

Matthias Debald

Das Dritte des Vergleichs

Wissenschaft und Kultur
zwischen Äquivalenz und Differenz

Neofelis Verlag

Inhalt

Danksagung	7
Einleitung	9
Kultur als Karte	29
Wissenschaft und Kultur	57
Karte und Territorium	70
Kultur und Wahrheit	92
Kultur als hochkomplexes Ganzes	99
Formale und nichtformale Entscheidungssysteme	119
Wie Mathematiker denken: darüber wie Nicht-Mathematiker denken, wie Mathematiker denken, zum Beispiel	135
Die philippinische Kultur zwischen dem ‚fremden‘ und dem ‚eigenen‘ Blick	171
Lynch, Bulatao und Jocano: Eine Realität, drei Perspektiven	187
F. Landa Jocanos „Rethinking ‘Smooth Interpersonal Relationships’“	190
Jaime Bulataos Kulturkritik	216
Conclusio	231
Abkürzungsverzeichnis	275
Literaturverzeichnis	276

Danksagung

Wie jeder, der eine solche Arbeit in Angriff genommen hat sicherlich weiß, ist es vor allem die Unterstützung der eigenen Familie, die von unschätzbarem Wert ist. Da diese oftmals unsichtbar bleibt, möchte ich mich ausdrücklich bei meiner Frau Alexa Kühnen und meinen Kindern Miro, Len und Emilia für ihre Unterstützung und ihr Verständnis bedanken, ohne die ich sicher in manchen schwierigen Phasen aufgegeben hätte.

Prof. Dr. Karl-Heinz Kohl, Prof. Dr. Volker Gottowik und Prof. Dr. Mamadou Diawara danke ich herzlich für ihre Unterstützung meines Forschungsprojekts in allen Phasen und dafür, dass sie mir stets mit Rat und Tat zur Seite standen.

Auch möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Exzellenzcluster „Normative Orders“ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main für das Stipendium, die Unterstützung bei der Finanzierung meiner Feldforschung und den Publikationskostenzuschuss danken, ohne die die vorliegende Arbeit niemals möglich gewesen wäre. Mein Dank geht auch an das Frobenius-Institut – die Verleihung des Forschungsförderungspreises hat es mir ermöglicht, meine Arbeit auf Konferenzen vorzustellen, und mir die Freiheit eröffnet, der Arbeit im Lektorat den letzten Feinschliff zu verpassen.

Auch wenn es nicht möglich ist, alle Menschen namentlich zu nennen, denen ich mich in Dank verbunden fühle, möchte ich mich ebenso herzlich für eure spontane Bereitschaft zur Unterstützung, eure Gastfreundschaft, die interessanten Gespräche und die Einblicke, die ihr mir vermittelt habt, bedanken. Ihr wisst, wer ihr seid – auf den Philippinen, in Indien und auf der ganzen Welt. Nicht unerwähnt bleiben sollen auch die zahlreichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, deren Werke meine Arbeit direkt und indirekt inspiriert haben. Vielen Dank!

Einleitung

Der Kulturvergleich ist ein umstrittenes Verfahren in der Ethnologie. Zahlreiche Schwierigkeiten sind mit ihm verbunden: Dürfen Kulturen nur als Ganzes verglichen werden und ist diese Vorstellung von Kulturen als ‚Ganzem‘ nur ein Artefakt der Modellbildung, das aus unzähligen einander widersprechenden Fakten ein kohärentes Bild zeichnet? Dürfen einzelne Institutionen oder *traits* aus diesem Ganzen herausgelöst und verglichen werden, oder dürfen sie nur innerhalb jenes Kontexts interpretiert werden? Wie stellt man funktionale und Konstruktäquivalenz sicher, d. h., wie unterscheidet man zwischen oberflächlichen Ähnlichkeiten und oberflächlichen Differenzen auf der einen sowie tiefergehenden Differenzen und tiefergehenden Ähnlichkeiten auf der anderen Seite? Ist der Vergleich eine Methode, die stets nostrifizierend wirkt, oder dient sie gerade dazu, Nostrifizierungen aufzudecken? Die postkulturelle Anthropologie versucht diesen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen, indem sie Generalisierungen und den Kulturbegriff insgesamt ablehnt.

In der Geschichte der Ethnologie finden sich zahlreiche Beispiele dafür, warum diese Forderung zumindest in Teilen berechtigt ist. Zu groß scheint die Gefahr zu sein, die Wirklichkeit so zu reduzieren, dass eine begrenzte Anzahl ausgewählter Fakten jedes Theorem belegen kann.¹ Aber diese Kritik

1 Wenn wir etwa Goldenweisers Analyse der frühen komparativen Ansätze innerhalb der Ethnologie und Franz Boas Strategie, dem Evolutionismus einen historischen Partikularismus entgegenzusetzen, betrachten, wird deutlich, warum die Vorstellung von Kulturen als geschlossenen Ganzheiten nicht von Motiven des *othering* getragen war, sondern im Gegenteil dem *othering* durch den nostrifizierenden Vergleich entgegenwirken sollte: „What was worse, the facts were secured by a sort of literary kidnapping. They were torn forcibly from

ist nur zum Teil berechtigt. Sie differenziert nicht zwischen oberflächlichen Vergleichen und sorgfältigem In-Relation-Setzen, zwischen dem einfachen Vergleich und der Herstellung vertretbarer Generalisierungen. Das strikte Ablehnen von Generalisierungen führt zu einem Ablehnen des Vergleichs und läuft somit Gefahr, in einen Solipsismus zu münden, weil diese Methode, indem sie die Existenz von Regularitäten innerhalb kultureller Felder als reine Essentialisierungen betrachtet, gleichzeitig auch die Regularitäten zwischen den kulturellen Feldern aus dem Blick verliert, die erstere relativieren und durchbrechen und damit die Vorstellung klarer Abgrenzbarkeit relativieren. Dabei ist es die Frage, ob man kulturelle Felder als offene oder geschlossene Entitäten konzeptualisiert, wie also Untersuchungseinheiten überhaupt definiert werden können. Justin Stagl warnt vor den Gefahren einer Modellbildung, die Kulturen als eindeutig abgrenzbare Einheiten konzipiert:

Radikalismen sind überbeeindruckt von Grenzen. Der radikale Relativismus friedet Gesellschaften, Kulturen, Epochen zwischen überscharf gezogenen, undurchlässigen Grenzen ein. Er ist der Solipsismus der sozio-kulturellen Systeme.²

Der historische Partikularismus, der als ‚Gegengift‘ zum Evolutionismus gedacht war, trug sicher seinen Teil dazu bei, dass kulturelle Felder als geschlossene Ganzheiten verstanden wurden, unter denen ein Vergleich nur unter speziell definierten Umständen erlaubt war. Ein genereller Verzicht auf den Kulturbegriff würde aber bedeuten, dass die Vorstellung von Kulturen als Herderschen Kugeln nicht aus der Welt verschwindet, sondern nur auf die Individuen verlagert wird. Der radikale Relativismus der Postmoderne ersetzt so den alten radikalen Relativismus. Wo vorher Kulturen als Kugeln erschienen, erzeugt ein Verzicht auf den Kulturbegriff die Vorstellung von Individuen als Kugeln. Einerseits ist der Hinweis auf intrakulturelle und intraindividuelle Variabilität enorm wichtig, wie Eno Beuchelt in seiner Ideengeschichte der Völkerpsychologie bemerkt:

their historical homes to figure in evolutionary dissertations as cultural waifs, deprived of their local associations and chronological antecedents. When thus severed from the soil of historical reality, facts could be made to speak any tongue, to serve any dogma.“ (Alexander Goldenweiser: *History, Psychology, and Culture*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1933, S. 133.)

2 Justin Stagl: Eine Widerlegung des kulturellen Relativismus. In: Joachim Matthes (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Schwarz 1992, S. 145–166, hier S. 147.

Stellt man die Einmaligkeit der Individuen in Rechnung, gibt es in letzter Konsequenz so viele verschiedene Kulturen, wie es Individuen gibt.³

Auf der anderen Seite bedeutet diese Erkenntnis nicht, dass diese verschiedenen Kulturen der Individuen, wenn man in Beuchelts Bild bleibt, nicht auch Gemeinsamkeiten zueinander aufweisen – und dies sowohl innerhalb als auch zwischen kulturellen Feldern. Auch wenn der Umstand, dass alle kulturellen Felder Hybride und aus den verschiedensten Subfeldern aufgebaut sind, was die Vorstellung einer klaren Trennbarkeit negiert, so existieren kulturelle Felder überall dort, wo zwei oder mehr Menschen aufeinander bezogen in Handlungen eintreten und sich innerhalb dieses Prozesses Regularitäten des Handelns entwickeln, die den kommunikativen Prozess aus einem statistischen Rauschen herausheben und ihm (temporäre) Kohärenz und Stabilität zu verleihen suchen.

Generalisierungen dienen der Erfassung von Mustern, Regularitäten und Äquivalenzen, diese Muster und Regularitäten stellen nicht das Gegenteil von Pluralität und Vielfalt dar, sondern Restriktion und Potenzialität zugleich. Ein bivalentes Denken, das Homogenität und Heterogenität, Regularität und Variabilität als exklusive Gegensätze ansieht, kann das Spiel dieser *Antagonismen* nicht erfassen. Innerhalb des kulturellen Ideals des Pluralismus symbolisieren die Begriffe *Homogenität* und *Regularität* etwas Anstößiges und damit einhergehende Denkverbote, die den Pluralismus einschränken und so die Diskurse gerade dadurch homogenisieren, dass sie die Existenz von (individuellen und intersubjektiv geteilten) Regularitäten leugnen oder herunterspielen. Herbert Lewis kritisiert diese Kritik an der Anthropologie dann auch mit deutlichen Worten:

There is a common tendency to funnel all of our past through a quick reference to (but only a reference, not an examination of) the work of several famous anthropologists – Radcliffe-Brown, Malinowski, Benedict, Levi-Strauss [*sic!*], and Geertz – and to pretend that these selected famous individuals represent the field. But the failure to consider both the range of variation and the ideas and works of a broad sample of professional anthropologists results in a serious distortion of our

3 Eno Beuchelt: *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*. Meisenheim / Glan: Hain 1974, S.283.

intellectual history. [...] The critics have done unto anthropology what they claim anthropology does unto Others: essentialize, totalize, stereotype, 'otherize'.⁴

Hinweise auf eben jene Kritiker innerhalb der Anthropologie wie Edmund Leach⁵, Edward Sapir⁶ und Robert H. Lowie⁷, um nur die bekanntesten Namen zu nennen, die sich darüber bewusst waren, dass Kulturkonzepte Modelle der Wirklichkeit und Hilfsmittel des Verstehens waren, werden in der Regel unterschlagen.

Die tatsächlichen und proklamierten Exzesse in der Betonung von *Homogenität* und Geschlossenheit (Kulturen sind Herdersche Kugeln, Kulturen determinieren ihre Mitglieder vollständig, Kulturen sind zeitlos) kann man nicht dadurch kritisieren, dass man genau das gegenteilige Extrem als Korrektiv empfiehlt, sondern indem man die Verbindung von Homogenität und Inhomogenität sowohl in den Diskursen und Modellen von Akteuren kultureller Felder als auch in den Modellen und Diskursen von Wissenschaftler*innen nachvollzieht. Dadurch kann aufgezeigt werden, in welchen Kontexten die Darstellungen sowohl von Homogenität als auch Heterogenität verzerrt und übertrieben werden. Das Streben nach selbstbestimmtem Handeln von Individuen und Gruppen kann nur vor dem Hintergrund der Existenz von Regularitäten verstanden werden, welche die Realisierung von alternativen

4 Herbert S. Lewis: *In Defense of Anthropology. An Investigation of the Critique of Anthropology*. New Brunswick: Transaction 2014, S. 5.

5 „In all probability the decoupage, the discontinuity which separates one culture from another or one cultural 'trait' from another, exists only in the mind of the anthropologist observer.“ (Edmund Leach: *Social Anthropology*. London: Fontana 1982, S. 43.)

6 „The concept of culture, as it is handled by the cultural anthropologist, is necessarily something of a statistical fiction and it is easy to see that the social psychologist and the psychiatrist must eventually induce him to carefully reconsider his terms.“ (Edward Sapir: *Cultural Anthropology and Psychiatry*. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology* 27 (1932), S. 229–242, hier S. 237.)

7 „In defiance of the dogma that any one culture forms a closed system, we must insist that such a culture is invariably an artificial unit segregated for purposes of expediency. Social tradition varies demonstrably from village to village, even from family to family. Are we to treat as the bearers of such a closed system the chief's family in Omarakana, his village, the district of Kiriwina, the Island of Boyowa, the Trobriand archipelago, the North Massim Province, New Guinea, or perchance Melanesia? The attempt to adhere rigorously to any one of these demarkations precipitates absurdities. There is only one natural unit for the ethnologist—the culture of all humanity at all periods and in all places; only when the functionalist has, at least implicitly, defined his particular culture within that frame of reference, does he know what he is talking about.“ (Robert H. Lowie: *The History of Ethnological Theory*. New York: Farrar & Rhinehart 1937, S. 235–236.)

Möglichkeiten einschränken oder verhindern. Dabei gilt es, stets zu fragen, ob diese Regularitäten Teil des Modells des Beschreibenden oder der Beschriebenen sind – wo sich diese Beobachtungen decken oder widersprechen. In diesem Kontext scheint mir ein Hinweis auf die Erkenntnisse der Sozialpsychologie angebracht, denen zufolge Akteure innerhalb eines kulturellen Felds durch ihre Annahmen über die Eigenschaften dieses Felds teilweise erst diejenigen beobachtbaren Regularitäten hervorbringen, von denen sie annehmen, dass sie unabhängig von ihren Annahmen existieren.

So basiert Elisabeth Noelle-Neumanns Theorie der Schweigespirale darauf, dass Menschen Theorien über die Majoritätsmeinungen bilden und dazu tendieren, das Äußern ihrer eigenen Meinungen zu unterlassen, wenn sie davon ausgehen, dass diese von der Majorität als moralisch falsch bewertet werden.⁸ Auch die Phänomene der pluralistischen Ignoranz⁹ und des *false-consensus-bias*¹⁰ zeigen auf, dass kulturelle Felder im Wesentlichen durch Koorientierungen der Akteure in Form von individuellen Theorien über die individuellen Theorien der anderen Akteure ihre Stabilität und Regularität in Form einer wechselseitigen Verschränkung dieser Theorien erhalten. Diese Prozesse zwischen der Mikroebene und der Makroebene, zwischen der individuellen, der privaten und der öffentlichen Kultur sowie den Transformationsprozessen zwischen beiden Ebenen zeigen auf, dass sich hinter dem wahrnehmbaren homogenen Bild oftmals eine innere Pluralität verbirgt, ebenso wie hinter einer äußeren Pluralität auch eine innere Regularität verborgen sein kann. Kulturelle Felder sehe ich daher im Anschluss an George Herbert Mead und Herbert Blumer als kommunikative Felder an, die von den individuellen Akteuren etabliert und transformiert werden ebenso wie diese individuellen Akteure wiederum von diesen Feldern konstituiert und transformiert

8 Elisabeth Noelle-Neumann: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. München: Piper 1980.

9 Dieser Begriff kennzeichnet das Phänomen, dass Menschen unter bestimmten Umständen entgegen ihrer privaten Meinung handeln, um einer (vermeintlichen) öffentlichen Norm zu entsprechen. Dies kann dazu führen, dass eine Mehrheit ein bestimmtes Verhalten privat ablehnt, diese individuellen Menschen aber glauben, dass die Mehrheit diesem Verhalten positiv gegenübersteht, so dass aufgrund der Nicht-Kommunikation über die privaten Einstellungen, die die tatsächlichen Einstellungen offenbaren könnte, ein öffentliches Verhalten beobachtbar ist, das im Kontrast zu den privaten Einstellungen der Mehrheit aller Individuen steht.

10 Dieser Begriff ist sorgsam von der pluralistischen Ignoranz zu trennen, denn er bezeichnet umgekehrt Umstände, unter denen Individuen fälschlicherweise davon ausgehen, dass ihre private Einstellung zu einem bestimmten Thema von der überwiegenden Mehrheit geteilt werde.

werden. Die Frage, welche Freiheitsgrade in beiden Richtungen bestehen, ist dabei eine perenniale Frage in den Wissenschaften vom Menschen, die nicht erst die aktuellen Debatten prägt.

Jede Beschreibung ist schon als Vergleich angelegt, da die Autor*innen stets mit einem Modell des Verhältnisses zwischen Identität und Alterität arbeiten müssen, um eine Übersetzung vornehmen zu können, gerade weil er oder sie eine Theorie darüber hat, wie die mit der Kultur nicht vertrauten Leser*innen eine bestimmte Beschreibung interpretieren werden. Wenn die Leser*innen den Vergleich mit ihrer eigenen Kultur selbst vornehmen müssen, ohne den Autor*innen dabei die Übersetzungshilfen in Form kultureller Äquivalenzen aus der Rezeptionskultur mitgegeben zu bekommen, besteht die Gefahr einer nicht dem Kontext angemessenen Interpretation, wie ich am folgenden Beispiel verdeutlichen möchte: Stellen Sie sich vor, Sie sind Teil einer Zuschauermenge an einer Straße, an der ein Fahrradrennen stattfindet. Einer der Teilnehmer kommt mit seinem Fahrrad von der Straße ab und stürzt in einen Entwässerungsgraben. Die Zuschauer brechen in der Folge dieses Ereignisses in schallendes Gelächter aus und niemand kommt dem Radfahrer zu Hilfe. Dieser humpelt schließlich beschämt grinsend von dannen, nachdem er sich alleine aus dem Graben befreit hat. Wie interpretieren Sie das, was vor sich geht? Welche Motive stehen hinter dem Verhalten der Zuschauer? Dieses Beispiel stammt aus einem 1958 veröffentlichten Artikel des philippinischen Jesuiten Honesto Chaves Pacana und verdeutlicht die epistemologische Konsequenz des Umstands, gleichzeitig über zwei differierende Perspektiven verfügen zu können und beide Perspektiven in eine Synthese zu überführen. Pacana ist sich bewusst darüber, dass ein derartiges Verhalten im Kontext westlicher Kulturen als Ausdruck fehlender Hilfsbereitschaft, als unmenschlich und grausam angesehen würde. Im philippinischen Kontext sind die beschriebenen Reaktionen und das Nichteingreifen dahingegen Ausdruck höchster Besorgnis und Anteilnahme am Schicksal des Radfahrers:

For persons who have learned a way of life other than ours, these situations might call for immediate offers of sympathetic assistance, but no such response comes from most of the Filipinos I know. Multiply examples and the bystanders' basic reaction remains the same; *non-interference* a hands-off, don't-intrude attitude where people are caught in accidental circumstances leading to embarrassment and momentary helplessness.¹¹

11 Honesto Chaves Pacana: Notes on a Filipino Rule of Conduct. Non-Interference. In: *Philippine Sociological Review* 6,1 (1958), S. 29–30, hier S. 29 (Herv. i. Orig.).

Pacana führt das zugrunde liegende Prinzip der *non-interference* auf zwei Grundprinzipien des öffentlichen kulturellen Felds zurück. Zum einen das Konzept der Dankesschuld *utang na loob*, das den in Not Geratenen in ein Schuldverhältnis zum Helfer stellen würde, und auf der anderen Seite das Konzept von *amor propio*.

Precisely because it is an internal debt, a debt of honor which cannot be measured and paid in pesos and centavos, many Filipinos consider utang na loob extremely distasteful and avoid it wherever possible.¹²

Aus diesem Grund werde Hilfe in einer derartigen Situation nur dann geleistet, wenn sie ausdrücklich erbeten würde. *Amor propio*, jenes Phänomen, das Pacana als zweiten Faktor hinter dem beobachtbaren Verhalten sieht, bezeichnet das Selbstbild, das Ego, das soziale Gesicht einer Person. Das Anbieten von Hilfe würde die Person nicht nur in ein Schuldverhältnis zwingen, sondern darüber hinaus auch den Eindruck erwecken, dass der Helfende den verunglückten Radfahrer als ‚schwach‘ betrachte, was das *amor propio* des Betroffenen öffentlich angreife. Ein Eingreifen hieße demnach „to add an insult to injury“.

But just how do many Filipinos help persons in embarrassing and even painful circumstances? By smiling or laughing. By greeting' the accident with laughter the bystander shows the victim he considers the whole affair a big joke, just one of those things which could happen to anyone, and certainly no fault of the victim's [*sic*]. It is the Filipino way of passing off a ludicrous or painful situation, as inevitable; it also releases the tension felt by both parties. Traditionally the victim laughs or smiles and the bystanders laugh *with* him. Everyone is happy and the incident is forgotten.¹³

Dieses Beispiel macht sehr gut deutlich, dass jedes Phänomen, das (vom Autor oder der Autorin) der Beschreibung für würdig erachtet wird, erst durch Kontrastierung vom Hintergrund abgehoben werden muss. Erst durch eine fremde Perspektive, auf deren Hintergrund er das Eigene betrachtet, gewinnt für Pacano das alltägliche und gewohnte triviale Verhalten Phänomencharakter. Zugleich eröffnet der Kontrast der fremden Perspektive die Möglichkeit, das Eigene neu zu denken – es im Kontrast mit dem Unvertrauten

12 Ebd., S.29.

13 Ebd., S.30.

als mögliche Alternative in Betracht zu ziehen und die Wertfrage zu stellen. Pacano stellt diese Frage in Bezug auf die Wahrnehmung des Eigenen durch Fremde, die mit den Modellen der Zuschauer nicht vertraut sind. Seine Interpretation zeigt auf, dass er keine Schwierigkeiten hat, den *native's point of view* (derjenigen kulturellen Felder, in denen *interference* das Ideal darstellt) nachzuvollziehen – in diesem Kontext die Perspektive des Fremden auf das Eigene und die damit verbundenen Werturteile und Emotionen.

Eine Ethnographie des Partikulären, die diesem Umstand nicht Rechnung trägt, läuft daher stets Gefahr, diejenigen Problematiken zu verwirklichen, die ein Verzicht auf Generalisierungen und den Kulturvergleich gerade ausschalten soll. Man könnte auch den umgekehrten Weg gehen, indem man die Probleme des Kulturvergleichs identifiziert und Wege aufzeigt, wie gerade aus der Kenntnis dieser identifizierten Schwächen Stärken erwachsen können, weil solche Vergleiche die Art und Weise aufzeigen, wie sich kulturelle Identitäten differenziell gegeneinander herausbilden und wie es zu voneinander abweichenden Interpretationen einer geteilten Wirklichkeit kommt. Weiterhin beachtet ein solcher Ansatz nicht, dass sich für die Akteure solcher Felder gerade die Wahrnehmung ihrer Kultur oftmals als mehr oder weniger homogenes Ganzes darstellt. Ich werde den Kulturvergleich in verschiedenen Kontexten untersuchen. Der Grund für diese Herangehensweise liegt darin begründet, dass dieser sowohl implizit als auch explizit aufgrund von kulturellen Wenden in der Psychologie, der Soziologie, der Philosophie und den Politikwissenschaften¹⁴ immer mehr an Bedeutung gewinnt. Kulturvergleiche zu untersuchen, gerade im Bereich des wissenschaftlichen Kulturvergleichs, innerhalb dessen ein hohes Maß an schriftlich fixierten Dokumenten existiert, birgt sowohl Risiken als auch Chancen in sich. Der größte Vorteil ist die erwähnte Nachvollziehbarkeit von Auswahlkriterien und Vergleichsmethoden. Der größte Nachteil besteht darin, dass nicht alles, was zur Entscheidung beiträgt, auch schriftlich festgehalten wird. Im Hinblick auf die Frage, warum Wissenschaftler*innen bestimmte Institutionen, Normen oder Felder zum Vergleich heranziehen oder spezifische Methoden des Vergleichs verwenden, gilt es daher stets auch kulturelle und historische Hintergründe in die Interpretation einzubeziehen.

14 In der Politikwissenschaft war es vor allem Giovanni Sartori, der eine Debatte über den Vergleich in der Disziplin initiiert hat. Unter dem Schlagwort des *conceptual stretching* fragt er danach, wie in der Politikwissenschaft eine funktionale Äquivalenz der verglichenen Phänomene sichergestellt werden könne. Vgl. Giovanni Sartori: Concept Misformation in Comparative Politics. In: *American Political Science Review* 64,4 (1970), S. 1033–1053.

Weiterhin wird deutlich, dass eine Kritik des Kulturvergleichs nur möglich ist, wenn dieser Vergleich analytisch nachvollzogen wird und aufgezeigt werden kann, wo der Vergleich an seine Grenzen gerät, wo er die Wirklichkeit verzerrt und besonders im Hinblick darauf, was der Vergleich über die vergleichende Person und ihre Beziehung zum Gegenstand des Vergleichs aussagt. Eine Kritik von bestimmten Formen des Vergleichs ist zwar durch eine Ethnographie des Partikulären möglich, wenn die Interpretation des Partikulären Fakten aufzeigen kann, die der Vogelperspektive des Vergleichs widersprechen. Diese Kritik kann aber auch dadurch erfolgen, dass man dem ersten Vergleich einen anderen Vergleich (auf anderen Ebenen, mit differenziell konstruierten Äquivalenzen) entgegensetzt, der die Fakten in einem anderen Licht erscheinen lässt. Die Distanz zwischen Partikulärem und dem Universellen wird auf diese Weise immer mehr verkürzt und es wird deutlich, dass beide Perspektiven für sich allein genommen immer nur Ausschnitte der Wirklichkeit zeigen können – ein umfassendes Verständnis aber nur dann erreicht wird, wenn man die Beziehung zwischen dem Partikulären und dem Abstrakten selbst in den Blick nimmt und sie nicht als zwei getrennte und unvereinbare Perspektiven konzeptualisiert. Das analytische Nachvollziehen von Kulturvergleichen sowie die Konstruktion eigener Kulturvergleiche kann so zu einem wertvollen Instrument des Verstehens werden, weil sich in diesem Nachvollzug das Denken über Unterschiede und Gemeinsamkeiten selbst als Verstehensvollzug auffassen lässt und somit das Verstehen selbst besser zu verstehen lernen.

„Alles Denken ist vergleichen“, diesen Walther Rathenau zugeschriebenen Satz stellt Joachim Matthes an den Anfang seines Essays „The Operation Called ‚Vergleichen‘“.¹⁵ Er ist wichtig, weil er die Aufmerksamkeit auf den Umstand lenkt, dass jedes Denken primär abstraktes, generalisierendes Denken ist und die Analogie, sprich: die Herstellung von (notwendigen) Beziehungen, darin eine zentrale Rolle spielt. Hegel versucht in seinem 1807 verfassten Aufsatz „Wer denkt abstrakt?“¹⁶ das gängige Vorurteil auszuräumen, dem zufolge das abstrakte Denken das kompliziertere, das fortschrittlichere, das Denken des Intellektuellen sei, und die ‚einfachen‘ Menschen konkret dächten. Im Gegenteil – so merkt Hegel an: das Abstrakte ist das Einfache. Auch diese Menschen dächten abstrakt, sie kontrollierten ihre Abstraktionen aber nicht in der

15 Joachim Matthes: The Operation Called „Vergleichen“. In: Ders. (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen*, S. 75–103.

16 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Wer denkt abstrakt? In: Ders.: *Werke*, Bd. 2, hrsg. v. Eva Moldenhauer / Karl Michel / Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 575–581.

Weise, wie es das Ideal der Wissenschaftlichkeit verlange. Sie tarierten nicht zwischen dem Abstrakten und Konkreten so aus, wie es nötig sei, sie machten sich die Welt einfach, indem sie *zu abstrakt* dächten und somit *zu einfach*. Kategoriales Denken, also jedes Denken, dass über den konkreten Einzelfall oder eine konkrete einzelne Entität hinausgeht, ist stets abstraktes Denken. Ein Baum in seiner gefügten Fülle an Merkmalen als konkreter Baum ist für das Denken völlig unfassbar.¹⁷ Erst wenn man ihn auf seine wesentlichen Merkmale reduziert, erhält man den abstrakten Begriff und die Kategorie *Baum*. So steht es auch mit den Beschreibungen des Partikulären, Konkreten: Diese sind stets auch abstrakte Modelle einer Wirklichkeit, die in ihrer Konkretheit analytisch nicht erfassbar ist.

In den Geschichtswissenschaften haben Carey B. Joynt und Nicholas Rescher sich dem Problem der Einzigartigkeit von historischen Ereignissen und der Notwendigkeit des Vergleichs in ihrem Aufsatz „The Problem of Uniqueness in History“ gewidmet. Sie kommen zu dem Schluss, dass man jedes noch so kleine Ereignis – und sei es das einzelne Ticken einer Uhr – völlig zu Recht als historisch einmaliges Ereignis betrachten könne, das jeden Vergleich mit anderen Ereignissen verbiete. Die Folge einer derartig restriktiven Definition sei aber ein völliges Denkverbot, das in eine atomisierte Welt von singulären Ereignissen führe, in der keinerlei wissenschaftliche Erkenntnis möglich sei. Sie merkten hierzu an:

Events are rendered non-unique in thought only, by choosing to use them as examples of a type or class. [...] The historian is not simply interested in dating events and describing them, but *in understanding them*. And ‘understanding’ calls for interpretation, classification, and assessment, which can only be attained by grasping the relationship of causal and conceptual inter-relation among the chronological particulars.¹⁸

Das bedeutet: Selbst wenn Anthropolog*innen erkennen, dass Menschen im Alltag generalisieren und an sich Unvergleichbares vergleichen, indem sie die

17 Vgl. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], Bd. 1. New York: Valentine Seaman 1824, S. 331. „But it is beyond the power of human capacity to frame and retain distinct ideas of all the particular things we meet with: every bird and beast men saw, every tree and plant that affected the senses, could not find a place in the most capacious understanding.“

18 Carey B. Joynt / Nicholas Rescher: The Problem of Uniqueness in History. In: *History and Theory* 1,2 (1961), S. 150–162, hier S. 153 (Herv. i. Orig.).

über Variationen hinweg- und nur die Regularitäten als signifikant ansehen, ist es nicht statthaft, diesen Vorgang der Konstruktion der Wirklichkeit als reine Fiktion abzutun. Vielmehr zeigt diese Tendenz des menschlichen Denkens die Notwendigkeit auf, Generalisierungen als *sine qua non* intersubjektiven Handelns zu betrachten. Wenn die kulturellen Regularitäten danach verlangen, beim Betreten einer religiösen Stätte die Kopfbedeckung abzulegen, dann sind sowohl die im Alltag handelnden Menschen als auch die sie beobachtenden Anthropolog*innen gut damit beraten, dem Umstand, *dass* Menschen ihre Kopfbedeckung abnehmen, ein höheres Maß an Signifikanz zuzusprechen als der Art, *wie* sie das tun¹⁹. Es ist für die Menschen völlig unerheblich, ob man die Kopfbedeckung mit der rechten, der linken oder beiden Händen abnimmt, ob man es schnell oder langsam tut. Der radikale Konstruktivismus bezeichnet die wahrgenommene Regularität als reine Konstruktion, weil er diesen Variationen die gleiche Signifikanz wie den Regularitäten zuschreibt. Es war Friedrich Schlegel, der das zugrunde liegende Problem des Verhältnisses zwischen dem Partikulären und dem Abstrakten wohl am deutlichsten in einen Satz fasst:

Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.²⁰

Warum weder die Entscheidung für das Abstrakte (das „System“) noch die Entscheidung für das Partikuläre (die unendliche Variation), ein Modell hervorbringt, das als Karte die Navigation durch das Partikuläre und das Generelle erlaubt, haben Jerome Bruner, Jacqueline Goodnow und George Austin anschaulich dargelegt:

But were we to utilize fully our capacity for registering the differences in things and to respond to each event encountered as unique, we would soon be overwhelmed by the complexity of our environment. Consider only the linguistic task of acquiring a vocabulary fully adequate to cope with the world of color differences! The

19 Dieses Beispiel ist natürlich vereinfachend dargestellt. In anderen Kontexten kann gerade die Frage des *Wie* entscheidend sein. Es geht mir nur darum aufzuzeigen, dass Variabilitäten und Regularitäten in verschiedenen Kontexten verschiedene Signifikanzbewertungen zugesprochen werden können.

20 Friedrich Schlegel: Athenäums-Fragmente. In: Ders.: *Kritische Schriften und Fragmente (1798–1801)*. Studienausgabe, Bd. 2, hrsg. v. Ernst Behler / Hans Eichner: Paderborn 1988, S. 105–156, hier S. 109.

resolution of this seeming paradox – the existence of discrimination capacities which, if fully used, would make us slaves to the particular – is achieved by man's capacity to categorize.²¹

Die Gefahr liegt natürlich auch in der anderen Richtung. Wenn nicht bedacht wird, dass Abstraktionen stets Reduktionen des Konkreten darstellen, bestünde die Gefahr, sich in der Welt der abstrakten Konstruktionen zu verlieren. Ich glaube, dass es gerade dieses Problem war, das Schlegel in seinem Aphorismus zum Ausdruck bringen will und das auch Fredrik Barth in *Balinese Worlds* beschäftigt. Barth sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass die Postmoderne kohärenten Modellbildungen kritisch gegenübersteht:

We need not follow postmodernism in rejecting every attempt to construct coherent theory: we need only learn to construct it differently so it is not chained to an axiom of a coherent world. Our object of study is not formless, and it does not follow from the fact that it exhibits disorder and indeterminacy that it could be any old way, and that we cannot model the processes that bring about this particular form and this degree of coherence.²²

Die Ablehnung großer Erzählungen, in denen das System der Theorie das Primat hat und die Fakten sich unterordnen müssen, hat sicher ihre Berechtigung. Jean-François Lyotards Kritik, dass derartige Systeme, die die Vielfalt der sozialen und individuellen Phänomene aus *einem einzigen zentralen Prinzip* heraus zu verstehen suchen, der Vielfalt der Sprachspiele Gewalt antun,²³ ist sicher richtig. Richtig ist aber auch, dass die Abneigung der Postmoderne gegen Metanarrative und ihre totalisierenden Tendenzen selbst ein Metanarrativ mit totalisierenden Tendenzen darstellt, das die Existenz des Variablen, Pluralen und Heterogenen totalisiert und nicht das Homogene, Reguläre. Vor allem der Verweis auf Sprachspiele, die sich, ganz in Anlehnung an Kuhn, primär durch ihre Inkommensurabilität auszeichnen sollen, zeigt die ganze Problematik dieses Ansatzes, die die Eindimensionalität des bivalenten Denkschemas offenbart. Die Unterscheidung zwischen

21 Jerome S. Bruner / Jacqueline J. Goodnow / George A. Austin: *A Study of Thinking* [1956]. New York: Wiley 1967, S. 1.

22 Fredrik Barth: *Balinese Worlds*. Chicago: U of Chicago P 1993, S. 7.

23 Vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* [1979]. Wien: Böhlau 1986, S. 16.

Wertinkommensurabilität – man kann für die Todesstrafe sein oder dagegen – *tertium non datur* und einer hermeneutischen Inkommensurabilität (wir können nur eine Perspektive verstehen, warum jemand für oder gegen die Todesstrafe eintritt, nicht aber beide zugleich) relativiert den Begriff des Inkommensurablen.

Inkommensurabilität, also das Fehlen eines gemeinsamen Maßes oder organisierenden Zentrums in Form einer geteilten Basis der Kommunikation, kann nur vertreten werden, wenn man jede vorhandene Homogenität, sprich: das, was die Teilnehmer an Sprachspielen und die Sprachspiele selbst gemeinsam haben, vollständig ausblendet. Ich meine mit Fredrik Barth, dass die Ethnologie nicht darauf verzichten kann, Theorien und Modelle zu entwickeln, um die Phänomene der sozialen und der individuellen Welt besser verstehen zu können. Wenn Barth etwa schreibt, „[i]t is possible, of course, to produce valid insights and generalizations from such materials“²⁴, kann man indirekt den Paratext der Postmoderne aus dieser Äußerung herauslesen. Dieser Kontext der Legitimation offenbart die grundlegende Skepsis gegenüber allen Repräsentationen, die den Eindruck von Regularität oder Kontinuität vermitteln. Ein Rückzug aus diesem Bereich und ein Verzicht auf den Kulturbegriff an sich wäre allerdings eine Kapitulation angesichts der Komplexität tatsächlicher Verhältnisse. Diesen Forderungen scheint mir eine zweiwertige Logik zugrunde zu liegen, die Partikuläres und Abstraktes als unvereinbare Widersprüche ansieht, anstatt ihre Komplementarität und die Synergien zwischen beiden Domänen wahrzunehmen. Wenn man weder Gefangener des Partikulären noch des Abstrakten werden will, bleibt also nur die Lösung Schlegels – die Frage danach, wie sich beides miteinander vereinbaren lässt. Zur Frage nach den Herangehensweisen an dieses Problem lässt sich durchaus auf historische Vorbilder zurückgreifen. Ich meine damit vor allem den Kampf gegen das Systemdenken in der Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts, in dem eine scharfe Trennung zwischen einem *esprit des système* und einem *esprit systématique* herausgearbeitet wurde. Ernst Cassirer beschreibt diesen Unterschied sehr anschaulich in *Philosophie der Aufklärung*:

Die neue Logik, die man sucht, und von der man überzeugt ist, daß man sie allenthalben auf dem Wege des Wissens wiederfinden werde, ist somit weder die Logik des scholastischen, noch auch die des rein-mathematischen Begriffs; es ist vielmehr die „Logik der Tatsachen“. Der Geist soll sich der Fülle der Phänomene überlassen

24 Barth: *Balinese Worlds*, S.94.

und er soll sich immer aufs neue an ihr messen: denn er darf sicher sein, sich in ihr nicht zu verlieren, sondern durch sie erst seine eigene Wahrheit und sein eigenes Maß zu finden.²⁵

Der amerikanische Pragmatismus, auf den Lars Rodseth als wünschenswertes Leitbild der Anthropologie verweist,²⁶ basiert gerade auf dieser Erkenntnis der Aufklärung. Die innerhalb der kulturvergleichenden Psychologie seit den 1980er Jahren zur Leitdifferenz gewordene Distinktion zwischen kollektivistischen und individualistischen Kulturen spiegelt sich innerhalb der Ethnologie in der Debatte über *structure and agency* wider, die die perenniale Frage nach dem Verhältnis von Macht und Ohnmacht von Akteuren aufgreift. Die Frage danach, wie homogen oder heterogen kulturelle Felder sind, ist dabei direkt mit der Frage individueller Autonomie und Handlungsmacht verbunden. Sie ist allerdings keineswegs neu, sondern findet sich schon in der Auseinandersetzung von Bronislaw Malinowski und Gabriel Tarde mit dem soziologischen Modell Émile Durkheims wieder, ebenso wie in der Kritik Sapirs, der Alfred Kroeber 1917 vorwarf, mit seinem Konzept von Kultur als einer superorganischen Entität einen kulturellen Überdeterminismus zu vertreten.²⁷ Asmarom

25 Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* [1932]. Hamburg: Meiner 1998, S. 9–10.

26 Lars Rodseth: Another Passage to Pragmatism. In: *American Anthropologist* 103,2 (2001), S. 440–442.

27 Die Debatten betrafen immer nur die Betonung einer der beiden Pole der Dichotomien, keiner der als Organizisten bekannten Autoren (bis auf Leslie White und Michel Foucault, der allerdings später seine Position widerrufen) ging aber so weit, eine vollständige Dominanz einer dieser Pole zu postulieren. Zu oft geht mit der historischen Rückschau und der Zusammenfassung der Geschichte eine Tendenz einher, diese Debatten zu binarisieren. Kroeber unterscheidet etwa zwischen den Möglichkeiten, die ein Mensch *innerhalb* kultureller Felder und *trotz* struktureller Restriktionen realisieren kann, und der Möglichkeit, eben jene kulturellen Felder *selbst* zu ändern: „Undoubtedly we do have social influence as individuals. It is an influence on the fortune and the careers of other individuals, sometimes on larger segments of society, and it is concerned largely with aims of personal security, relative dominance, or affection among ourselves. We also have many choices among the alternatives contained in our culture and in our speech. To some extent we can manipulate certain alternatives and ambiguities of the culture in our personal favor, or in the direction of our ideals. Now and then, perhaps, we succeed in establishing, with the support of others, some altered behavior or idea or idiom, some novel twist of custom or phrase. That seems to describe the range of our exertion of influence on the form or content of those mass product and mass influences which we call civilization and language.“ (Alfred Kroeber: *Anthropology* [1923]. New York: Harcourt, Brace 1948, S. 251.) Dass auch Sapir keineswegs als Vertreter eines absoluten Individualismus auftrat, zeigt der folgende Abschnitt aus seiner Kritik an Kroeber: „It is true that the content of an individual’s mind is so overwhelmingly moulded by the social traditions to which he is heir that the purely individual contribution of even markedly

Legesse sieht in der Frage nach dem Verhältnis von individueller Autonomie und sozialer Ordnung nicht nur eine kulturell und historisch begrenzte Perspektive, sondern er sieht sie als eine „pan-human“ *deep structure*:

The immense concern with values, individuation, variability, and change in American cultural anthropology, the deep concern with formal structures and with the logic of traditional institutions in the French school of thought, the perennial attachment to social conflict, ambiguity, and social drama in British social anthropology – these are abiding forces behind anthropological research. The resulting debates about the nature of structure and measure, formalism and ambiguity, stability and change, collective consciousness and individual freedom, social order and creativity are highly instructive and essentially pan-human in character.²⁸

Wichtig scheint mir der Hinweis darauf, dass die Frage, wie individuelle Autonomie durch kulturelle Felder gleichzeitig ermöglicht und beeinträchtigt wird, nicht über alle Kontexte, kulturellen Felder, Gruppen und Individuen gleich beantwortet kann, sondern durch unterschiedliche Definitionen von Autonomie selbst unscharf ist. Keinesfalls darf es dazu kommen, dass der Wert, der in bestimmten kulturellen Feldern der individuellen Autonomie und Freiheit zugeschrieben wird, als unhinterfragte Prämisse der Idealkultur mit der Realkultur verwechselt wird und deshalb Regularität als eine der beiden wesentlichen Eigenschaften kultureller Felder insgesamt gezeugnet wird, um dieses Ideal für alle kulturellen Felder zu retten.²⁹ Die folgende Ausführung Kroebers zeigt die Wichtigkeit auf, zwischen kulturellen Idealen und kulturellen Realitäten zu unterscheiden:

Progress, so far as it exists objectively, can be construed as something that happens rather than as something we make as we set out to make it. Our frequent assumption to the contrary is probably the result of a reluctance to realize our individual

original minds is apt to seem swamped in the whole of culture. Furthermore the dead level of compromise necessitated by the clashing of thousands of wills, few of them of compelling potency, tends to sink the social importance of any one of them into insignificance. All this is true in the main. And yet it is always the individual that really thinks, and acts and dreams and revolts.“ (Edward Sapir: Do We Need a ‘Superorganic’? In: *American Anthropologist* N. S. 19 (1917), S. 441–447, hier S. 441.)

28 Asmarom Legesse: *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*. New York: Free Press 1973, S. 284.

29 Gleiches gilt natürlich auch für den umgekehrten Fall.

near impotence as regards remodeling the culture we live in, as contrasted with the overpowering molding we receive from it.³⁰

Auch Legesse weist auf die Gefahr hin, dass kulturelle Ideale des kulturellen Felds, innerhalb derer ein Mensch akkulturiert wurde, die Interpretation kultureller Phänomene verzerren könnten, wenn diese kollektiven Ideale zu integralen Bestandteilen der individuellen Identität oder intersubjektiven Übereinkünften geworden seien und die Erkenntnisse oder Fakten diesen Idealen zuwiderlaufen:

The social scientist is at the mercy of research foundations, publishing houses, university bureaucracies, and intellectual fashions. These are some of the factors that impose severe constraints on his choice of research topics, his data gathering, his interpretation of results, and the dissemination of his findings. No censor is needed. The society has a most effective built-in mechanism that will quickly drive what it does not want to hear into the background and eventually into oblivion. [...] This is probably what happened to Durkheim's analysis of collective consciousness, Kroeber's study of the superorganic properties of culture, and Benedict's idea of cultural relativism. These ideas go against some of the most fundamental premises of Western civilization such as individualism and universalism. When this type of contradiction arises between scholarly research and cultural premises, the scientific proposition is rejected long before it reaches the testing ground.³¹

Was über alle Kontexte hinweg gültig ist, kann nur die triviale Aussage sein, dass kulturelle Felder ebenso wie das individuelle Selbst nicht ohne ein je wechselndes Feld von Homogenität und Heterogenität existieren können und dass diese Frage daher stets kontext- und situationsabhängig betrachtet werden muss. Die Aushandlungsprozesse zwischen individuellen Wünschen und kollektiven Normen wären ohne die Vorstellung von Regularitäten in Form von temporären und dauerhafteren, stabilen Mustern gegenseitiger Erwartungen, gegen und mit denen jedes Individuum seinen individuellen Präferenzen Geltung zu verschaffen sucht, völlig unverständlich. Einzig die Frage danach, wie die Begriffe *Regularität* und *Stabilität* definiert werden, wie *Homogenität* nicht als einfache Identität, sondern als vielfache Brechung von (Familien-)Ähnlichkeiten neu konzeptualisiert wird, steht hierbei zur

30 Kroeber: *Anthropology*, S. 251.

31 Legesse: *Gada*, S. 274.

Disposition. Dass Homogenitäten und Regularitäten oftmals nur in der Perspektive von Akteuren existieren, dass Homogenität in verschiedenen kulturellen Kontexten keine Rolle oder eine große Rolle spielt, dass Homogenität nicht mit *absoluter Übereinstimmung* gleichzusetzen ist, dass Homogenität nicht bedeutet, dass Menschen irreversibel und unentrinnbar von kulturellen Feldern geprägt werden: All dies bedeutet nicht, dass Homogenitätsvorstellungen nicht durch den Glauben an ihre tatsächliche Existenz eine praktische Relevanz gewinnen und auch manchmal unabhängig vom Glauben an sie existieren (das gleiche gilt natürlich auch für Inhomogenitäten). Dass die Vorstellung von absoluter Homogenität nicht haltbar ist, bedeutet aber nicht zugleich, dass völlige *Heterogenität* herrscht. Fritz Mauthner betont in seiner Sprachkritik immer wieder den elementaren Unterschied zwischen Identität und Ähnlichkeit: „Ein Wort oder ein Begriff ist ein Erinnerungszeichen an die Ähnlichkeit zeitlich und räumlich getrennter Sinneseindrücke.“³² Im Gegensatz zur Ähnlichkeit existiere Identität nur im Reich des Ideellen:

Abstraktion ist also jeder Begriff, das heißt jedes Wort nur insofern, als ich von den wahrgenommenen Eigenschaften die widersprechenden übersehen muß, um nur irgend etwas festhalten zu können. Wie billige fertige Kleider aus einem Konfektionsgeschäft, so passen die Worte oder Begriffe auf die Dinge ihres Umfanges. A peu près. Oder wie die Uniform einem Regiment Soldaten. Von weitem sieht es ja nach etwas aus; aber jeder einzelne Kerl ist schlecht eingekleidet. [...] Darum gilt der Identitätssatz „A gleich A“ nur für die Idealwelt der mathematischen Wirklichkeit, die wir nicht kennen und nicht aussprechen können; in der Welt der Sprache [...] ist A niemals ganz genau A.³³

Die Ausführungen Lila Abu-Lughods zeigen folglich auch, dass es nicht so leicht ist, auf Generalisierungen zu verzichten, dass Generalisierungen aus rein sprachökonomischen Gründen manchmal unverzichtbar sind und dass jede Generalisierung stets ihre Ausnahmen in sich trägt:

We should not have illusions that tactical humanism, whether in the form of ethnographies of the particular or other modes of writing against culture, contributes

32 Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [1913], Bd. 3: Zur Grammatik und Logik. Frankfurt / Berlin / Wien: Ullstein 1982, S. 455.

33 Ebd., S. 277.

to some universal language or universal good. From our positions as anthropologists, however tenuous our identifications if we are feminists or 'halfies', we work as Westerners, and what we contribute to is a Western discourse.³⁴

Die Generalisierung, die Anthropologie sei ein ‚westlicher‘ Diskurs, beinhaltet eben jene problematische Vorstellung, die Welt lasse sich eindeutig in den Westen und den Rest aufspalten. Beachtet man den Hinweis Tenbrucks, dass in allen Gesellschaften der Kulturvergleich schon stattfand, bevor ihn die Wissenschaft als Methode entwickelte,³⁵ und dass somit alle Menschen Laien-Ethnolog*innen sind, die (immer) vergleichen, (immer) bewerten und (manchmal) verstehen wollen, dann ist die Vorstellung, bei dieser Tätigkeit handele es sich um eine nur im ‚Westen‘ nachweisbare Tätigkeit schwer nachvollziehbar. Auch die Bemerkung, dass dieser Diskurs ein ‚westlicher‘ Diskurs bleibe, auch wenn ‚nichtwestliche‘ Akteure daran teilnähmen, offenbart die Problematik derartiger Generalisierungen. Die Verwendung des Begriffs *halbie* für Menschen, die die Erfahrung einer bi- oder polykulturellen Sozialisation gemacht haben, evoziert gerade jene Vorstellung von Kulturen als geschlossenen Ganzheiten, gegen die sich Abu-Lughods Artikel eigentlich richtet. Auch Kirin Narayan kritisiert diesen Begriff, könne er doch nicht den verschiedenen Anknüpfungspunkten gerecht werden, durch die sich Identitäten konstituieren.³⁶

Im Kern stehen also die Fragen nach dem Verhältnis von Identität (Ähnlichkeit) und Differenz (Unähnlichkeit) und wie es möglich ist, zu einer angemessenen und nachvollziehbaren Darstellung des Verhältnisses zwischen diesen beiden Polen zu gelangen. Die Frage danach, wie die Untersuchungseinheiten konzipiert werden können, zeigt auf, dass die Vorstellung, es existierten keinerlei Möglichkeiten, kulturelle Felder gegeneinander abzugrenzen, ebenso problematisch ist wie die Vorstellung, man könne sie gegeneinander abgrenzen. Qua einer *reductio ad absurdum* wird deutlich, dass, wenn diese beiden Positionen (die beispielsweise Lowie und Murdock natürlich nicht in dieser extremen Form vertraten) bis zu ihrem logischen Extrem zugespitzt werden, entweder alle Differenzen oder alle Gemeinsamkeiten verschwinden – beide

34 Lila Abu-Lughod: Writing Against Culture. In: Richard Fox (Hrsg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press 1991, S. 137–162, hier S. 159.

35 Friedrich H. Tenbruck: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab? In: Joachim Matthes (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen*, S. 13–36.

36 Kirin Narayan: How Native is a "Native" Anthropologist? In: *American Anthropologist* 95,3 (1997), S. 671–86.

Extreme also zu absurden Repräsentationen führen, die in einem unauflösbaren Widerspruch zur Erfahrung³⁷ stehen. J. A. Barnes analysiert die Debatte zwischen Lowie (der Malinowski vorwarf, ein ‚geschlossenes‘ Modell von Kultur vertreten zu haben) und Murdock (der aufgrund seines kulturvergleichenden Ansatzes Untersuchungseinheiten definieren musste, ohne die ein Vergleich nicht möglich wäre) bezüglich dieser Frage und versucht, einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen aufzuzeigen:

A physical analogy may help to make clear my notion of culture. A culture is similar to a horizon. A man standing at a given point on the earth's surface sees a horizon, and can describe what he sees in terms of distance, colour, shape, and other characteristics. If necessary the description can be reduced to coded attributes associated with several characteristics. The attributes of the horizon may change with the time of day, the seasons of year, the erection and the destruction of buildings, the changes of the 'horizon associated with a given point' may be cyclical or progressive. As our observer moves from one point to another, the horizon he sees may change slowly or quickly, gradually or abruptly. We can generalize and even make quantitative statements about the horizons seen from points in a given area during periods of time, but it is quite meaningless to ask how many horizons there are.³⁸

Dieses Bild Barnes zeigt sehr deutlich die Komplexität der Wirklichkeit auf – kulturelle Felder sind komplexe Verschachtelungen kontinuierlicher und zugleich diskreter Übergänge zwischen Äquivalenzen und Differenzen. Vertrautheit und Unvertrautheit – und damit auch die Bestimmung von Äquivalenzen und Differenzen – sind relationale Begriffe. Abschließend sei Asmarom Legesse zitiert, der das Problem der doppelten Hermeneutik für alle Wissenschaftler*innen in Bezug auf die Navigation von Differenzen beschreibt – die der Differenz zwischen dem Gegenstand und der Theorie auf der einen und den verschiedenen konkurrierenden Theorien auf der anderen Seite:

The three schools of anthropological thought are held together by a healthy and enduring feuding relationship. They confront the young scholar who is embarking on an anthropological career with a bewildering array of evaluative epithets each designed to guide him toward the "correct" view of human society. If the novice

37 Natürlich lässt sich auch die Prämisse anzweifeln, dass die Erfahrung von Differenz oder Gemeinsamkeit als Gradmesser der Wirklichkeit geeignet ist.

38 John A. Barnes: *Three Styles in the Study of Kinship*. London: Tavistock 1971, S.90.

carries out a purely structuralist interpretation of society, the other camps will criticize him for being “tidy-minded, unreal, trivial.” If he explores the ambiguities of social life, the structuralist will accuse him of projecting onto the social system the confusion that exists in his own mind, and the behavioral anthropologist will criticize him of being “mystical” or “particularistic.” If he then loses trust in his capacity to gain an objective understanding of society and restricts his domain to observation and quantification, he will be accused by the other schools of “dust-bowl empiricism” of missing the very qualities of structure and paradox that make man what he is and distinguish him from other species of animals. Whichever way he turns, he is in trouble.³⁹

Einheit und Differenz in einem Modell zu erfassen, ist das konstitutive Paradigma der Anthropologie. Dabei erfordert diese Aufgabe ein stetiges Navigieren zwischen Skylla und Charybdis, zwischen den Gefahren des ‚othering‘ und der ‚Nostrifizierung‘. Ohne eine geteilte Basis zwischen allen Menschen und kulturellen Feldern wäre allerdings jedes Verstehen nur Illusion und Hermeneutik eine Täuschung – sowohl intra- als auch interkulturell. Ohne ein Verständnis dafür, dass dieses Summum Bonum nicht das Gegenteil von Pluralität ist, sondern, dass diese Pluralität aus ihm hervorgeht, wäre Hermeneutik überflüssig.

39 Barnes: *Three Styles in the Study of Kinship*, S. 242.

Diese Publikation wurde unterstützt vom DFG-geförderten Exzellenzcluster
„Die Herausbildung normativer Ordnungen“
an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

DFG

NORMATIVE ORDERS

Exzellenzcluster an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Bibliografische Information 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.

© 2020 Neofelis Verlag GmbH, Berlin
www.neofelis-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara
Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (fs / vf)
Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden
Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.
ISBN (Print): 978-3-95808-219-9
ISBN (PDF): 978-3-95808-270-0