ethnologie die Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums. Es ist natürlich nicht ihr einziges Ziel; daneben gibt es andere wie Ausbildung, Unterhaltung, praktische Unterweisung, moralischen Fortschritt und die Entdeckung einer natürlichen Ordnung im menschlichen Verhalten. Im übrigen ist die Ethnologie auch nicht die einzige

Wissenschaft, die dies anstrebt. Es ist jedoch ein Ziel, für das sich ein semiotischer Kulturbegriff ganz besonders eignet. Als ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen (wie ich unter Nichtbeachtung landläufiger Verwendungen Symbole bezeichnen würde) ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – nämlich dicht – beschreibbar sind.

Das berüchtigte ethnologische Interesse am (für uns) Exotischen – Berber zu Pferd, jüdische Händler, französische Legionäre – ist daher im Grunde ein Ersatz für die abstumpfende Wahrnehmung des Vertrauten, durch die das Rätselhafte unserer Fähigkeit, uns perceptiv aufeinander zu beziehen, verdeckt wird. Der Blick auf das Gewöhnliche an Orten, wo es in ungewohnten Formen auftritt, läßt nicht, wie oft behauptet, die Willkürlichkeit menschlichen Verhaltens zutage treten (wenn Schafdiebstahl in Marokko als Unverschämtheit angesehen wird, so ist daran nichts besonders Willkürliches), sondern das Maß, in dem seine Bedeutung entsprechend den Lebensmustern, von denen es bestimmt ist, variiert. Das Verstehen der Kultur eines Volkes führt dazu, seine Normalität zu enthüllen, ohne daß seine Besonderheit dabei zu kurz käme. (Je mehr ich dem, was die Marokkaner tun, folgen kann, desto logischer und einzigartiger erscheinen sie.) Es macht sie erreichbar: in den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeiten gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.

Genau dieses Vorgehen, das gewöhnlich allzu unbestimmt als »Einnahme der Perspektive des Handelnden«, allzu gelehrt als »Verstehens-Ansatz« oder allzu technisch als »emische Analyse« bezeichnet wird, hat zu der verbreiteten Vorstellung geführt, daß die Ethnologie entweder eine Art Telepathie oder aber eine Form des Phantasierens über Kannibaleninseln sei. Jeder, der an einem Dutzend gesunkener Philosophien vorbeisegeln möchte, muß dieses Manöver daher mit großer Umsicht ausführen. Um zu begreifen, was ethnologische Interpretation ist und in welchem Ausmaß sie *Interpretation* ist, kommt es hauptsächlich darauf an zu verstehen, was die Forderung, die Symbolsysteme anderer

Interpretation

Völker aus der Sicht der Handelnden darzustellen, bedeutet und was sie nicht bedeutet.¹

Sie bedeutet, daß Beschreibungen der berberischen, jüdischen oder französischen Kultur unter Zuhilfenahme jener Deutungen vorgenommen werden müssen, die unserer Vorstellung nach die Berber, Juden und Franzosen ihrem Leben geben, jener Formel, die sie zur Erklärung dessen, was mit ihnen geschieht, heranziehen. Aus diesem Postulat folgt nicht, daß solche Beschreibungen selbst berberisch, jüdisch oder französisch zu sein hätten, d. h. jener Wirklichkeit angehören müßten, die sie angeblich beschreiben. Sie sind ethnologische Beschreibungen, d. h. Teil eines fortschreitenden Systems wissenschaftlicher Untersuchung. Sie müssen im Rahmen der Interpretationen vorgenommen werden, die die Erfahrung von Personen bestimmter Herkunft leiten, weil sie ja eben diese Erfahrung beschreiben wollen. Sie sind ethnologisch, weil es nun einmal Ethnologen sind, die sie liefern wollen. Für gewöhnlich ist es nicht notwendig, derart ausführlich darauf hinzuweisen, daß der Untersuchungsgegenstand eine Sache und die Untersuchung selbst eine andere ist. Wir alle wissen, daß physikalische Welt und Physik oder *A Skeleton Key to Finnegans Wake* und *Finnegans Wake* nicht ein und dasselbe sind. Da aber bei der Untersuchung von Kultur die Analyse den Gegenstand selbst prägt – *wir interpretieren zunächst, was unsere Informanten meinen, oder was sie unserer Auffassung nach meinen, und systematisieren diese Interpretationen dann* –, wird die Trennungslinie zwischen (marokkanischer) Kultur als natürlichem Faktum und (marokkanischer) Kultur als theoretischer Einheit tendenziell aufgehoben, zumal letztere in Form einer Beschreibung der (marokkanischen) Vorstellungen von Gewalt, Ehre, Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch der Auffassungen von Stamm, Eigentum, Patronage und Führerschaft aus der Sicht der Akteure vorgelegt werden soll.

Kurz, ethnologische Schriften sind selbst Interpretationen und

1 Nicht nur die anderer Völker. Ethnologie *kann* an der Kultur, von der sie selbst ein Teil ist, eingeübt werden, was zunehmend auch geschieht. Das ist ein äußerst wichtiger Sachverhalt, den ich aber wegen einiger vertrackter und recht spezieller Probleme, die hier nicht im Vordergrund stehen, im Moment nicht berücksichtige.

obendrein solche zweiter und dritter Ordnung. (Nur ein »Eingeborener« liefert Informationen erster Ordnung – es ist *seine* Kultur.)² Sie sind Fiktionen, und zwar in dem Sinn, daß sie »etwas Gemachtes« sind, »etwas Hergestelltes« – die ursprüngliche Bedeutung von *factio* –, nicht in dem Sinne, daß sie falsch wären, nicht den Tatsachen entsprächen oder bloße Als-ob-Gedankenexperimente wären. Der Versuch, die gegenseitige Abhängigkeit eines Berbers, eines jüdischen Kaufmanns und eines französischen Soldaten im Marokko des Jahres 1912 aus der Sicht der Handelnden zu beschreiben, ist ganz eindeutig ein imaginativer Vorgang und gar nicht so sehr verschieden vom Aufbau ähnlicher Beschreibungen, beispielsweise der gegenseitigen Beziehungen zwischen einem französischen Provinzdoktor, seiner törichten, untreuen Frau und ihrem nichtsnutzigen Liebhaber im Frankreich des neunzehnten Jahrhunderts. Im letztgenannten Fall werden die Handelnden so dargestellt, als hätten sie nie existiert, und die Ereignisse so, als hätten sie sich nie ereignet, wohingegen sie im ersten Fall als wirkliche oder wirklich stattgehabte dargestellt werden. Der Unterschied ist von ziemlicher Wichtigkeit – eben genau jener, den Madame Bovary nicht begreifen konnte. Die Wichtigkeit liegt jedoch nicht in der Tatsache, daß ihre Geschichte geschaffen, während die von Cohen nur aufgezeichnet wurde. Die Bedingungen und der Zweck ihrer Entstehung (von der Art und Weise und der Qualität dieser Schöpfung ganz abgesehen) machen den Unterschied aus. Aber die eine Geschichte ist genauso *factio* – »etwas Gemachtes« – wie die andere.

Die Ethnologen waren sich nicht immer mit der wünschenswerten Deutlichkeit darüber im klaren, daß es Kultur zwar in den Handelsstationen, Bergforts und auf den Schafweiden gibt, Eth-

2 Die Frage der Ordnungen ist ebenfalls komplex. Ethnologische Arbeiten, die auf anderen ethnologischen Arbeiten beruhen (etwa die von Lévi-Strauss), können natürlich auch an vierter oder weiterer Stelle stehen, und schon die Aussagen der Informanten sind häufig, wenn nicht sogar fast durchgehend, zu den Interpretationen zweiter Ordnung zu rechnen; man spricht bekanntlich von »Eingeborenen-Modellen«. In Schriftkulturen, wo die »eingeborene« Interpretation höhere Ordnungsstufen erreichen kann – für den Maghreb braucht man nur an Ibn Khaldun, für die Vereinigten Staaten nur an Margaret Mead zu denken – wird die Sache wirklich schwierig.

nologie dagegen nur in Büchern, Artikeln, Vorlesungen, in Museumsausstellungen oder heute auch manchmal in Filmen. Sich darüber im klaren zu sein heißt zu realisieren, daß es in der Untersuchung von Kultur ebensowenig wie in der Malerei möglich ist, eine Grenze zwischen Darstellungsweise und zugrunde liegendem Inhalt zu ziehen. Diese Tatsache scheint nun ihrerseits den objektiven Status des ethnologischen Wissens zu bedrohen, da sie nämlich nahelegt, daß sein Ursprung nicht in der gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt, sondern künstlicher Gelehrsamkeit entstammt.

Sie bedroht sie, aber es ist eine leere Drohung. Die Aufmerksamkeit, die eine ethnographische Erklärung beanspruchen kann, beruht nicht auf der Fähigkeit des Autors, simple Fakten an entlegenen Orten einzusammeln und sie wie eine Maske oder eine Schnitzerei nach Hause zu tragen, sondern darauf, inwieweit er zu erhellen vermag, was sich an derartigen Orten ereignet, und die Rätsel zu lösen weiß – was für Leute sind das? –, die befremdliche Handlungen in unbegriffenen Zusammenhängen zwangsläufig hervorrufen. Das wirft natürlich einige wichtige Probleme der Verifizierung auf oder, falls »Verifizierung« ein zu hartes Wort für eine solch weiche Wissenschaft sein sollte (ich würde »Einschätzung« vorziehen): Probleme, wie man einen guten Bericht von einem schlechten unterscheiden kann. Aber genau hier liegt ihr Vorzug. Ist nämlich Ethnographie dichte Beschreibung und Ethnograph derjenige, der solche Beschreibungen gibt, dann lautet in jedem einzelnen Fall – ob es sich um eine Kladde mit Feldnotizen oder um eine Monographie vom Umfang malinowskischer Werke handelt – die entscheidende Frage, ob Zwinkern von Zucken und wirkliches Zwinkern von parodiertem Zwinkern unterschieden wird. Wir haben die Triftigkeit unserer Erklärung nicht nach der Anzahl uninterpretierter Daten und radikal verdünnter Beschreibungen zu beurteilen, sondern danach, inwieweit ihre wissenschaftliche Imagination uns mit dem Leben von Fremden in Berührung zu bringen vermag. Es lohnt nicht, wie Thoreau sagt, um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen.

Nun ist die Behauptung, daß es nicht in unserem Interesse liegen kann, bereits vor Untersuchungsbeginn das menschliche Verhalten von eben jenen Eigenschaften zu reinigen, die uns interessieren, bisweilen noch weiter gefaßt worden: daß wir nämlich, da uns nur diese Eigenschaften interessieren, das Verhalten überhaupt nicht oder höchstens nebenher zu beachten brauchten. Am ergiebigsten sei es, sagt man, Kultur rein als symbolisches System zu behandeln (die gängige Formulierung lautet: »im Rahmen ihrer eigenen Bedingungen«), indem man ihre Elemente isoliert, die innere Beziehung zwischen diesen Elementen näher bestimmt und dann das gesamte System auf allgemeine Weise charakterisiert – etwa nach den zentralen Symbolen, um die es organisiert ist, nach seinen inneren Strukturen, deren äußerer Ausdruck es ist, oder nach den ideologischen Prinzipien, auf denen es gründet. Obwohl dieser hermetische Ansatz im Vergleich zu solchen Vorstellungen von Kultur, die von »erlerntem Verhalten« und »mental-phenomenen« sprechen, eine entschiedene Verbesserung darstellt und einige der bedeutendsten theoretischen Leistungen in der gegenwärtigen Ethnologie hervorgebracht hat, läuft er in meinen Augen Gefahr (und ist ihr in zunehmendem Maße bereits erlegen), die Erforschung von Kultur von ihrem eigentlichen Gegenstand, der informellen Logik des tatsächlichen Lebens, abzuschneiden. Es führt nicht viel weiter, einen Begriff von den Mängeln des Psychologismus zu befreien, wenn man ihn sofort darauf mit den Mängeln des Schematismus behaftet.

Dem Verhalten muß Beachtung geschenkt werden, eine recht gründliche Beachtung sogar, weil es nämlich der Ablauf des Verhaltens ist – oder genauer gesagt, der Ablauf des sozialen Handelns –, in dessen Rahmen kulturelle Formen ihren Ausdruck finden. Sie finden ihn natürlich auch in verschiedenen Artefakten und Bewußtseinszuständen; aber diese beziehen ihre Bedeutung von der Rolle (Wittgenstein würde sagen, ihrem »Gebrauch«), die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen, und nicht aus den inneren Beziehungen, in denen sie zueinander stehen. Das, was Cohen, der Scheich und »Hauptmann Dumari« *taten*, als sie über die Absichten der jeweils anderen strauchelten – nämlich

Handel treiben, die eigene Ehre verteidigen und Überlegenheit untermauern –, schürzte den dramatischen Knoten unseres Schüferspiels und bildete dessen »Einsatz«. Was immer Symbolsysteme »im Rahmen ihrer eigenen Bedingungen« sein mögen, wo immer sie bestehen, empirisch werden wir ihrer erst habhaft, wenn wir Ereignisse untersuchen, und nicht, indem wir abstrahierte Entitäten zu einheitlichen Mustern zusammenfügen.

Das impliziert auch, daß nicht Kohärenz der ausschlaggebende Gültigkeitsbeweis für die Beschreibung einer Kultur sein kann. Kulturelle Systeme müssen ein gewisses Mindestmaß an Kohärenz aufweisen, andernfalls würden wir sie nicht als Systeme bezeichnen; und bei näherer Betrachtung haben sie normalerweise sehr viel mehr davon. Nichts jedoch ist kohärenter als die Wahnvorstellung eines Paranoikers oder die Geschichte eines Schwindlers. Die Gültigkeit unserer Interpretationen kann nicht, wie es heute so oft behauptet wird, auf der Stringenz beruhen, mit der sie zusammengefügt sind, oder auf der Sicherheit, mit der sie vorgetragen werden. Nichts hat meiner Meinung nach mehr zur Diskreditierung von Kulturanalysen beigetragen als die Erstellung einwandfreier Abbildungen von formalen Ordnungen, an deren Existenz niemand so recht glauben kann.

Wenn die ethnologische Interpretation darin besteht, eine Lesart dessen zu erstellen, was geschieht, dann bedeutet die Trennung dieser Interpretation von dem, was geschieht – von dem, was gerade jetzt oder gerade dort bestimmte Leute sagen, was sie tun, was ihnen angetan wird, von der ganzen ungeheuren Geschäftigkeit der Welt –, eine Abtrennung von ihren Anwendungen und eine Entleerung. Eine gute Interpretation von was auch immer – einem Gedicht, einer Person, einer Geschichte, einem Ritual, einer Institution, einer Gesellschaft – versetzt uns mitten hinein in das, was interpretiert wird. Wenn sie das nicht tut, sondern statt dessen etwas anderes in uns bewirkt – Bewunderung für ihre Eleganz, die Klugheit des Interpretierenden oder für die Schönheit der Euklidischen Ordnung –, dann mag sie zwar durchaus ihren eigenen Reiz haben, liefert aber etwas ganz anderes, als was sie liefern sollte: nämlich herauszufinden, worum es bei dem ganzen Hin und Her mit den Schafen geht.

Das Hin und Her mit den Schafen – ihr fingierter Diebstahl, ihre

Übereignung als Wiedergutmachung, ihre politische Konfiszierung – ist (oder war) im Grunde ein sozialer Diskurs, selbst wenn er – wie bereits angedeutet – in vielen verschiedenen Zungen und ebenso sehr mit Taten wie Worten geführt wurde.

Cohen erhob Anspruch auf sein *'ar* und wandte sich an seinen Handelspartner; der Scheich erkannte den Anspruch an und zwang den Stamm der Angreifer, sich zu erklären; der Stamm der Angreifer nahm die Verantwortung auf sich und zahlte die Entschädigung; die Franzosen nun waren bestrebt, sowohl den Scheichs wie den Händlern zu zeigen, wer hier jetzt am Ruder war, und kehrten ihre Macht heraus. Wie in jedem Diskurs legte der Code nicht den Verlauf fest, und wie das Ganze dann tatsächlich ablief, hätte so keineswegs ablaufen müssen. Cohen hätte in Anbetracht der Ungesetzlichkeit seines Anspruchs in den Augen der Protektoren nicht darauf bestehen müssen, ihn durchzusetzen. Der Scheich hätte ihn aus ähnlichen Gründen zurückweisen können. Der Stamm der Angreifer, der sich der französischen Oberhoheit noch immer widersetzte, hätte sich entscheiden können, den Raub als einen »wirklichen« anzusehen und zu kämpfen statt zu verhandeln. Wären die Franzosen mehr *habile* und weniger *dur* gewesen (was sie unter Marschall Lyauteys patriarchaler Herrschaft dann später tatsächlich auch wurden), so hätten sie Cohen vielleicht erlaubt, seine Schafe zu behalten, und über das Fortbestehen des Handelssystems und die damit einhergehende Einschränkung ihrer Autorität augenzwinkernd (wie gehabt!) hinweggesehen. Es sind auch noch andere Möglichkeiten denkbar: die Marmuscha hätten das Vorgehen der Franzosen als einen unerträglichen Affront betrachten und ebenfalls zum Widerstand übergehen können; die Franzosen hätten versuchen können, nicht einfach nur gegen Cohen einzuschreiten, sondern auch den Scheich fester in die Hand zu bekommen; und Cohen hätte zu dem Schluß kommen können, daß der Handel zwischen widerständlerischen Berbern und *beau-geste*-Soldaten im hohen Atlas der Mühe nicht wert war, und sich auf die besser geschützte Umgebung der Stadt beschränken können. Das geschah dann übrigens auch etwas später, als sich das Protektorat in Richtung auf eine Monarchie entwickelte. Aber hier geht es nicht um die Beschreibung dessen, was sich in Marokko ereignete oder nicht

ereignete (ausgehend von diesem einfachen Vorfall kann man zu enorm komplexen Aufschlüssen über die Gesellschaft kommen). Es geht vielmehr darum zu zeigen, was ethnologische Interpretation ist: der Versuch, den Bogen eines sozialen Diskurses nachzuzeichnen, ihn in einer nachvollziehbaren Form festzuhalten.

Der Ethnograph »schreibt« den sozialen Diskurs »nieder«, er hält ihn fest. Indem er das tut, macht er aus einem flüchtigen Ereignis, das nur im Moment seines Stattfindens existiert, einen Bericht, der in der Niederschrift des Geschehenen existiert und wieder herangezogen werden kann. Der Scheich ist lange tot, getötet im Zuge der »Pazifizierung«, wie die Franzosen es nannten; »Hauptmann Dumari«, der ihn »pazifiziert« hat, lebt zurückgezogen mit seinen Erinnerungen in Südfrankreich; und Cohen kehrte im letzten Jahr – Flüchtling, Pilger und sterbender Patriarch zugleich – »heim« nach Israel. Was sie jedoch vor sechzig Jahren auf einer Hochebene im Atlas zueinander »sagten« (in jenem weiten Sinn, den ich auszuführen versuchte), besteht, wenn auch keineswegs in vollkommener Form, für die Untersuchung weiter. »Was«, so fragt Paul Ricœur, von dem ich diese ganze Idee der Niederschrift von Handlungen in leicht abgewandelter Form übernommen habe, »was hält das Schreiben fest?«

Nicht das Ereignis des Sprechens, sondern das beim Sprechen »Gesagte«, wobei wir unter dem beim Sprechen »Gesagten« jene intentionale Veräußerlichung verstehen, die für das Ziel des Diskurses konstitutiv ist; sie bewirkt, daß das *Sagen* zur *Aus-Sage* [A. d. Ü.: Deutsch im Original] werden will. Kurz, was wir schreiben, ist das *noema* (»Gedanke«, »Inhalt«, »Gehalt«) des Sprechens. Es ist die Bedeutung des Sprechereignisses, nicht das Ereignis als Ereignis.

Das müßte selbst nicht unbedingt »gesagt« werden (Oxforder Philosophen produzieren gern kurze Geschichten, Phänomenologen dagegen lieber lange Sätze), aber es bringt uns jedenfalls einer präziseren Antwort auf unsere ursprüngliche Frage näher. »Was macht der Ethnograph?« Antwort: er schreibt.³ Auch diese Entdeckung mag nicht sonderlich aufregend erscheinen und für

3 Oder wiederum genauer gesagt: er »schreibt nieder«. Meist findet sich Ethnographie in der Tat in Büchern und Artikeln und nicht auf Schallplatten, in Filmen, Museumsausstellungen oder dergleichen. Doch selbst dort gibt es natürlich Photographien, Zeichnungen, Schemata, Tabellen und so weiter.

jemanden, der mit der gängigen »Literatur« vertraut ist, nicht einmal plausibel sein. Da jedoch die stehende Antwort auf unsere Frage lautet: »Er beobachtet, er hält fest, er analysiert« – eine Art *veni, vidi, vici*-Auffassung –, mag diese Entdeckung tiefgreifendere Konsequenzen haben, als zunächst absehbar ist; vor allem die, daß unter Umständen die Unterscheidung dieser drei Phasen der Erkenntnissuche normalerweise überhaupt nicht möglich ist, daß sie als autonome »Operationen« vielleicht gar nicht existieren.

Die Sache ist sogar noch heikler, weil, wie bereits erwähnt, das, was wir niederschreiben (oder niederschreiben versuchen), kein unbearbeiteter sozialer Diskurs ist, sondern – eben weil wir keine Handelnden sind (oder jedenfalls nur ganz nebengeordnete oder ganz besondere Handelnde) und daher keinen direkten Zugang zu diesem Diskurs haben – nur jener begrenzte Teil, den unsere Informanten uns näherbringen können.⁴ Das ist nicht so fatal, wie es klingt – nicht alle Kreter lügen, und es ist nicht nötig, alles zu wissen, um etwas zu verstehen. Was damit aber offenbar ziemlich problematisch wird, ist die Auffassung, die ethnologische Analyse bestehe in der begrifflichen Verarbeitung entdeckter Tatsachen oder sei die gedankliche Rekonstruktion bloßer Realität. Wenn man symmetrische Bedeutungskristalle herausarbeitet, denen nichts mehr von der Komplexität der Materie anhaftet, aus der sie stammen, und ihre Existenz dann auf autogene Ordnungsprinzipien, universale Eigenschaften des menschlichen Geistes oder vage, apriorische *Weltanschauungen* [A. d. Ü.: Deutsch im Original] zurückführt, so spiegelt man eine Wissenschaft vor, die es nicht gibt, und entwirft eine Wirklichkeit, die nicht vorhanden ist. Die Untersuchung von Kultur besteht darin (oder sollte darin

Eine Reflexion über die Darstellungsweisen (von den Experimenten mit ihnen nicht zu sprechen) hat in der Ethnologie sehr gefehlt.

4 Wo die Idee der »teilnehmenden Beobachtung« den Ethnologen darin bestärkt hat, sich mit seinen Informanten als Personen und nicht als Objekten einzulassen, war sie eine nützliche Idee gewesen. Wo sie dagegen dem Ethnologen die Wahrnehmung seiner eigenen, ganz spezifischen, kulturell bedingten Rolle versperrte und ihn dazu brachte, sich für etwas anderes zu halten als einen interessierten Beobachter (im Sinne eines beteiligten wie voreingenommenen Beobachters), war sie unsere mächtigste Quelle von Unaufrichtigkeit.

bestehen), Vermutungen über Bedeutungen anzustellen, diese Vermutungen zu bewerten und aus den besseren Vermutungen erklärende Schlüsse zu ziehen; nicht aber darin, den Kontinent Bedeutung zu entdecken und seine unkörperliche Landschaft zu kartographieren.

VI

Es gibt also drei Merkmale der ethnographischen Beschreibung: sie ist deutend; das, was sie deutet, ist der Ablauf des sozialen Diskurses; und das Deuten besteht darin, das »Gesagte« eines solchen Diskurses dem vergänglichen Augenblick zu entreißen. Der *kula*-Ringtausch ist verschwunden oder hat sich verändert, das Buch *Die Argonauten des westlichen Pazifik* ist geblieben. Außerdem jedoch gibt es ein viertes Kennzeichen derartiger Beschreibungen, zumindest wie ich sie praktiziere: sie sind mikroskopisch.

Das soll nun nicht heißen, daß es keine großangelegten ethnologischen Interpretationen ganzer Gesellschaften, Zivilisationen, Weltereignisse usw. geben könne. Tatsächlich ist es gerade eine solche Ausweitung unserer Untersuchungen auf umfassendere Zusammenhänge, wodurch ethnologische Interpretationen und ihre theoretischen Implikationen eine allgemeine Beachtung beanspruchen und unsere Bemühungen rechtfertigen können. Niemand, nicht einmal Cohen (oder allenfalls noch Cohen) kümmert sich wirklich noch um die Schafe. Die Geschichte mag zwar unauffällige Wendepunkte haben, aber diese kleine Begebenheit gehört gewiß nicht dazu.

Es soll nur heißen, daß sich der Ethnologe typischerweise solchen umfassenden Interpretationen und abstrakteren Analysen von der sehr intensiven Bekanntschaft mit äußerst kleinen Sachen her nähert. Er steht den gleichen großen Realitäten gegenüber, mit denen es andere – Historiker, Ökonomen, Politikwissenschaftler, Soziologen – in schicksalhafteren Konstellationen zu tun haben: *Macht, Veränderung, Glaube, Unterdrückung, Arbeit, Leidenschaft, Autorität, Schönheit, Gewalt, Liebe, Prestige*, aber er begegnet ihnen in reichlich obskuren Zusammenhängen –

Orten wie der Marmuscha-Gegend und Biographien wie der von Cohen –, die es ihm nicht geraten sein lassen, solche großen Worte im Munde zu führen. Diese allzumenschlichen Konstanten, »jene großen Worte, die uns allen Angst machen«, nehmen in solchen bescheidenen Kontexten bescheidene Formen an. Aber genau da liegt der Vorteil. Es gibt bereits genügend tiefgründige Probleme in der Welt.

Gleichwohl läßt sich das Problem, wie man von einer Sammlung ethnographischer Miniaturen von der Art unserer Schaf-Geschichte – einer Mischung aus Anmerkungen und Anekdoten – zu wandfüllenden Kulturgemälden der Nation, der Epoche, des Kontinents oder der Zivilisation kommt, nicht einfach durch vage Andeutungen über die Vorzüge konkreter und nüchterner Arbeit überspielen. Für eine Wissenschaft, die bei indianischen Stämmen, auf pazifischen Inseln und mit afrikanischen Lineages begann und dann größere Ambitionen entwickelte, wurde diese Frage zu einem methodologischen Hauptproblem, und zwar meist zu einem, das schlecht gehandhabt wurde. Die Modelle, die die Ethnologen selbst erarbeitet haben, um den Schritt von räumlich begrenzten Wahrheiten zu allgemeinen Einsichten zu rechtfertigen, haben ihrer Sache im Grunde ebenso sehr geschadet wie sämtliche Einwände ihrer Kritiker – Soziologen, die nur die Größe des Samples, Psychologen, die nichts als Messungen, und Ökonomen, die nichts als Aggregate im Kopf haben.

Die beiden wichtigsten dieser Modelle waren: das »mikroskopische« Modell (»Jonesville-ist-die-USA«) und das »natürliche Modell« (»Die-Osterinsel-ist-ein-Testfall«) – hie die Welt in einem Sandkorn, dort die fernen Gestade des Möglichen.

Das Jonesville-ist-Amerika-Modell (besonders aber das Amerika-ist-Jonesville-Modell) beruht so offensichtlich auf einem Trugschluß, daß man sich eigentlich nur zu fragen hat, wie irgend jemand darauf hereinfliegen oder dies von anderen erwarten konnte. Die Vorstellung, man könne das Wesen nationaler Gesellschaften, Zivilisationen, großer Religionen oder ähnliches in zusammengefaßter und vereinfachter Form in sogenannten »typischen« Kleinstädten und Dörfern antreffen, ist schierer Unsinn. Was man in Kleinstädten und Dörfern antrifft, ist – je nun – Kleinstadt- und Dorfleben. Hinge die Relevanz lokaler mikro-

skopischer Untersuchungen wirklich von einer solchen Prämisse ab – also: die große Welt im kleinen zu enthalten –, hätten sie keinerlei Relevanz.

Selbstverständlich ist das nicht der Fall. Der Ort der Untersuchung ist nicht der Gegenstand der Untersuchung. Ethnologen untersuchen nicht Dörfer (Stämme, Städte, Wohnbezirke . . .), sie untersuchen *in* Dörfern. Man kann verschiedene Dinge an verschiedenen Orten untersuchen, und manche Dinge – z. B. die Frage, wie sich koloniale Herrschaft auf das traditionelle System moralischer Verhaltenserwartungen auswirkt – kann man am besten an begrenzten Örtlichkeiten untersuchen. Aber das macht den Ort nicht zu dem, was man gerade untersucht. In den entlegeneren Gegenden Marokkos und Indonesiens habe ich mich mit den gleichen Fragen herumgeschlagen, die anderen Sozialwissenschaftlern an zentraleren Schauplätzen Kopfzerbrechen bereitet haben – z. B. wie es kommt, daß sich die hartnäckigsten Forderungen der Menschheit nach Humanität in Form von Gruppenstolz zum Ausdruck bringen – und mit nahezu derselben Entscheidung. Man kann zwar eine Dimension hinzufügen – eine, die man heutzutage, wo die Sozialwissenschaften ihre Probleme im Ruck-Zuck-Verfahren stellen und lösen, nötiger hätte denn je; aber das ist auch alles. Es hat, wenn man sich mit der Ausbeutung der Massen befaßt, einen gewissen Wert, wenn man einmal einen javanischen Teilpächter gesehen hat, wie er in einem tropischen Regensturz die Erde umpflügt, oder einen marokkanischen Schneider, der beim Schein einer Zwanzig-Watt-Birne Kaftans bestickt. Aber die Vorstellung, man hätte damit das ganze Problem erfaßt (und so etwas wie eine moralisch höhere Stufe erreicht, von der herab man auf die ethisch Unterprivilegierten herabblicken könnte), ist eine Idee, die nur jemand hegen kann, der möglicherweise zu lange im Busch war.

Die Vorstellung vom »natürlichen Laboratorium« ist ebenso schädlich gewesen, nicht nur weil der Vergleich falsch ist – um was für ein Laboratorium handelt es sich, in dem *keiner* der Parameter manipulierbar ist? –, sondern weil sie zu der Vorstellung führte, die aus ethnographischen Untersuchungen herrührenden Daten seien reiner, grundlegender, solider oder weniger konditioniert (das beliebteste Wort ist »elementarer«) als die an-

derer Arten von Sozialforschung. Die riesige natürliche Vielfalt der Kulturformen liefert der Ethnologie nicht nur ihre großen (und allmählich schwindenden) Ressourcen, sondern ist zugleich auch der Grund ihres größten theoretischen Dilemmas: Wie ist diese Vielfalt mit der biologischen Einheit der menschlichen Gattung in Einklang zu bringen? Aber es ist keine experimentelle Vielfalt, nicht einmal im metaphorischen Sinne, weil der Kontext, in dem sie auftritt, ebenso vielfältig ist wie sie selbst. Es ist nicht möglich (obwohl es Leute gibt, die es versuchen), die abhängigen von den unabhängigen Variablen zu sondern, um eine richtige Funktion darstellen zu können.

Die berühmten Untersuchungen, die zeigen sollten, daß sich auf den Trobriand-Inseln kein Ödipus-Komplex entwickelt, daß die Geschlechterrollen bei den Tschambuli vertauscht sind und es den Puebloindianern an Aggression fehlt (bezeichnenderweise waren alle negativ – »aber nicht im Süden«), sind, ungeachtet ihrer möglichen empirischen Gültigkeit, keine »wissenschaftlich überprüften und anerkannten« Hypothesen. Sie sind Interpretationen oder Fehlinterpretationen wie alle anderen auch, auf die gleiche Weise entstanden und in sich ebensowenig schlüssig wie diese; und der Versuch, ihnen die Autorität physikalischer Experimente zu verleihen, ist nur ein methodologischer Taschenspielertrick. Ethnographische Ergebnisse genießen keine Sonderstellung, sie sind nur besondere: man erfährt sie aus einem anderen Land. Wer darin mehr sieht (*oder weniger*), zerstört sowohl sie selbst als auch ihre Implikationen, die für die Gesellschaftstheorie viel wichtiger sind als ihr rein empirischer Charakter.

Ein anderes Land, aus dem man sie erfährt: der Grund dafür, warum langwierige Beschreibungen von weitentfernten Schafdiebstählen (und ein wirklich guter Ethnologe wäre der Frage nachgegangen, um was für Schafe es sich handelte) eine allgemeine Relevanz haben, ist der, daß sie dem soziologischen Denken handfestes Material liefern, von dem es sich nähren kann. Das Wichtigste an den Ergebnissen des Ethnologen ist ihre komplexe Besonderheit, ihre Umständlichkeit. Es ist diese Art Material – in ausgiebiger, meist (wenn auch nicht ausschließlich) qualitativer, größtenteils teilnehmender und geradezu leidenschaftlich akribischer Feldforschung beigebracht –, das den gigantischen Begrif-

fen, mit denen es die heutige Sozialwissenschaft zu tun hat – Legitimität, Modernisierung, Integration, Konflikt, Charisma, Struktur, Bedeutung – jene Feinfühligkeit und Aktualität verleihen kann, die man braucht, wenn man nicht nur realistisch und konkret *über* diese Begriffe, sondern – wichtiger noch – schöpferisch und einfallsreich *mit* ihnen denken will.

Das methodologische Problem, das die mikroskopische Beschaffenheit der Ethnographie stellt, ist real und kritisch zugleich. Es kann aber nicht dadurch gelöst werden, daß man einen entlegenen Ort als Miniaturwelt oder als das soziologische Gegenstück zu einer physikalischen Nebelkammer ansieht. Es kann gelöst oder zumindest ganz gut bewältigt werden, wenn man sich verdeutlicht, daß soziale Handlungen mehr als nur sich selbst kommentieren; daß die Herkunft einer Interpretation noch nichts über ihre möglichen Konsequenzen aussagt. Geringfügige Tatsachen können ungeahnte Folgen haben – ein Zwinkern evoziert die Wissenschaftstheorie, ein Schafdiebstahl führt zur Revolution –, weil eines mit dem anderen zusammenhängt.

VII

Womit wir schließlich bei der Theorie wären. Die Gewohnheits-sünde vieler deutender Ansätze – sei es zur Untersuchung von Literatur, von Träumen, Symptomen oder Kulturen – besteht darin, daß es ihnen an begrifflicher Präzision fehlt, wodurch sie sich allen systematischen Bewertungsversuchen entziehen. Entweder man versteht eine Interpretation oder man versteht sie nicht, sieht den entscheidenden Punkt oder sieht ihn nicht, akzeptiert ihn oder akzeptiert ihn nicht. Der Unmittelbarkeit ihrer detaillierten Darstellung verhaftet, wird die Deutung so präsentiert, als verifizierte sie sich selbst oder als läge – schlimmer noch – ihr Beweis in der angeblichen Sensibilität ihres Autors. Jeder Versuch, ihre Aussage in anderen als ihren eigenen Begriffen zu fassen, wird als Zerrbild aufgefaßt, als ethnozentrisch – dem härtesten Wort des Ethnologen für einen moralischen Fehltritt. Für eine Forschungsrichtung, die sich, wenn auch zaghaft (obwohl ich für meine Person in dieser Frage überhaupt nicht zag-

haft bin) als Wissenschaft versteht, reicht das nicht aus. Es gibt keinen Grund, warum die begriffliche Struktur einer kulturellen Interpretation nicht ebenso formulierbar und damit ebensoehr expliziten Bewertungskriterien unterliegen sollte wie z. B. die einer biologischen Beobachtung oder eines physikalischen Experiments – keinen Grund außer vielleicht dem, daß uns die Begriffe, in denen derartige Formulierungen vorgenommen werden können, völlig oder doch fast völlig fehlen. Wir müssen uns auf Andeutungen beschränken, weil wir nicht fähig sind, Theorien aufzustellen.

Gleichzeitig muß man zugeben, daß der Interpretation von Kultur einige Merkmale eigen sind, die die Theoriebildung schwieriger gestalten als gemeinhin üblich. Zunächst einmal muß die Theorie näher am Boden der Tatsachen bleiben, als dies sonst bei Wissenschaften der Fall ist, die sich eher der imaginativen Abstraktion überlassen können. Meist sind es nur kurze Ausflüge ins Reich des Begriffsdenkens, die der Ethnologie etwas einbringen; längere dagegen führen leicht zu einem Abgleiten in logische Träumereien und akademische Gedankenspiele mit formalen Symmetrien. Der Angelpunkt des semiotischen Ansatzes liegt, wie bereits gesagt, darin, daß er uns einen Zugang zur Gedankenwelt der von uns untersuchten Subjekte erschließt, so daß wir – in einem weiteren Sinn des Wortes – ein Gespräch mit ihnen führen können. Die Spannung zwischen dieser Notwendigkeit, ein fremdes Universum symbolischen Handelns zu durchdringen, und den Erfordernissen eines technischen Fortschritts in der Kulturtheorie, zwischen der Notwendigkeit zu verstehen und der Notwendigkeit zu analysieren, ist demzufolge notgedrungen groß und unaufhebbar zugleich. Tatsächlich vergrößert sich die Spannung mit den Fortschritten der Theorieentwicklung immer mehr. Darin liegt die erste Bedingung für die Kulturtheorie: sie ist nicht ihr eigener Herr. Da sie von den unmittelbaren Momenten der dichten Beschreibung nicht zu trennen ist, bleibt ihre Möglichkeit, sich nach Maßgabe einer inneren Logik zu formen, ziemlich beschränkt. Die Allgemeinheit, die sie möglicherweise erreicht, verdankt sich der Genauigkeit ihrer Einzelbeschreibungen, nicht dem Höhenflug ihrer Abstraktionen. Daraus ergibt sich ganz simpel als empirische Tatsache die eigen-

tümliche Art und Weise, in der unsere Kenntnisse über Kultur . . . Kulturen . . . eine Kultur wachsen: ruckartig. Die Entwicklung der Kulturanalyse gleicht nicht so sehr einer ansteigenden Kurve kumulativer Ergebnisse, sondern zerfällt in eine Abfolge einzelner und dennoch zusammenhängender, immer kühnerer Vorstöße. Untersuchungen bauen auf anderen Untersuchungen auf, nicht in dem Sinne, daß sie da weitermachen, wo andere aufgehört haben, sondern in dem Sinne, daß sie mit besseren Kenntnissen und Begriffen ausgerüstet noch einmal tiefer in die gleichen Dinge eintauchen. Jede ernsthafte Analyse einer Kultur fängt ganz von vorn an und kommt so weit voran, wie es ihr intellektueller Impuls eben erlaubt. Vorliegende Tatsachen werden dabei mobilisiert, bereits früher entwickelte Begriffe verwendet, ältere Hypothesen ausprobiert; aber die Bewegung führt nicht von bereits bewiesenen Theoremen zu neuen, sondern von einem ersten unbeholfenen Umhertappen entsprechend einem ersten Vorverständnis zu dem begründeten Anspruch, daß man über dieses Stadium erfolgreich hinaus gelangt sei. Eine Untersuchung stellt einen Fortschritt dar, wenn sie tiefer eindringt – was immer das heißen mag – als die ihr vorausgehenden. Sie steht nicht so sehr auf deren Schultern, als daß sie Schulter an Schulter neben ihnen voranschreitet.

Das ist einer der Gründe dafür, warum sich der Essay – sei er nun dreißig oder dreihundert Seiten lang – als das natürliche Genre für die Präsentation kultureller Interpretationen und der ihnen zugrundeliegenden Theorien anbietet und warum man, wenn man hier nach systematischen Abhandlungen sucht, sehr bald enttäuscht sein wird, besonders dann, wenn man tatsächlich auf welche stößt. Selbst ethnologische Bestandsaufnahmen sind rar und ohnehin meist nur von bibliographischem Interesse. Nicht nur, daß sich die wichtigeren theoretischen Beiträge in ganz spezifischen Untersuchungen finden – das gilt auch sonst fast überall –, sie lassen sich auch nur sehr schwer von diesen Untersuchungen abstrahieren und in etwas, was als reine »Kulturtheorie« zu bezeichnen wäre, integrieren. Die theoretischen Formulierungen sind so eng an die von ihnen bestimmten Interpretationen gebunden, daß sie unabhängig davon wenig Sinn ergeben und nur selten interessant sind. Der Grund hierfür ist nicht etwa man-

gelnde Allgemeinheit (wären sie nicht allgemein, so wären sie auch nicht theoretisch), sondern die Tatsache, daß sie losgelöst von ihrem Anwendungsbereich trivial oder leer wirken. Man kann – und das ist auch das übliche Verfahren – einen theoretischen Strang, der in Verbindung mit einer bestimmten ethnographischen Interpretation entwickelt wurde, aufgreifen und auf neues Untersuchungsmaterial anwenden und damit seine Genauigkeit und Relevanz steigern, man kann aber keine »Allgemeine Theorie der Interpretation von Kultur« schreiben. Oder vielmehr: man kann es zwar, aber es würde wohl kaum etwas einbringen, weil die Hauptaufgabe der Theoriebildung in der Ethnologie nicht darin besteht, abstrakte Regelmäßigkeiten festzuschreiben, sondern darin, dichte Beschreibung zu ermöglichen. Es werden keine allgemeinen Aussagen angestrebt, die sich auf verschiedene Fälle beziehen, sondern nur Generalisierungen im Rahmen eines Einzelfalls.

Allgemeine Aussagen über einzelne Fälle werden gewöhnlich – zumindest in der Medizin und in der Tiefenpsychologie – als klinische Schlußfolgerungen bezeichnet. Eine solche Schlußfolgerung geht nicht so vor, daß sie eine Reihe von Beobachtungen anstellt und sie dann einem beherrschenden Gesetz unterordnet, sondern geht vielmehr von einer Reihe (mutmaßlicher) Signifikanten aus, die sie in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen sucht. Die Messungen entsprechen zwar den theoretischen Vorhersagen, aber die Symptome werden (selbst dann, wenn sie gemessen werden) auf ihre theoretische Besonderheit hin geprüft – d. h. diagnostiziert. Bei der Untersuchung von Kultur sind die Signifikanten keine Symptome oder Syndrome, sondern symbolische Handlungen oder Bündel von symbolischen Handlungen, und das Ziel ist nicht Therapie, sondern die Erforschung des sozialen Diskurses. Aber die Art und Weise, in der die Theorie eingesetzt wird – zum Aufspüren der nicht augenfälligen Bedeutung von Dingen –, ist die gleiche.

Das führt uns zur zweiten Bedingung der Kulturtheorie: sie sagt nicht voraus, zumindest nicht im strikten Sinn des Wortes. Der Diagnostiker sagt Masern nicht voraus. Er stellt fest, daß jemand sie hat, oder *antizipiert* allenfalls, daß jemand sie wahrscheinlich in Kürze bekommen wird. Doch diese ganz realistische Be-

schränkung wurde gemeinhin mißverstanden und auch übertrieben, weil man annahm, die Interpretation von Kulturen sei bloß eine Deutung *post festum*: als würden wir – wie der Bauer in der alten Geschichte – erst die Löcher in den Zaun schießen und anschließend um sie herum die Zielscheibe malen. Es ist kaum zu bestreiten, daß so etwas – zum Teil an ganz prominenten Stellen – vorkommt. Es muß jedoch bestritten werden, daß der Versuch, die Verwendungsweise einer Theorie in Analogie zur Klinik zu bestimmen, zwangsläufig zu einem solchen Ergebnis führen mußte.

Es stimmt, daß sich die Begriffsbildung klinischer Theorien an der Aufgabe orientiert, Interpretationen von bereits vorliegendem Material zu liefern, nicht daran, Ergebnisse experimenteller Verfahren zu prognostizieren oder künftige Zustände eines deterministischen Systems abzuleiten. Das heißt aber nicht, daß die Theorie nur vergangenen Realitäten Rechnung tragen müßte (oder, vorsichtiger ausgedrückt, zwingende Interpretationen dieser Realitäten zu entwickeln hätte); sie muß sich auch gegenüber kommenden Realitäten behaupten – d. h. als intellektuell tragfähig erweisen. Auch wenn wir eine Situation, in der gezinkert wird oder Schafe gestohlen werden, erst interpretieren, nachdem sie stattgefunden hat – manchmal erheblich viel später –, so muß der theoretische Begriffsrahmen, aus dem eine solche Interpretation besteht, in der Lage sein, haltbare Interpretationen auch beim Auftauchen neuer sozialer Phänomene bereitzustellen. Auch wenn man jeden Versuch einer dichten Beschreibung, der sich nicht auf das Offensichtliche und Überflüssige richtet, in einem Zustand allgemeiner Verwirrung darüber beginnt, was zum Teufel da vorgeht, und sich erst zurechtfinden muß, geht man an die Sache doch nicht ohne irgendwelche intellektuellen Vorkenntnisse heran (jedenfalls sollte man es nicht). Theoretische Ideen entstehen nicht in einer jeden Studie völlig neu. Wie ich bereits sagte, werden sie von anderen, verwandten Untersuchungen übernommen und – fortschreitend verbessert – auf neue Interpretationsprobleme angewendet. Sobald sie für neue Probleme nichts mehr bringen, werden sie meist zur Seite gelegt und mehr oder weniger aufgegeben. Wenn sie nützlich bleiben und zu neuen Verständnis-

möglichkeiten führen, werden sie weiter ausgearbeitet und weiterhin verwendet.⁵

Diese Auffassung vom Funktionieren der Theorie in einer deutenden Wissenschaft legt nahe, daß die – wie immer relative – Unterscheidung der experimentellen Wissenschaften zwischen »Beschreibung« und »Erklärung« hier als – noch relativere – Unterscheidung zwischen »Niederschrift« (»dichte Beschreibung«) und »Spezifizierung« (»Diagnose«) wiederkehrt. Es wird also unterschieden zwischen dem Festhalten der Bedeutung, die bestimmte soziale Handlungen für die Akteure besitzen, und der möglichst expliziten Aussage darüber, was das so erworbene Wissen über die Gesellschaft, in der man es vorfand, und darüber hinaus über das soziale Leben im allgemeinen mitteilt. Unsere Aufgabe ist eine doppelte: Sie besteht darin, Vorstellungsstrukturen, die die Handlungen unserer Subjekte bestimmen – das »Gesagte« des sozialen Diskurses –, aufzudecken und zum anderen ein analytisches Begriffssystem zu entwickeln, das geeignet ist, die typischen Eigenschaften dieser Strukturen (das, was sie zu dem macht, was sie sind) gegenüber anderen Determinanten menschlichen Verhaltens herauszustellen. Die Aufgabe der Theorie in der Ethnographie besteht darin, ein Vokabular bereitzustellen, in dem das Wissen, das das symbolische Handeln über sich selbst, d. h. über die Rolle der Kultur im menschlichen Leben hat, ausgedrückt werden kann.

5 Das ist zugegebenermaßen etwas idealisiert dargestellt. Weil Theorien im klinischen Gebrauch selten, wenn überhaupt endgültig als falsch beiseite gelegt werden, sondern nur immer unhandlicher, unproduktiver, gekünstelter oder nichtssagender werden, bleiben sie oft lange über den Punkt hinaus bestehen, an dem alle bis auf ein paar Leute das Interesse an ihnen verloren haben (obwohl diese oft die leidenschaftlichsten Vertreter sind). Tatsächlich ist es im Fall der Ethnologie fast ein größeres Problem, unergiebig gewordene Ideen aus der Literatur verschwinden zu lassen, als produktive hereinzubekommen. Die theoretische Diskussion ist daher – mehr als man es sich wünschen würde – eher kritisch denn konstruktiv, und ganze Karrieren waren dem Bemühen gewidmet, das Ableben moribunder Ideen zu beschleunigen. Es ist zu hoffen, daß mit den Fortschritten in unserem Fach auch diese Art intellektueller Unkrautbekämpfung einmal zu einem weniger maßgeblichen Teil unserer Tätigkeiten wird. Für die jetzige Situation gilt jedoch noch immer weitgehend, daß die alten Theorien nicht so einfach aussterben, sondern eher in die zweite Auflage gehen.

Abgesehen von einigen einführenden Artikeln, die sich mit grundlegenden Fragen befassen, verfahren die hier zusammengestellten Aufsätze in dieser Weise. Ein Repertoire von sehr allgemeinen, akademischen Begriffen und Begriffssystemen – »Integration«, »Rationalisierung«, »Symbol«, »Ideologie«, »Ethos«, »Revolution«, »Identität«, »Metapher«, »Struktur«, »Ritual«, »Weltanschauung«, »Funktion«, »Heiliges« und natürlich »Kultur« selbst – wurde in den Korpus dichter ethnographischer Beschreibungen eingewoben, in der Hoffnung, bloße Ereignisse wissenschaftlich aussagekräftig zu machen.⁶ Das Ziel dabei ist es, aus einzelnen, aber sehr dichten Tatsachen weitreichende Schlußfolgerungen zu ziehen und vermöge einer präzisen Charakterisierung dieser Tatsachen in ihrem jeweiligen Kontext zu generellen Einschätzungen der Rolle von Kultur im Gefüge des kollektiven Lebens zu gelangen.

Nicht nur die Interpretation, sondern auch die Theorie, von der diese Interpretation begrifflich abhängt, reicht also hinunter bis auf die Ebene der unmittelbarsten Beobachtung. Meinem Interesse an Cohens Geschichte liegen ebenso wie Ryles Interesse am Zwinkern in Wirklichkeit sehr allgemeine Ideen zugrunde. Das Modell der »Sprachverwirrung« – die Auffassung, daß soziale Konflikte nicht etwa dann eintreten, wenn kulturelle Formen zu funktionieren aufhören, weil sie schwach, unbestimmt, überholt oder unbrauchbar geworden wären, sondern vielmehr dann, wenn (wie beim parodierten Zwinkern) diese Formen durch ungewöhnliche Situationen oder ungewöhnliche Intentionen dazu gebracht werden, auf ungewöhnliche Weise zu funktionieren – ist keine Idee, die mir erst anhand von Cohens Geschichte gekommen ist. Es ist ein Gedanke, den ich von Kollegen, Studenten und Vorgängern übernommen und an diese Geschichte herangetragen habe.

Unsere unschuldig wirkende »Flaschenpost« ist mehr als nur eine Schilderung der verschiedenen Bedeutungssysteme jüdischer

6 Die folgenden Kapitel befassen sich vor allem mit Indonesien, weniger mit Marokko, da ich erst jetzt damit begonnen habe, mich meinem nordafrikanischen Material, das größtenteils jüngeren Datums ist, eingehender zu widmen. In Indonesien habe ich 1952-54, 1957-58 und 1971 gearbeitet; in Marokko 1964, 1965-66, 1968-69 und 1972.

Kleinhändler, berberischer Krieger und französischer Kolonialherren oder deren wechselseitiger Beziehungen. Es ist ein Beweis dafür, daß sich mit der Umformung der sozialen Beziehungsmuster auch die Koordinaten der erfahrenen Welt verschieben. Die Formen der Gesellschaft sind das Wesen der Kultur.

VIII

Es gibt eine indische Geschichte – zumindest wurde sie mir als indische Geschichte erzählt – über einen Engländer, dem man erklärt hatte, die Welt stehe auf einem Podest, das auf dem Rücken eines Elefanten stehe, der selbst wiederum auf dem Rücken einer Schildkröte stehe; und dieser Engländer fragte daraufhin (vielleicht war es ein Ethnologe – so verhalten die sich nämlich), worauf denn die Schildkröte stehe? Auf einer anderen Schildkröte. Und diese andere Schildkröte? »Oh Sahib, dann kommen nur noch Schildkröten, immer weiter hinunter.«

So ist es tatsächlich. Ich weiß nicht, ob es sich noch lohnt, über die Begegnung zwischen Cohen, dem Scheich und »Dumari« nachzudenken (vielleicht ist der Punkt längst überschritten); ich weiß jedoch, ich käme dabei niemals auch nur in die Nähe eines letzten Grundes, wie lange ich es auch versuchte. Und auch nichts von dem, worüber ich sonst geschrieben habe, zum Beispiel in den folgenden Aufsätzen, habe ich jemals bis ins Letzte verfolgt. Die Untersuchung von Kultur ist ihrem Wesen nach unvollständig. Und mehr noch, je tiefer sie geht, desto unvollständiger wird sie. Es ist eine eigenartige Wissenschaft: gerade ihre eindrucksvollsten Erklärungen stehen auf dem unsichersten Grund, und der Versuch, mit dem vorhandenen Material weiter zu gelangen, führt nur dazu, daß der – eigene und fremde – Verdacht, man habe es nicht recht im Griff, immer stärker wird. Das aber – und das Plagen schlauer Leute mit dummen Fragen – kennzeichnet einen Ethnologen.

Es gibt eine Reihe von möglichen Auswegen aus dem Dilemma: Man kann Kultur in Folklore verwandeln, die man sammelt; man kann sie in Merkmale auflösen, die man zählt; man kann aus ihr Institutionen machen, die man klassifiziert, oder Strukturen, mit

denen man spielt. Aber es *gibt* Auswege. Wer allerdings einen semiotischen Begriff von Kultur und einen deutenden Ansatz zu ihrer Untersuchung vertritt, macht sich damit eine Auffassung von ethnographischer Erklärung zu eigen, die – um W. B. Gallies inzwischen berühmten Ausspruch zu übernehmen – »in hohem Maße anfechtbar« ist. Ethnologie, zumindest die deutende Ethnologie, ist eine Wissenschaft, deren Fortschritt sich weniger in einem größeren Konsens als in immer ausgefeilteren Debatten zeigt. Was sich entwickelt, ist die Präzision, mit der wir einander ärgern.

Solange nur eine einzige Partei alle Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist das schwer zu erkennen. Monologe haben hier freilich nur geringen Wert, weil es keine Schlußfolgerungen mitzuteilen gibt; es gilt vielmehr, eine Diskussion in Gang zu halten. Sofern den folgenden Aufsätzen irgendeine Bedeutung zukommt, so besteht sie weniger in dem, was sie sagen, als in dem, was sie belegen: nämlich ein enormes Anwachsen des Interesses an der Rolle der symbolischen Formen im menschlichen Leben, und zwar nicht nur in der Ethnologie, sondern in den Sozialwissenschaften allgemein. Bedeutung, diese schwer faßbare und verworrene Pseudoeinheit, die wir bislang nur zu gerne den Philosophen und Literaturwissenschaftlern zum Herumprobieren überließen, ist heute ins Zentrum unserer Disziplin zurückgekehrt. Selbst Marxisten zitieren Cassirer, selbst Positivisten Kenneth Burke.

Was meine eigene Position inmitten dieser Entwicklung betrifft, so habe ich stets versucht, einerseits dem Subjektivismus und andererseits dem Kabbalismus zu entgehen, die Erforschung der symbolischen Formen so eng wie möglich anhand konkreter sozialer Ereignisse und Vorfälle in der Öffentlichkeit des Alltagslebens durchzuführen, und zwar so, daß der Zusammenhang zwischen theoretischen Formulierungen und deskriptiven Interpretationen nicht von den Verlockungen eines wissenschaftlichen Obskurantismus überschattet würde. Mich hat das Argument, daß man – da vollständige Objektivität in diesen Dingen ohnehin unmöglich sei (was natürlich zutrifft) – genausogut seinen Gefühlen freien Lauf lassen könne, nie überzeugt. Wie Robert Solow bemerkte, könnte man dann mit gleichem Recht sagen, daß man – da eine völlig keimfreie Umgebung nicht möglich sei –

Operationen auch in einer Kloake vornehmen könne. Ebensonig haben mich andererseits Behauptungen überzeugt, wonach es uns die strukturelle Linguistik, die Computertechnik oder irgendeine andere fortgeschrittene Form des Denkens möglich macht, Menschen zu verstehen, ohne sie zu kennen. Nichts kann einen semiotischen Kulturansatz schneller diskreditieren, als wenn man ihm gestattet, in eine Mischung aus Intuitionalismus und Alchimie abzugleiten. Es spielt dabei keine Rolle, wie elegant die Intuitionen ausgedrückt werden und in welch modernem Gewand die Alchimie erscheint.

Die Gefahr, daß die Analyse der Kultur auf der Suche nach allzu tief verborgenen Schildkröten die Verbindung zur harten Oberfläche des Lebens, zu den Realitäten von Politik, Ökonomie und sozialer Schichtung verliert, mit denen es die Menschen überall zu tun haben, und daß sie überdies die biologischen und physikalischen Notwendigkeiten aus dem Auge verliert, auf denen diese Oberfläche ruht, diese Gefahr lauert überall. Der einzige Schutz dagegen – und zugleich auch gegen das Umkippen der Kulturanalyse in eine Art soziologischen Ästhetizismus – ist es, eine derartige Untersuchung hauptsächlich auf jene Realitäten und Notwendigkeiten zu richten. Aus diesem Grund habe ich über Nationalismus, Gewalt, Identität, menschliche Natur, Legitimität, Revolution, Ethnizität, Urbanisierung, Status, Tod und Zeit geschrieben, vor allem aber auch über ganz bestimmte Versuche ganz bestimmter Menschen, Dingen einen verständlichen, bedeutungsvollen Rahmen zu geben.

Die Auseinandersetzung mit den symbolischen Dimensionen sozialen Handelns – Kunst, Religion, Ideologie, Wissenschaft, Gesetz, Ethik, Common sense – bedeutet keine Abwendung von den existentiellen Lebensproblemen zugunsten eines empyrischen Bereichs ent-emotionalisierter Formen, sondern im Gegenteil den Sprung mitten hinein in diese Probleme. Die eigentliche Aufgabe der deutenden Ethnologie ist es nicht, unsere tiefsten Fragen zu beantworten, sondern uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen – mit anderen Schafen in anderen Tälern – gefunden haben, und diese Antworten in das jedermann zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen.