

Carlo Severi

OBJEKTE ALS PERSONEN

Eine Anthropologie des Zusammenspiels
von Sehen und Glauben

Objekte als Personen

ethno|graphien

herausgegeben von Thomas G. Kirsch, Michael Neumann,
Dorothea E. Schulz und Marcus Twellmann

Carlo Severi

OBJEKTE ALS PERSONEN

Eine Anthropologie des Zusammenspiels von
Sehen und Glauben

Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek

Konstanz University Press

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz »Kulturelle Grundlagen von Integration«.

Die französische Ausgabe erschien unter dem Titel *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*. © Éditions Rue d'Ulm/ Presses de l'École normale supérieure, Paris 2017 pour l'édition originale française. Die ausführliche »Einleitung« wurde in Absprache mit dem Autor aus der in Chicago bei HAU Books 2018 erschienenen Ausgabe übernommen. Sie wurde für das vorliegende Buch aus dem Englischen übersetzt, enthält aber auch Passagen aus der kürzeren »Introduction« der französischen Originalausgabe.

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.

© Konstanz University Press 2019
www.k-up.de | www.wallstein-verlag.de
Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wallstein Verlag GmbH

Vom Verlag gesetzt aus der Chaparral Pro
Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz
ISBN (Print) 978-3-8353-9091-1
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-9728-6

Für Gabriella, Matteo und Cosimo, meine Reisegefährten

* Guido Cavalcanti, *Sämtliche Gedichte/Tutte le rime*, ital.-dt., übertragen und hg. von Tobias Eisermann und Wolfdietrich Kopelke, Tübingen: Narr 1991, S. 45.

*I'vo come colui ch'è fuor di vita,
che pare, a chi lo sguarda, ch'omo sia
fatto di rame, di pietra o di legno,*

*che si conduca sol per maestria
e porti ne lo core una ferita
che sia, com'egli è morto, aperto segno.*

Es ist, als sei mein Leben schon verzehrt;
So geh ich hin, und wer mich sieht, muß denken:
der ist aus Kupfer, Holz, aus Stein gemacht,

den zauberhafte Kräfte nur noch lenken.
Die Wunde, die in seinem Herzen schwärt,
zeigt an: der Tod hat ihn in seiner Macht.

(Guido Cavalcanti, Rime, VIII)*

Inhalt

Vorbemerkung 13

Einleitung

Lebendige Objekte und die Anthropologie des Denkens 17

Kükais Vision 24

Ebenen der Kognition 34

Anthropologie und Pragmatik 37

Ethnographie und Denken 40

1 Primitivistische Einfühlung

Intensivierung des Bildes und Entschlüsselung des Raumes 45

Was bei der Anleihe auf dem Spiel steht 56

Carl Einstein, oder: Fixierte Ekstase 62

Primitivismus ohne Anleihen, oder: Imaginäre Filiation 67

Ikonographie und Spiel 77

2 Die Welt der Gedächtniskünste 83

Eine Methodenübung 83

Indianische Gedächtniskünste: Ein Beispiel 93

Piktographie und Gedächtnis: Ein Modell 101

Tier-Eponyme: Visuelles Wissen der Nordwestküstenindianer 108

Piktographien und *quipus*-Schnüre 116

3 Autoritäten ohne Autor

Formen von Autorität in mündlichen Traditionen 125

Evidenzen, Pragmatik und Artefakte 127

Das *mvvet* der Fang: Sänger, Gesang und Harfe 130

Westafrikanische Nagelfiguren (*nkisi*): Neu bedacht 138

Komplexe Artefakte 147

4 Wort und Stimme verleihen, oder: Wie die Bilder sprechen 151

Rituelle Worte und Bilder 152

Hier-Jetzt-Ich: Das zeigende Bild und das handelnde Wort 161

Kolosoi und *kuroi*, oder: Die Pragmatik der Bilder 169

5 Patroklos sein: Begräbnisrituale und Leichenspiele

in der *Ilias* 185

Durch den Text zum Bild: Identifikation, Hierarchie, Präfiguration 195

Leichenspiele als Quasi-Rituale: Patroklos sein 202

Überlegungen zu den Begräbnisritualen bei den Wari 206

Objekte-als-Personen und ihre Welt 213

6 Anthropologie der abstrakten Kunst

Analyseprinzipien und Einsätze des Bildes bei Claude Lévi-Strauss 217

Claude Lévi-Strauss und die Anthropologie der Kunst 218

Analyseprinzipien: ein Beispiel von Kandinsky 226

Visuelle Strategien in der abstrakten Kunst 232

7 Der chimärische Raum

Wahrnehmung und Projektion in Blickakten 243

Das Sichtbare und das Unsichtbare in Kunstwerken 246

Perzeption und Projektion im Blick des Betrachters 249

Symbolismus und Übergangsraum 257

Visuelle Ambiguität und Chimärisches Bild 263

Die Ikonographie der *Wayana* und *Yekwana*: Chimären am Amazonas 272

8 Ein Schein von Leben

Epistemologie der Perspektive im Abendland 289

»Leben« – Kosmologisches Prinzip und Prinzip der Kunst 295

Eine Wissenschaft der Beschreibung: *imitare* und *ritrarre* 300

Wahrheitsmodelle 307

Dichtung ohne Worte oder Blinde Malerei? 309

Das kontrafaktische Bild 322

Neue Meditationen über ein Steckenpferd 330

Perspektive und Bildanthropologie: Erste Punkte 335

Von der Präsenz zum Blickakt 337

Zeugen-Figur und *Capriccio* 350

Schluss: Unwiderlegbare Hypothesen 359

Dank 373

Anmerkungen 375

Bibliographie 415



»Doña Sebastiana«, rituelle Darstellung des Todes in
den ländlichen spanischsprachigen Gemeinschaften
in New Mexico (20. Jhd.)

Vorbemerkung

Eine Puppe, ganz in Schwarz gekleidet, schießt einen Pfeil auf einen jungen Mann ab. *Das Prinzip der Chimäre* schließt mit diesem Bild (vgl. Abb. links). Wir versuchten damals die Art von Gedächtnis zu verstehen, deren Spur diese merkwürdige Darstellung bildet, im Rahmen einer Gesellschaft europäischen Ursprungs, die in New Mexico und Arizona ansässig wurde und sich seit Jahrhunderten im Konflikt mit ihren indianischen Nachbarn befindet. Wir sahen darin eine spezifische Weise, Vergessen und Erinnern miteinander zu kombinieren und den Konflikt mit Hilfe eines Paradoxons figurativ darzustellen. Mit ihrem indianischen Pfeil, der sich in eine Todesdarstellung europäischen Ursprungs einfügt, schien Doña Sebastiana zwei antagonistische Kulturen in ein und demselben Wesen zu vereinen. Wir hatten daraus den Schluss gezogen, dass sich zwischen Kulturen mit radikal unterschiedlichen Werten Gegensatz und Ansteckung keineswegs ausschließen.

Dieses Bild beschränkte sich jedoch nicht nur darauf, gegensätzliche kulturelle Werte zu transportieren. Indem sie ihren Pfeil abschoss, vollzog Doña Sebastiana eine Handlung. Sie zeigte sich in einem rituellen Raum *lebendig*. Welche Realität, welche Praxis des Denkens, was für eine *Welt* liegt diesem handelnden Bild zugrunde? Es verwies zweifellos auf die Praxis eines Gedächtnisses. Beruhte es aber *nur* auf einem Gedächtnis? Offenkundig implizierte es auch die Etablierung eines Glaubens, einer anderen Realitätsebene, deren Kohärenz und Wirksamkeit es zu erkunden gilt. Gedächtnis und Handlungsmacht standen in der Geste der Doña Sebastiana in einem Verhältnis von Form und Grund. So wurde es, vom damals eingenommenen Standpunkt aus, nunmehr möglich, die Analyse auf zwei unterschiedliche Ebenen zu fokussieren. Die eine erlaubte es, mit einem gewissen Fernblick die Gesamtheit der Prozesse zu erfassen, die zur Etablierung einer Tradition führen. Die andere verpflichtete dazu, gewissermaßen in Nabsicht in den Raum des Handelns (und also des Glaubens) vorzudringen, um dessen innere Dynamik zu erkunden.

Die Geste der Doña Sebastiana verwies sicherlich auch auf ein Problem allgemeiner Art und ließ sich nur im Rückgriff auf die vergleichende Anthropologie untersuchen. Unter welchen Bedingungen vermag ein unbelebtes Objekt im Raum des sozialen Gedächtnisses einen Pfeil abzuschließen oder sogar – wir werden es sehen – Rache an einem Feind zu üben, das Wort zu ergreifen oder einen Blick zu erwidern? Welche Art von Denken belebt dann das Objekt und macht es sowohl lebendig als auch erinnerungswürdig?

Der vorliegende Band versucht nun einige – partielle und vorläufige – Antworten auf diese Fragen zu formulieren. Sie ließen sich nur auf einem langen Weg der Analyse entwickeln, der uns dazu geführt hat, in der abendländischen Kunst wie auch im Rahmen anderer Existenzformen des lebendigen Artefakts Schritt für Schritt und Fall für Fall einen wesentlichen Aspekt des sozialen Gedächtnisses zu untersuchen: das Zusammenspiel von Sehen und Glauben [*la croyance visuelle*].

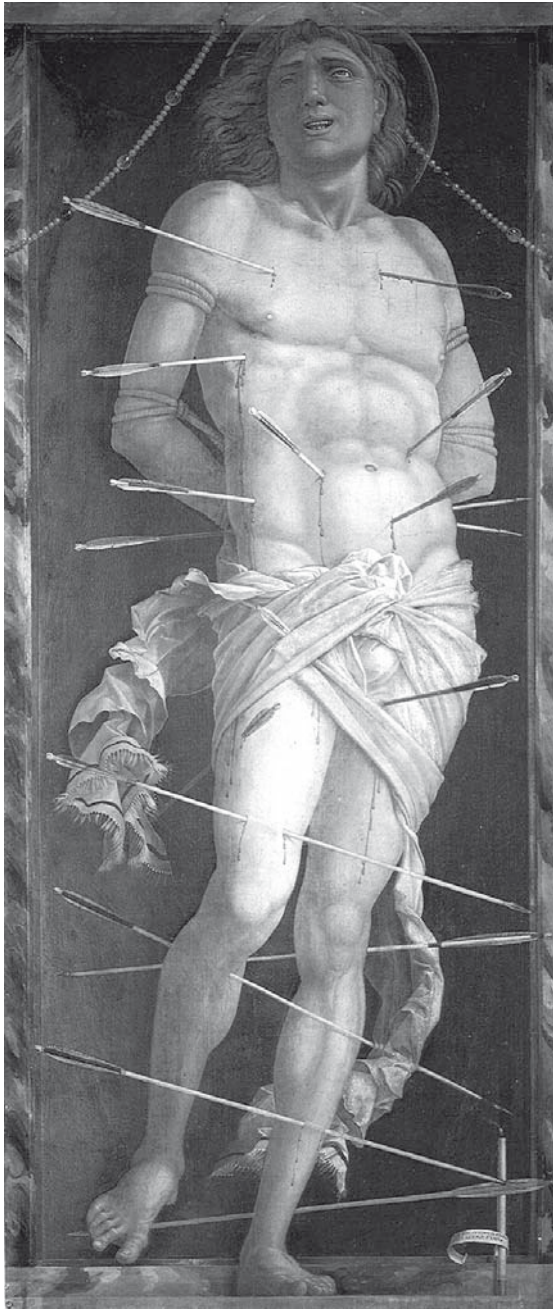


Abb.: Andrea Mantegna, *Martyrium des Heiligen Sebastian* (1490), Venedig, Ca' d'Oro

Einleitung

Lebendige Objekte und die Anthropologie des Denkens

Als wir in Berlin waren, ging Kafka oft in den Steglitzer Park. Ich begleitete ihn manchmal. Eines Tages trafen wir ein kleines Mädchen, das weinte und ganz verzweifelt zu sein schien. Wir sprachen mit dem Mädchen. Kafka fragte es nach seinem Kummer, und wir erfuhren, daß es seine Puppe verloren hatte. Sofort erfindet er eine plausible Geschichte, um dieses Verschwinden zu erklären: »Deine Puppe macht nur gerade eine Reise, ich weiß es, sie hat mir einen Brief geschickt.« Das kleine Mädchen ist etwas mißtrauisch: »Hast du ihn bei dir?« »Nein, ich habe ihn zu Haus liegen lassen, aber ich werde ihn dir morgen mitbringen.« Das neugierig gewordene Mädchen hatte seinen Kummer schon halb vergessen, und Franz kehrte sofort nach Hause zurück, um den Brief zu schreiben.

Er machte sich mit all dem Ernst an die Arbeit, als handelte es sich darum, ein Werk zu schaffen. Er war in demselben gespannten Zustand, in dem er sich immer befand, sobald er an seinem Schreibtisch saß, ob er nun einen Brief oder eine Postkarte schrieb. [...]

Das Spiel dauerte mindestens drei Wochen. Franz hatte eine furchtbare Angst bei dem Gedanken, wie er es zu Ende führen sollte. Denn dieses Ende mußte ein richtiges Ende sein, das heißt, es mußte der Ordnung ermöglichen, die durch den Verlust des Spielzeugs heraufbeschworene Unordnung abzulösen. Er suchte lange und entschied sich endlich dafür, die Puppe heiraten zu lassen. Er beschrieb zunächst den jungen Mann, die Verlobungsfeier, die Hochzeitsvorbereitungen, dann in allen Einzelheiten das Haus der Jungverheirateten: »Du wirst einsehen, daß wir in Zukunft auf ein Wiedersehen verzichten müssen.«¹

Diese Geschichte, die uns von Dora Diamant erzählt wird, der letzten Gefährtin Franz Kafkas, bezeichnet auf exemplarische Weise eine spezifische Art von Präsenz oder Gegenwärtigkeit des Objekts, die vielleicht universell ist: Ein Artefakt, das sich in eine Person verwandelt. Einmal verloren, hört die Puppe auf, unbelebt zu sein und wird zu einem jungen Mädchen. Sie nimmt Leben an: Sie spricht, sie weint, sie tröstet, sie schreibt Briefe. Was Dora Diamant als instinktiven Impuls Kafkas beschrieb, entwickelt eine unmittelbare Faszinationskraft: In dieser Reihe von Briefen (die leider höchstwahrscheinlich verloren sind) bedient er sich der Literatur (oder eher des Akts des Schreibens selbst) zweifellos als einer Magie. Eine Art und Weise, in die innere Welt dieses kleinen Mädchens einzutreten, um ihre Gedanken sich entwickeln zu lassen und es dadurch der »Ordnung

[zu] ermöglichen, die durch den Verlust des Spielzeugs heraufbeschworene Unordnung abzulösen«.

Von welcher Realität, von welchem Denkakt sprechen wir aber, wenn wir dieser Puppe zuschreiben, im Steglitzer Park einem jungen Mann zu begegnen, mit ihm eine lange Reise zu machen, Verlobung zu feiern und klug eine glückliche Ehe mit ihm einzugehen? Unter welchen Bedingungen kann ein in den Augen aller Protagonisten dieser Geschichte (Erzähler, kleines Mädchen, Zeugin) offensichtlich unbelebtes Objekt denken, sich etwas vorstellen oder das Wort ergreifen? Der erste Schritt zum Verständnis des Wesens dieser einzigartigen Denkform bestünde zweifellos darin, darüber nachzudenken, welche Auswirkungen das Erzählen auf den Raum und die Zeit hat. Dank der Erzählung, die die Briefe von Franz nach und nach entfalten, ersteht ein gemeinsam geteilter Denkraum. Innerhalb dieses Raums (der für die einen wie für die anderen sozusagen *mit offenen Augen* konstruiert wird – niemand träumt in dieser Situation) etabliert sich eine komplexe Beziehung zwischen dem Erzähler, dem kleinen Mädchen, der Puppe und Dora, die die Zeugin von all dem ist.

Die erste Auswirkung ist klar: Dank dieser neuen Beziehung *verschwindet* die verlorene Puppe *nicht*. Ihre Abwesenheit ist keine plötzliche, jeglicher Erklärung entbehrende Flucht mehr. Durch ihre Briefe, die Kafka dem kleinen Mädchen täglich vorliest, bleibt die Puppe gegenwärtig. Sie bleibt über die ganze Zeit hinweg, die diese Geschichte andauert, bei dem Kind. Mittels Kafkas Stimme liefert die Puppe Erklärungen, gibt Ratschläge, bringt ihre Wünsche zum Ausdruck, teilt ihre Gedanken mit und verspricht, weitere Briefe zu schreiben. Auf diese Weise wird das kleine Mädchen mit ihr eine Übereinkunft treffen und sich weniger schmerzvoll von ihr trennen können. Das Objekt ist also im Verlauf einer bestimmten Zeit und innerhalb eines bestimmten Raums zu einer Person geworden. Wie soll man diesen Raum und diese Zeit beschreiben, wie das *Ich* des Erzählenden auffassen, wie das des Kindes (das mit dem Objekt derart verbunden und ihm so nahe ist), und schließlich das der verschwundenen Puppe, die wiederkehrt, um – durch Kafka – ihre eigene Geschichte zu erzählen?

Der vorliegende Band versucht in Fortsetzung der in *Das Prinzip der Chimäre*² präsentierten Untersuchungen eine Antwort auf diese Fragen zu geben. Kafkas Geschichte erlaubt uns besser als jedes andere Beispiel, in zahlreichen menschlichen Gesellschaften genau jenen Anthropomorphismus des Objekts in den Blick zu nehmen, der den Raum des geteilten Wissens (und also des sozialen Gedächtnisses) beherrscht. Die spezifische Art von Gegenwärtigkeit des Objekts, die aus der erwähnten Geschichte so deutlich hervorgeht, bildet insbesondere den Kern des rituellen Handelns.

Man kann sogar behaupten, dass sie dessen Denkraum konstituiert – wie für die Puppe in der Geschichte Kafkas.

In zahlreichen sozialen Kontexten verschiedener Kulturen schreiben Menschen unbelebten Objekten den Status von Lebewesen zu. In Situationen wie dem Spiel oder einem Ritual können Objekte mit einer Reihe von Eigenschaften versehen werden, die für den Menschen charakteristisch sind, wie Wahrnehmen, Denken, Handeln oder Sprechen. Puppen und Ritualstatuetten hören auf, nur diejenigen zu sein, die *angesprochen werden*, und beginnen, *uns anzusprechen*. Wir sehen Leben in ihnen. Welche Art von Denken belebt das Objekt in diesen Situationen und macht es sowohl lebendig als auch erinnerungswürdig? Im vorliegenden Band versuchen wir, einige – partielle und vorläufige – Antworten auf diese Frage zu formulieren, indem wir eine Reihe ethnologischer Fälle analysieren, von Masken und Ritualstatuetten nicht-abendländischer Traditionen bis hin zu Gemälden und Skulpturen der abendländisch-westlichen Tradition. Diese Aufgabe muss jedoch wie jedes anthropologische Unterfangen auf mehr als empirische Analysen gegründet werden; sie erfordert eine neue Herangehensweise an die Frage der anthropologischen Erkundung des Denkens. Unsere Untersuchungen bezüglich der Art von Leben, das unbelebtem Seinem mental zugeschrieben werden kann, sind darauf angelegt, als ein initiierendes Experiment auf diesem Gebiet zu dienen. In dieser Einleitung werde ich das Argument dieses Buches sowie in eher allgemeinen Worten die theoretische Strategie skizzieren, die ich gewählt habe, um das Argument zu entwickeln. Zunächst gilt es jedoch dem Werk Alfred Gells seinen wohlverdienten Tribut zu zollen.

In *Art and Agency* (1998) hat Alfred Gell³ festgestellt, dass die Artefakte in den Museen, die wir mit dem Label »Kunst« versehen, nicht nur Beispielfälle eines universellen, der künstlerischen Kreativität zugrundeliegenden Triebs sind. Neben der Tatsache, dass sie die Produkte der spezifischen Gesellschaften sind, in denen sie konzipiert wurden, wurden viele dieser Objekte ursprünglich als lebendige Wesen behandelt, insbesondere innerhalb von Sequenzen rituellen Handelns. Durch einen Prozess, den Gell als »Abduktion« von Subjektivität bezeichnet, werden diese Objekte mit einer ihnen eigenen *agency* oder »Handlungsmacht« versehen.⁴ So werden sie zu Mitteln, durch die spezifische Netzwerke von Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Ob es darum geht, ein Opfer darzubringen, einen symbolischen Raum zu markieren oder einen Übergangsritus korrekt zu vollziehen, »lebendige« Artefakte spielen dabei eine entscheidende Rolle.

Gells Herangehensweise war überaus einflussreich, und sein Werk ist für

die Anthropologie der Kunst immer noch von unschätzbarem Wert. Zwanzig Jahre nach Erscheinen seines Buchs können wir jedoch einen frischen Blick auf seine Argumentation werfen und ein paar neue Fragen stellen. Ich möchte hier vor allem zwei Punkte anführen. Der erste betrifft die Beziehung zwischen Handlungsmacht und Ästhetik. In diesem Zusammenhang hat Gell folgende berühmte These formuliert: »Die Anthropologie der Kunst kann nicht in der Untersuchung der ästhetischen Prinzipien dieser oder jener Kultur bestehen, sondern muss untersuchen, wie ästhetische Prinzipien (oder etwas ihnen Ähnliches) im Zuge der sozialen Interaktion mobilisiert werden.«⁵ Für ihn stellt »eine rein kulturelle, ästhetische, »wertschätzende« Herangehensweise an Kunstobjekte eine anthropologische Sackgasse«⁶ dar. Wenn die Anthropologie der Kunst weiterverfolgt werden soll, muss sie eine Strategie entwickeln, die es anderen Zweigen der Sozialanthropologie gleichtut, indem sie zu einer »Theorie der sozialen Beziehungen und nichts sonst« wird.⁷

Gells Vorschlag erwies sich als ebenso erfolgreich wie produktiv. Wir können jedoch einwenden, dass die Frage der Ästhetik durch den Vorschlag, sie schlicht und einfach zu ignorieren, keineswegs vollständig gelöst ist. Selbst wenn wir zugeben, dass eine rein ästhetische Wertschätzung in der Tat kaum dabei helfen würde, das Leben von Ritualobjekten in melanesischen oder indianischen Kulturen zu verstehen, bleibt in Gells Buch gleichwohl unerforscht, welchen Einfluss abendländisch-westliche Konzeptionen der Kunst, und des modernen Primitivismus im Besonderen, immer noch auf unsere Sehweisen haben. Im folgenden 1. Kapitel wird zu zeigen versucht, dass eine kritische Untersuchung des modernen Primitivismus notwendig ist, um unseren Blick von den abendländisch-westlichen Konzeptionen zu befreien und die Analyse von Artefakten in ein neues Licht zu rücken, indem man *sowohl* ihre soziale Wirksamkeit *als auch* die Art der von ihnen mobilisierten Ästhetik betrachtet.

Ein zweiter Punkt betrifft den Kontext und das Netzwerk der sozialen Beziehungen, in denen einem Artefakt Handlungsmacht zugeschrieben werden kann. Gell bezieht sich auf eine Art »spontanen Anthropomorphismus«, dessen Erfahrung wir im Alltagsleben ständig machen. Sein Lieblingsbeispiel ist sein alter Toyota, ein »zuverlässiges und aufmerksames« Objekt, das »nicht nur die Persönlichkeit des Besitzers widerspiegelt; es besitzt eine Persönlichkeit als Auto«.⁸ Er bemerkt, wie normal es für uns ist, Objekte anzusprechen, als wären sie Menschen, wobei wir auf einer bestimmten Ebene fast erwarten, dass sie antworten, selbst wenn wir es logisch betrachtet natürlich besser wissen. Diese Art von alltäglicher Erfahrung brachte Gell dazu, eine Theorie darüber zu entwickeln, auf

welche Weise Dingen Handlungsmacht und Subjektivität zugeschrieben wird. Er behauptet, dass Artefakte eben deshalb zu einem Teil unserer sozialen Existenz werden, weil wir sie so leicht als menschlich [*as human*] behandeln. Gell schreibt: Weil der Anthropomorphismus »eine Form von ›Animismus‹ ist, die ich aktuell und für gewöhnlich praktiziere, gibt es gute Gründe, ihn als eine Schablone zu betrachten, um Formen des Animismus zu imaginieren, die ich nicht teile, wie etwa die Verehrung von Idolen.«⁹ Als eine Konsequenz daraus neigt seine Theorie dazu, die Gegenwärtigkeit [*presence*] eines »belebten Seienden« begrifflich als Ergebnis einer direkten Ersetzung [*replacement*] zu fassen: Ein bestimmtes Objekt entspricht einer bestimmten Person und umgekehrt. In dieser Sichtweise besteht zum Beispiel zwischen dem Zelebranten eines Rituals und dem Objekt, das seine Funktionen übernimmt, eine Beziehung absoluter Äquivalenz. Beide besitzen exakt denselben Wert und dieselbe Bedeutung. In der Ritualhandlung (und in der von ihr generierten Wahrheits-Welt) scheint das Objekt gleichsam als Schatten oder Spiegelbild des menschlichen Wesens zu handeln, an dessen Stelle es tritt.

Diese Art von Anthropomorphismus ist im Alltagsleben zugegebenermaßen überaus geläufig. Sie ist aber auch höchst instabil. Es handelt sich dabei insofern um eine *fragile* Geisteshaltung, als sie ständiger kritischer Hinterfragung unterliegt. Darüber hinaus besitzt der Anthropomorphismus nicht immer und unveränderlich die diffuse, alltägliche und relativ oberflächliche Form, in der Gell ihn diskutiert. In anderen Situationen nehmen unsere Beziehungen zu Artefakten stabilere Formen an. Das gilt insbesondere für das rituelle Handeln: Die schrittweise Herstellung eines Wahrheitsregimes, das sich von dem in unserer Alltagsexistenz befolgten unterscheidet, schafft einen Kontext, in dem unser anthropomorphes Denken kristallisiert und dauerhafte Weisen von Glauben entstehen lässt. Ermöglicht uns der Anthropomorphismusbegriff, die komplexen, stabilen und kontraintuitiven Identitäten in Betracht zu ziehen, die in Kontexten wie dem rituellen Handeln oder dem Spiel von unbelebten Objekten verkörpert werden? Um diese Fälle zu verstehen – und die Art von »Aussetzen der Ungläubigkeit«,¹⁰ die sie implizieren –, müssen wir die mentalen Operationen, die dieser ausgefeilten Form von Anthropomorphismus zugrundeliegen, näher betrachten. Meine Hypothese lautet: In solchen Situationen ist die Beziehung, die das Objekt zu der oder dem von ihm repräsentierten Person oder »übernatürlichen Wesen« unterhält, keine duale Beziehung mehr. In einem rituellen Kontext wird das Objekt komplexer als ein Spiegelbild oder ein »Double«. Es ähnelt insofern eher einem Kristall, als schrittweise eine plurale Identität entsteht, die sich aus Fragmenten unterschiedlicher Identitäten

zusammensetzt. Die im vorliegenden Band versammelten Untersuchungen wollen zeigen, dass diese komplexe Beziehungsstruktur erklären kann, wie mit einem lebendigen Artefakt eine stabile Weise des Glaubens verbunden sein kann. Hier soll gezeigt werden, dass, wenn wir die Komplexität der zwischen Objekten und Personen geknüpften Glaubens-Bande entschlüsseln, ebendiese Idee eines »lebendigen Objekts« in einem völlig anderen Licht erscheint.

Die Geschichte mit Kafka und der Puppe bietet ein glänzendes Beispiel für diese Komplexität: Was repräsentiert die Puppe? Wessen Bild ist sie? Folgt man Kafkas Spiel, wird einem nach und nach klar, dass die Puppe über eine wechselnde Identität verfügt, die ebenso plural wie provisorisch ist. Während ein Brief auf den anderen kommt, wird sie also Mädchen, enge Freundin, dann Verlobte und künftige Gemahlin eines jungen Prinzen sein. Da ist aber noch mehr, was mit dem Glauben-Machen zu tun hat. Ihre Gegenwärtigkeit wird, natürlich, in jener Welt vorgestellt, von der die Erzählung spricht: lange Reisen in wundervolle ferne Länder, zu fabelhaften Palästen und so fort. Die Erzählung ist jedoch keine bloße Geschichte; sie ist auch eine Handlung. Sie überträgt die Gegenwärtigkeit eines Erzählers, nicht nur die der Personen, von denen er spricht. Jenseits der äußeren Erscheinung ist die Puppe also auch dem Bild und ganz sicher der Stimme des mageren und höchst inspirierten jungen Mannes nahe, der ihre Briefe verliert. Oder der stummen Gegenwart Dora Diamants, die die Erinnerung an diese merkwürdige Begebenheit festgehalten hat.

Wir werden den Versuch unternehmen, diese spezifische Art von Komplexität, die sowohl die Präsenz als auch das Bild eines Objekts betrifft, zu analysieren, indem wir mit dem Instrumentarium der vergleichenden Anthropologie den Denkraum zu identifizieren suchen, der diese Komplexität hervorbringt. Obgleich es dabei auch darum gehen wird, eine anthropologische Theorie des Anthropomorphismus zu erstellen, möchte ich im Folgenden dennoch darüber hinaus gehen. Dass es anthropomorphes Denken gibt, ist in Wirklichkeit keineswegs überraschend. Spuren der Wirksamkeit dieses Denkens lassen sich in unserer Alltagserfahrung überall feststellen, wenngleich sie gerade aufgrund ihrer Banalität auch unbemerkt bleiben können. Ich kann mein Auto anfeuern, wenn es sich auf der Autobahn schwer tut, ein anderes zu überholen. Ich kann einen Aufzug verfluchen, der zwischen zwei Stockwerken steckenbleibt. Ich kann meinen Computer beschwören, mich in einem unpassenden Moment nicht »hängenzulassen«. Unter all diesen Umständen ist es üblich, sich an Objekte zu wenden, als wären sie Personen – der Aufzug wird mich hören können, mein Auto wird in der Lage sein, zu reagieren, und mein Computer, sich als treu zu erweisen.

In all diesen Fällen ist diese Haltung, die eine Weise des Glaubens voraussetzt, aber fragil, vorübergehend und jederzeit widerrufbar.

Es gibt andere Orte, andere Momente oder Situationen, an oder in denen das anthropomorphe Denken eine tiefgreifende Verwandlung erfährt. Zunächst einmal intensiviert es sich. Es wird ernst, bisweilen feierlich, jeglicher Diskussion entzogen. Die Haltung, die dem Artefakt Leben zuschreibt, hört dann auf, widerrufbar und provisorisch zu sein. Der Anthropomorphismus präsentiert sich dann als ein *ernstes Spiel*, dessen Regeln man befolgen oder übertreten kann. Solche Momente lassen an die Welt der Religion denken, sie können jedoch auch auftreten, ohne dass irgendein religiöser Glaube involviert ist, wenn etwa das Bild eines kürzlich verstorbenen Ehemanns eine gewisse Zeit lang für die Witwe »lebendig« und zu einem Gesprächspartner wird.

Für diese Situationen, die wir vor allem in rituellen Kontexten untersuchen werden, hat Ernst Gombrich in seinen *Meditationen über ein Steckenpferd* bemerkenswerte Beispiele geliefert.¹¹ Der Besenstiel, auf dem ein Kind »reiten« kann (ein Handeln, das Gombrich sehr zu Recht mit dem künstlerischen Handeln vergleicht, wir werden noch darauf zurückkommen), ist nur deshalb ein Pferd – ja sogar *das* Pferd, das aus dem Kind einen Ritter und aus seiner Freundin eine mittelalterliche Prinzessin macht –, weil das anthropomorphe Denken dieses rudimentäre Objekt zum Schluss-Term einer Gedankenkette macht. Wie Kafkas Puppe verweist der Besenstiel auf einen komplexen Denkvorgang, den das Bild nur partiell übersetzen kann.

Wir werden den Fokus unserer Analysen diesbezüglich auf Situationen richten, in denen die Etablierung eines Glaubens ein Objekt und eine Person dauerhaft sowie auf komplexe und in gewissem Maße geordnete Weise verbindet. Diese Situationen sind nicht immer »Rituale« im strengen Sinne des Wortes. Es gibt auch andere Situationen, in denen Spiele der Substitution und partiellen Identifikation zwischen Menschen und Objekten, und sogar zwischen Menschen und anderen Menschen, stattfinden können. Wir werden also vorschlagen, solche Situationen als *quasi-rituell* zu bezeichnen. Ohne den üblichen Bedingungen rituellen Handelns zu entsprechen, lassen sich diese Situationen gleichwohl mit Hilfe der Beziehungs-Theorie beschreiben, die Michael Houseman und ich vor zirka zwanzig Jahren formuliert haben.¹² In jenem Buch hatten wir dargelegt, dass ein Ritual stärker durch seine relationale Form als durch seine Bedeutung oder seine Funktion bestimmt wird. Unter »Form« verstanden wir eine spezifische Konfiguration von Beziehungen, die der rituellen Interaktion eine distinktive ontologische Dimension verleiht. Diese Dimension, die wir – mit einem Gregory Bateson entlehnten Ausdruck – als eine »ernste Fiktion«¹³

betrachteten, impliziert mehr als das traditionelle anthropologische Prinzip, wonach die in einem Ritual evozierte Welt gemäß einem symbolischen Register interpretiert werden müsse. Sie impliziert darüber hinaus, dass die Identität der Subjekte einer Ritualhandlung durch Verdichtung dessen definiert wird, was im Alltagsleben als widersprüchliche Beziehungsweisen betrachtet werden würde.

Wie diese Praxis des Denkens auf rituelles Handeln angewendet werden kann, werden wir zum Beispiel in Bezug auf die afrikanischen *nkisi* und die griechischen *kuroi* untersuchen, die uns so in ihrer ganzen Komplexität vor Augen treten (3.–4. Kap.).

Als weiteres Beispiel für besagte Art von *quasi-rituellen* Situationen, die die Verdichtung verschiedener Beziehungsweisen impliziert, werden wir, basierend auf einer Lektüre der *Ilias*, die Leichenspiele bei Homer analysieren (5. Kap.).

Schließlich werden wir noch einen Schritt weiter gehen, indem wir betrachten, wie Beispiele westlich-abendländischer Kunst spezifische Beziehungs-Situationen generieren, in denen Artefakte eine Handlungsmacht und sogar eine spezifische Form von Leben aufweisen (6.–8. Kap.). Diese Herangehensweise an das, was wir »Kunst« nennen, wird, auf experimentelle Weise, die Perspektive des modernen Primitivismus umkehren. Statt überall außerhalb des Abendlands »Kunstwerke« zu sehen, werden wir bestimmte westliche Kunstwerke gemäß ihrer eigenen Logik als Objekte-als-Personen [*objet-persons*]¹⁴ analysieren.

Vor all dem sollte hier aber zunächst kurz die Strategie erläutert werden, die ich gewählt habe, um mein Argument zu entwickeln. Dazu wird als erstes untersucht, inwiefern sich meine Herangehensweise von den beiden Hauptströmungen der gegenwärtigen Anthropologie, die sich mit dem Denken und mit mentalen Operationen beschäftigen, der ontologischen und der kognitiven Methode, unterscheidet. Anschließend wird die Herangehensweise, die in den hier versammelten Analysen entwickelt wird, dargelegt. Den Anfang soll jedoch ein Experiment in ontologischem Denken machen.

Kūkais Vision

An der Wende zum 9. Jahrhundert begegnete ein junger japanischer Gelehrter namens Kūkai (Kobo Daishi, 774–835) einem asketischen buddhistischen Mönch, der ihn in einen esoterischen Text der tantrischen Tradition einführte. Dieser Text behauptete, dass, wenn man das in ihm enthaltene

Mantra in angemessener Weise eine Million Mal rezitiere, »die Bedeutungen von allem Gehörten vollkommen verstanden, im Gedächtnis behalten und nie verloren oder vergessen werden«. ¹⁵ Kūkai glaubte, dass jedes dem Buddha zugeschriebene Wort buchstäblich wahr ist (oder sein müsse). Von diesem Tag an weihte er sich ohne Unterlass dem Rezitieren des Mantras. »Über Berge und durch enge Täler wandelnd« ¹⁶ rezitierte er unaufhörlich das Mantra. Eines Tages hatte er eine Vision. Er bemerkte plötzlich, dass in dem Tal, in dem er gerade rezitierte, die Bäume, die Felsen und die Vögel laut vom Klang seines geflüsterten Mantras widerhallten. Alles, was er wahrnahm, sprach seine eigenen Worte. Diese Erfahrung war nicht nur der Erlangung stärkerer Gedächtnis- oder visionärer Kräfte zu verdanken (die das Mantra ebenfalls versprach). Was Kūkai von der Botschaft, die ihm bei seinem »plötzlichen Erwachen« zuteil wurde, verstand, war, dass

die Natur selbst Schwingung, Laut und Sprache ist. Jede Erscheinung, in der gesamten Natur ist [...] eine Manifestation einer Ursprache, die in der Werkstatt des Alls geprägt wurde. [...] Lange bevor die menschliche Sprache sich entwickelte, war das gesamte Universum [...] ein in dieser Ursprache geschriebener Text. ¹⁷

In seiner Abhandlung *Die Bedeutung von Urlaut und Zeichen sowie ihr Verhältnis zur Wirklichkeit* kommentierte Kūkai später die Bedeutung seiner Vision in eher spekulativen Begriffen:

Wenn (durch einen) in den Körper oder aus ihm heraus (wehenden Lufthauch) auch nur geringe Luftbewegungen entstehen, so nennen wir die dabei immer entstehenden Schwingungen *Laut*. [...] Ein Laut aber ertönt niemals umsonst, sondern bezeichnet immer etwas, weswegen er auch *Zeichen* genannt wird. Eine »Bezeichnung« (ein Name) ruft notwendigerweise das mit ihr (ihm) korrespondierende Objekt in Erscheinung, und das wird dann als die (ihr zugrunde liegende) *Wirklichkeit* bezeichnet. Unter dem Wort *Bedeutung* ist in diesem Traktat also die Definition von Laut, Zeichen und Wirklichkeit (in ihrer speziellen Besonderheit) gemeint. ¹⁸

Kūkai zufolge fallen Sprache und Wirklichkeit also in eins. Um eine bedeutungstragende Aussage zu verstehen, gilt es zu begreifen, dass Wörter tatsächlich als ein akustisches Bild der Welt wirken. Sie repräsentieren nicht die Welt, sie *sind* die Welt.

Wie sollen wir diese Aussage verstehen? Eine Möglichkeit besteht darin, ihren historischen Kontext zu rekonstruieren. Der Buddhismus stellt die

Erfahrung einer Vision häufig als »unbestimmt, spontan, absolut« dar.¹⁹ Zahlreiche Gelehrte haben gezeigt, dass diese Art von Vision mit einer spezifischen diskursiven Praktik verbunden war, einer »Sprechkunst«, die eine lange Initiation erfordert. Zudem wissen wir, dass Kūkai in China den Daoismus studiert hatte, und es wurde bemerkt, dass seine Vision vom »sprechenden Tal« eine Passage aus einem der großen Bücher des Daoismus, dem *Zhuangzi*, widerspiegelt.

Der große Klumpen [...] stößt einen Lebensatem aus, den man Wind nennt. Solange er nicht bläst, geschieht nichts. Hebt er jedoch zu blasen an, dann beginnen Myriaden Löcher zu heulen. Hast du nie sein Seufzen gehört? Die Spalten und Klüfte der aufsteilenden Berge, die Löcher und Hohlräume der riesigen Bäume von hundert Spannen Umfang: Sie sind wie Nasenlöcher, wie Münder, wie Ohren, wie Sockel, wie Becher, wie Mörser, wie die Kuhlen, in denen sich Pfützen und Teiche bilden. Der Wind bläst über sie hinweg du machst das Geräusch von sprudelndem Wasser, von sirrenden Pfeilen, schreiend, keuchend, rufend, weinend, lachend, grollend.²⁰

Kūkai ist somit nicht der einzige, der Sprache und Wirklichkeit gleichsetzt. Was auf den ersten Blick eine spontane Vision in einem verzauberten Tal zu sein scheint, ist in Wirklichkeit ein Bild, das tief in einer besonderen Welt-sicht verwurzelt ist, und zwar einer, die in der chinesischen Philosophie des 5. Jahrhunderts [v. u. Z.] ihren Ursprung hat. Unter diesem Blickwinkel (bisweilen als »lateral« Vergleich bezeichnet, in diesem Fall zwischen China und Japan) können wir sagen, dass Kūkais Vision eine gelehrte Tradition und eine spezifische Denkschule widerspiegelt.

Ein anderer Weg, eine solche Kosmologie einzuschätzen, besteht darin, sie »frontal« mit der abendländisch-westlichen Kosmologie zu vergleichen.²¹ Europäische oder amerikanische Autoren aller Art haben traditionell behauptet, dass aus abendländisch-westlicher Sicht Zeichen den Dingen gegenübergestellt und nicht mit ihnen vermischt werden. Zeichen sind arbiträr, konventionell und in gewisser Weise abstrakt. Sie »ähneln« den Dingen nicht, und sie übermitteln auch nicht ihr akustisches Bild. Darüber hinaus behaupten abendländisch-westliche Kulturen im Gegensatz zu dem, was Kūkai schreibt, dass Klänge vollkommen bedeutungslos sein können. Die Unterscheidung zwischen unbelebter Materie und Sprache verläuft parallel zu einer anderen, entscheidenden Unterscheidung, nämlich der zwischen Subjekt und Objekt. Das abendländisch-westliche Denken wird oft als »dualistisch« bezeichnet. Östliche Lehren hingegen neigen dazu, eine

Art Synthese von Subjekt und Objekt zu postulieren, die im Falle Kūkais von der Vorstellung einer »sprechenden Landschaft« verkörpert wird. Eine solche Vision ist mit einer »religiösen« oder metaphysischen Weltsicht verbunden, wonach die Sprache und der Geist hinter ihr nicht einander entgegengesetzt, sondern eher Teil eines einzigen Wesens sind.

Neuerdings ist es üblich geworden, dem westlichen cartesianischen Dualismus eine östliche monistische Spiritualität entgegenzusetzen. Ist dieser Gegensatz wirklich wohl begründet? Um diese Frage erfüllend zu beantworten, werden wir Kūkais Vision und ihre Verbindungen zum Buddhismus genauer ansehen müssen. Zuvor aber sollten wir uns darüber hinaus fragen, ob das *Bild von uns selbst*, das diese Art von Vergleich impliziert, vom theoretischen oder historischen Standpunkt aus korrekt ist. Unter den Philosophen der abendländischen Antike finden sich zahlreiche nicht-dualistische Denker. Epikur zum Beispiel lehrte, dass beide, die Wirklichkeit wie der menschliche Geist, aus denselben Atomen bestehen. Seine Theorien passen nicht allzu leicht in das Muster der abendländisch-westlichen Gesellschaft, das Philippe Descola als »Naturalismus«²² beschreibt, der zweierlei impliziert, einerseits die Existenz einer Kontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen in Begriffen der physikalischen Materie, aus denen sie bestehen, sowie andererseits eine Diskontinuität zwischen der physikalischen Materie und den geistigen Fähigkeiten, die dem Menschen vorbehalten sind. Epikur erblickte in den Strukturen von beiden, der Materie wie der geistigen Aktivitäten des Menschen, eine Kontinuität und eine gemeinsame Natur. In Lukrez' *De Rerum Natura*,²³ einer der reichsten Quellen, um den Epikureismus zu verstehen, wird von allen zur Natur gehörenden Erscheinungen gesagt, dass sie aus einer unendlichen, aber festen und unsterblichen Menge an »Atomen« bestehen. Denkprozesse, inklusive Schlussfolgern und Imaginieren, unterscheiden sich nicht grundsätzlich von anderen »Natur«Erscheinungen; sie werden nur durch andere Kombinationen von Atomen hervorgebracht. Ja mehr noch: Körper und Geist der Menschen unterscheiden sich nicht vom Körper und Geist der Tiere. Der Tod ist nicht das Ende einer »Seele« oder ihr Übergang in eine andere Welt; er ist schlicht eine Transformation von Atomen, geregelt durch die Gesetze eines Geistes, der allen Geschöpfen gemeinsam ist. Lukrez beschreibt zum Beispiel, wie Pferde wie Menschen fühlen, denken und träumen. Und weil sich die Atome in derselben Weise kombinieren wie die Buchstaben eines Alphabets kombiniert werden, um Wörter zu generieren, ist die menschliche Sprache für Lukrez das beste Modell, um die materielle Struktur des Universums zu verstehen.

Diese Sichtweise einer grundlegenden Kontinuität zwischen »Objekt«

(Materie) und »Subjekt« (Geist) war keineswegs auf den griechischen Materialismus beschränkt. Seit der Wiederentdeckung von Lukrez' *De Rerum Natura* und anderen antiken Texten zog sich der Materialismus der Antike im Abendland durch eine ganze Tradition materialistischen Denkens, von Giordano Bruno (der den bemerkenswerten Satz schrieb: »[...] wenn Er [i. e. Gott] nicht die Natur selbst ist, [so] doch gewiss die Natur der Natur [...]«)²⁴ über Baruch de Spinoza und Denis Diderot bis hin zu heutigen Debatten in den Kognitionswissenschaften. Obwohl das konkurrierende Paradigma des Naturalismus stets über Fürsprecher wie René Descartes verfügte, der zwischen der *res extensa* (der Materie) und der *res cogitans* (dem Geist) unterschied,²⁵ hatte auch die lange Tradition des Materialismus, der davon ausgeht, dass diese beiden Bereiche in eins fallen, starke Befürworter.

Wo ist nun der vermeintlich monolithische »westliche Dualismus«, der so oft einem ebenso monolithischen »östlichen Monismus« entgegengesetzt wird? Ob diese Art von Vergleich nun in einem ausgefeilten oder einem simplen Rahmen stattfindet, sie führt unausweichlich auf einen Holzweg, und zwar aus theoretischen wie aus ethnographischen Gründen. Was die Theorie betrifft, so habe ich andernorts²⁶ dargelegt, dass die Anthropologen für gewöhnlich den Begriff der Ontologie nicht angemessen verstehen. Viele unserer Kollegen²⁷ neigen dazu, jeden Diskurs über die Ursprünge und das Wesen der Welt »Ontologie« zu nennen. Seit Parmenides²⁸ bezog sich der Begriff »Ontologie« jedoch nie auf die diversen materiellen Komponenten des Universums (Feuer, Wasser, Luft usw.) und ihre unterschiedlichen Kombinationsweisen. Das ontologische Argument des Parmenides bezog sich auf »das Sein selbst«. Ziel ist eine Ontologie als Wissenschaft abstrakter Prinzipien – gegründet auf die Analyse von Prädikaten des Seins (wie Notwendigkeit versus Kontingenz, Möglichkeit versus Unmöglichkeit, Aktualität versus Potenzialität usw.) – und nicht als ein Diskurs über die Ursprünge des physikalisch Seienden. Genauso wenig wollte Parmenides die unterschiedlichen, Welt und Universum bevölkernden Seienden klassifizieren. Im Gegenteil: Er wollte eine abstrakte Beziehung zwischen *nous* und *physis* identifizieren und die Bedingungen offenlegen, unter denen Welt und Universum denkbar sind. Daher ist eine Klassifizierung unterschiedlicher Seiender nach Kategorien, die zum Beispiel auf der Unterscheidung belebt/unbelebt, menschlich/tierlich, männlich/weiblich beruhen (und die von Anthropologen oft als »ontologisch« bezeichnet werden) fachtechnisch gesprochen noch kein Beitrag zu einer »Ontologie«. So etwas ist mit »Naturphilosophie ohne Ontologie« besser bezeichnet.

Fachtechnisch betrachtet erscheinen die negativen (oder unbestimmten) Ergebnisse dieser Art von Vergleich als eine Folge der üblichen Kons-

truktionsweise des Begriffs »Ontologie« als ethnographisches Objekt. Das erste Problem dabei ist die ausschließliche Fokussierung auf den Inhalt der »Kosmologie« als Begriff, sowie daneben eine mangelhafte Analyse der Weisen, was wie unter diesen Begriff fällt. Wenn der »Stoff, aus dem eine Kosmologie besteht«, geteiltes Wissen ist, auf welche Weise wird dieses Wissen dann geteilt oder mitgeteilt? Wir können nur dann hoffen, diesen Vorgang zu verstehen, wenn wir eine Perspektive wählen, in der die Analyse der Formen der Wissensvermittlung den Vorrang hat vor einer Analyse des Inhalts. In dieser Hinsicht erscheint Kūkais Vision nicht länger als umgekehrtes Analogon zu einem abstrakten Begriff des »abendländisch-westlichen Naturalismus«. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines rituellen Handelns, das eine bestimmte Form von Inszenierung des Denkens (»Kontemplation«), eine bestimmte Form von typischerweise nicht-propositionalem Sprachgebrauch (»eine bestimmte Folge von Wörtern tausende Male wiederholen«) und eine Übung in Gedächtnistechniken impliziert, die darauf abzielen, eine besondere Form von Subjektivität zu definieren. In dieser Hinsicht ist die Beziehung zwischen diesen Praktiken und der übrigen rituellen Tradition, die Kūkai ebenfalls befolgt (die Meditationstechnik, die auf seine Verwandlung abzielt, »unmittelbar in seinem Körper zum Bodhisattva zu werden«), von großer Relevanz, um seine Vision zu verstehen. In der einzigen weiteren Abhandlung, die wir von Kūkai besitzen, geht es gerade um die Meditation. Mit anderen Worten: Die Art von Variation im Bereich des Denkens, die ich hier zu definieren versuche, zeichnet sich nicht nur durch einen symbolischen Gehalt aus; sie impliziert auch Formen der Inszenierung des Denkens [*enacting thought*], die aus spezifischen Formen des Sprachgebrauchs und des rituellen Handelns hervorgehen. Nur wenn wir diese Bedingungen untersuchen, können wir die vielen verschiedenen Weisen verstehen, in denen »kosmologisches Wissen« geteilt, mitgeteilt und transformiert wird.

Mein dritter Einwand gegen die ontologische Herangehensweise betrifft den Gebrauch des Verbs *sein*. Vom philosophischen Standpunkt aus wurde die Ambiguität dieses Verbs mindestens seit Alfred Ayer kritisiert. Ayer schreibt:

Würden wir daher nur durch das Formale des Zeichens geleitet, müßten wir annehmen, daß das »ist«, das in dem Satz »Er ist der Autor jenes Buches« vorkommt, dasselbe Symbol wäre wie das »ist«, das in dem Satz »Eine Katze ist ein Säugetier« vorkommt. Übertragen²⁹ wir diese Sätze jedoch, dann finden wir, daß der erste äquivalent ist mit »Er, und niemand anders, schrieb dieses Buch«, und der zweite mit »Die Klasse der

Säugetiere enthält die Klasse der Katzen«. Und das zeigt, daß – in diesem Falle – jedes »ist« ein mehrdeutiges Symbol ist, das mit den anderen und mit den mehrdeutigen Symbolen der Existenz, Klassenzugehörigkeit, Identität und des Enthaltenseins nicht verwechselt werden darf, die ebenfalls durch Zeichen der Art »ist« konstituiert werden.³⁰

Diese Art der Ambiguitätserzeugung hat schwerwiegende Folgen für die Analyse der Ethnographie. Wenn wir sie vermeiden wollen, sollten wir anerkennen, dass in menschlichen Gesellschaften Dinge nicht in undifferenzierter Weise »existieren«. Um zu verstehen, wie eine »Ontologie« auf eine spezifische Gesellschaft Anwendung findet, müssen wir die Grammatik des Verbs »sein« von Fall zu Fall rekonstruieren.

Ein besonders beredtes Beispiel dafür findet sich in der anthropologischen Literatur dort, wo Edward E. Evans-Pritchard die Grammatik des Verbs »sein« bei den Nuer diskutiert. Er beginnt mit dem Argument, dass die spezifische Gebrauchsform des Verbs »sein« entscheidend sei, um zu verstehen, was ein Opfer ist:

Wenn eine Gurke die Stelle des Opfers einnimmt, sprechen die Nuer von ihr, als sei sie ein Ochse, und indem sie sich so ausdrücken, gehen sie ein wenig über die einfache Behauptung hinaus, daß die Gurke den Ochsen ersetzt. Gewiß, sie behaupten nicht, daß Gurken Ochsen seien, und wenn sie sich auf diese einzelne Gurke, die gerade geopfert werden soll, wie auf einen Ochsen beziehen, sagen sie nur, daß sie in diesem besonderen Rahmen einem Ochsen vergleichbar ist; und sie handeln dementsprechend, indem sie jeden Ritus der Opferung vollziehen, soweit es möglich ist, genauso wie sie es tun, wenn das Opfer ein Ochse ist. Die Ähnlichkeit liegt im Begriffsbereich, nicht im Wahrnehmungsbereich.³¹

Nach dieser Feststellung in Bezug auf die Existenz begrifflicher Analogien nähert sich Evans-Pritchard dieser Frage auf allgemeinere Weise, indem er verschiedene Formen von Existenz unterscheidet, die der Gebrauch des Verbs »sein« offenbart. Als erstes bemerkt er, dass die Nuer das Verb in einem Sinne wie in »Das Krokodil ist ein Tier, kein Geist« gebrauchen, der nur bedeutet, dass ein solches Reptil als wildes Tier existiert. Die Nuer sind weder in der mystischen, nicht-logischen, »primitiven Mentalität« versunken, die Lucien Lévy-Bruhl³² beschrieb, noch sehen sie überall Geister oder Wesenheiten. Der von Evans-Pritchard erbrachte Beweis ist einfach: Selbst wenn die Nuer sagen »Ein Krokodil ist GEIST«, würden sie beharrlich und standhaft leugnen, dass »ein Geist [...] ein Krokodil [ist]«. ³³ Evans-Pritchard

führt eine subtile Unterscheidung ein zwischen »GEIST sein [*being Spirit*]« und »ein Geist sein [*being a spirit*]«. »GEIST sein« kann bisweilen als bloßer Name einer Naturerscheinung wie der Blitz oder irgendein Naturgeist fungieren, der in einer gewissen »Brechung« »GEIST« impliziert.³⁴ Das »ist« in dieser Aussage ist jedoch »keines der Identität«,³⁵ da GEIST für die Nuer von jeglicher Naturerscheinung ziemlich unabhängig ist. Das eine stabile und generelle Identität bezeichnende »ist« findet sich nicht einmal in der Aussage »X ist ein Geist«: Diese Aussage referiert schlicht auf ein individuelles Wesen, das in bestimmten Fällen die »symbolische« Rolle übernehmen kann, einen spezifischen Geist zu repräsentieren. In anderen Fällen bezieht sich diese Aussage auf eine andere Art von Situation, nämlich auf die totemistische Beziehung zwischen einem »Tiergeist« und den Angehörigen des von ihm bezeichneten Clans. In dieser spezifischen Beziehung, in der ein einzelnes Tier die Rolle eines »Geistes« nur für die Angehörigen eines bestimmten Clans übernehmen kann, kommt der Hinweis, »eine Schlange oder ein Krokodil zu sein«, der Beschreibung einer Persönlichkeit nahe. In keinem dieser Fälle ist das Verb »sein« jedoch ein Instrument zur Anzeige stabiler oder unbedingter Identitäten. Von einem als »ontologisch« zu bezeichnenden Standpunkt aus bedeutet das, dass diese Variationen in der Grammatik des Verbs »sein« die Tatsache widerspiegeln, dass die Nuer GEIST nicht als etwas allgemein und undifferenziert Existierendes betrachten. Evans-Pritchard erklärt das wie folgt:

In der Konzeption von GEIST gibt es Abstufungen von einem reinen losgelösten GEIST bis hin zu einem GEIST, der mit Menschlichem, Tierlichem und unbelebten Objekten verbunden ist, und der, je weiter man die Skala hinabsteigt, desto enger mit dem verbunden ist, womit er assoziiert wird. [...] Wenn Nuer zum Beispiel von irgendetwas sagen: es ist GEIST, müssen wir nicht nur bedenken, was »ist« bedeutet, sondern auch, was »GEIST« bedeutet.³⁶

Dem könnten wir hinzufügen, dass dieser »abgestufte« Charakter auch für das typisch ist, was wir »Materie« oder »Wirklichkeit« nennen. Geist und Materie bilden nicht die Terme eines Gegensatzes; beide existieren nur in Abstufungen. Eine offensichtliche Folge daraus ist, dass die »Existenzmuster« [*patterns of existence*] in der Welt der Nuer nicht für alle Seienden dieselben sind. Nicht-Menschen »existieren« nicht auf dieselbe Weise wie Menschen; Gleiches gilt für Gurken, Ochsen und andere Opfergaben.

An diese Analysen der Ontologie der Nuer schließt Evans-Pritchard seine berühmte Diskussion der Beziehungen zwischen Zwillingen und Vögeln an.

Der Fokus dieser Argumentation liegt auf der Logik der Beziehungen, die dem Gebrauch des Verbs »sein« zugrundeliegt. Wie wir bereits sahen, verbirgt die Form »Subjekt X ›ist‹ Prädikat Y« (z. B. »Zwillinge sind Vögel«, oder »Zwillinge sind ein und dieselbe Person«) die Tatsache, dass diese Beziehung nicht dual ist; sie setzt einen dritten Term voraus, »Gott«, auf den beide bezogen werden. Im Hinblick auf diesen Fall schreibt Evans-Pritchard: »Die Formel drückt keine dyadische Beziehung zwischen Zwillingen und Vögeln aus, sondern eine triadische Beziehung zwischen Zwillingen, Vögeln und Gott. Auf Gott bezogen, besitzen Zwillinge und Vögel einen ähnlichen Charakter.«³⁷

Indem die Nuer in diesen Existenzformen eine fortschreitende Reihe von Prädikaten konstruieren, erstellen sie ein geordnetes Set an Beziehungen zwischen abgestuften Beispielen für »materielle« oder »geistige« Seiende. Die Methode der Beziehungsanalyse anzuwenden (bei der, etwa in Opferhandlungen, Beziehungen Vorrang haben vor der Beschreibung der empirischen Erscheinung der Seienden), ist natürlich ein Weg, um eine reichhaltige, detaillierte Folge von Zwischenschritten zwischen »wirklichen« (materiellen) und »nichtwirklichen« (geistigen) Dingen zu identifizieren. Mit anderen Worten: Die Begriffe Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit³⁸ verschwinden in diesem Kontext keineswegs, da beide präsent sind: Ein Krokodil ist ein wildes Tier, nicht GEIST; ein Geier ist nicht GEIST in dem Sinne, in dem Regen oder ein Erdbeben ›ist‹; ein Zwilling ist kein Vogel, in Begriffen ihrer Erscheinung; und eine Gurke ist kein Ochse, wengleich sie durch Konvention zu einem Ochsen wird. Sie spielen aber unterschiedliche Rollen, entsprechend den unterschiedlichen sprachlichen Formen der Grammatik des Verbs »sein« und der unterschiedlichen Kontexte ihrer Äußerung. Aus diesem Grund sollten wir gar nicht erst festzustellen versuchen, ob sie derselben Art allgemeinen Rationalität unterliegen, sondern vielmehr mit größter Genauigkeit die Grenzen und den Umfang der Begriffswelt erkunden, die in ihnen zum Ausdruck kommt.

Es ist nicht nötig, diese sorgsam abgestufte kontextuelle Interpretation der Wirklichkeit als eine Aussage oder ein Ensemble von Aussagen zu entschlüsseln, die ein Welt-»Bild« konstituieren. Auch Evans-Pritchards Vorschlag, diese Denkweise als das Produkt des poetischen Sinns oder der Wortkunst der Nuer zu betrachten, scheint nicht viel hilfreicher zu sein. An anderer Stelle habe ich zusammen mit William Hanks argumentiert, dass man gar nicht erst nach einer Kategorie suchen sollte, unter die diese Art von Diskurs fallen würde, sondern dass es viel sinnvoller ist, den Prozess der Übertragung [*translation*] zu verfolgen, dem diese »Erfahrung auf einer imaginativen Ebene des Denkens«³⁹ in der Kultur, die sich dieses Diskur-

ses bedient, unablässig unterliegt. In der Sprache von Claude Lévi-Strauss könnte man sagen, dass diese Art der Konzeptualisierung ständig Sinnesdaten in Begriffen anderer Sinnesdaten mobilisiert, ohne die Frage der Rationalität aufzuwerfen (in dem Sinne, den dieser Begriff in der Sprachwissenschaft besitzt). Darüber hinaus könnten wir in diesem Fall, statt in der Möglichkeit der Übertragung eine theoretische Schwierigkeit bei der Definition des Denkens zu sehen (wie es traditionell geschah), im Gegenteil Folgendes tun: Die Ethnographie der Übertragung/Übersetzung [*translation*] als eine Gelegenheit betrachten, die Dynamik der Denkprozesse zu beobachten und ihre Funktionsweise zu untersuchen, wenn sie sich Zwängen anpassen und die Möglichkeiten der in unterschiedlichen Kontexten verwendeten Ausdrucksmittel nutzen.

Abschließend wollen wir unter diesen Gesichtspunkten den Fall der Verneinung betrachten. Wie bereits bemerkt, beschreiben die Ethnologen, wenn sie den Begriff der Ontologie verwenden, oft nur unterschiedliche »Existenzformen«. Der Begriff der »Existenz«, der der Idee der »Ontologie« zugrunde liegt, lässt sich jedoch nicht formulieren, ohne sich auf sein Gegenteil zu beziehen, den Begriff der »Nichtexistenz«. Es ist unvorstellbar, dass sich eine Kultur, wenn sie die »Existenz« von etwas erwähnt, den Unterschied zwischen »existenten« und »nichtexistenten« Beispielen der Wirklichkeit ersparen könnte. Für Aristoteles gibt es nur vier Eigenschaften, die alle Seienden betreffen: Die Existenz eines Seienden kann notwendig oder kontingent, möglich oder unmöglich sein. Es sei jedoch festgehalten, dass diese vier »ontologischen Eigenschaften« vier mögliche Vermittlungen zwischen Seiendem und Nichtseiendem darstellen. Wenn etwas notwendig existiert, kann es nicht nichtexistent sein; wenn etwas auf kontingente Weise existiert, kann es durch Zufall nichtexistent werden. Wenn ein Objekt nur über eine mögliche Existenz verfügt, kann es ebenso (im selben Maße) nichtexistent werden. Sagt man, die Existenz eines Objekts ist unmöglich, behauptet man, es kann nie existieren. Für die Sozialanthropologie ist hierbei entscheidend, dass diese klassischen Beziehungen zwischen Seiendem und Nichtseiendem eine weitere Möglichkeit nicht ausschließen: Situationen, in denen die Beziehung zwischen Seiendem und Nichtseiendem eine paradoxe Form annimmt, in der »Sein« »Nichtsein« impliziert. Anthropologen kennen diese paradoxen Definitionen gut, da sie häufig die Beziehung charakterisieren, die Gesellschaften zu den Toten, zu Geistern oder zu Entitäten wie »sprechenden Bäumen« oder »Furcht oder Traurigkeit ausdrückenden Felsen« herstellen, wie sie in Kükais Vision vorkommen. Um diese imaginären Situationen, in denen die Beziehung zur Realität die Form einer paradoxen Ontologie annimmt (»nur seiend, wenn nichtseiend« oder

»seiend durch Negation der Erscheinungsform von Seiendem«), zu bezeichnen, haben menschliche Gesellschaften eine Reihe spezieller Kommunikationsformen, sowohl verbaler als auch nonverbaler Art, erfunden. Will man verstehen, wie innerhalb ein und derselben Gesellschaft unterschiedliche »Denkformen« koexistieren, kommt es wesentlich darauf an, diese Formen von »ernster Fiktion« (die Beziehungen zu anderen, gewöhnlicheren Wirklichkeitsformen unterhalten) zu untersuchen.

Zum Schluss sei nochmals betont, dass die »ontologische« Perspektive zwei blinde Flecken produziert. Einerseits eine naive (nicht-analytische) Fassung des Begriffs der »Existenz«, und andererseits eine Weigerung, die Existenz einer spezifischen Logik zuzugeben, der die ernste Fiktion als parallele Wirklichkeitsform unterliegt. In beiden Fällen weigert man sich anzuerkennen, dass das Sozialleben aus unterschiedlichen Wirklichkeitsschichten besteht, die unterschiedlichen Logiken gehorchen.

Ebenen der Kognition

Die Weigerung, plurale Analyseperspektiven zur Kenntnis zu nehmen, ist auch für das Gebiet der kognitiven Anthropologie charakteristisch. In diesem Fall besteht das Problem jedoch in der Starrheit des begrifflichen Modells, und nicht in einem Missverstehen des ontologischen Hintergrunds. Forscher im Bereich der kognitiven Anthropologie interessieren sich, wie ich selbst, dafür, auf welche Arten und Weisen mentale Prozesse in einer Gesellschaft Verbreitung finden.⁴⁰ Die Frage, wie sich ihre Herangehensweise mit der von mir hier vertretenen vergleichen lässt, scheint daher nahezuliegen. Zunächst soll dazu definiert werden, welche Art von Kognition ich im Blick habe, um anschließend mancherlei Kritik am Mainstream der Forschungen im Bereich der kognitiven Anthropologie zu formulieren.

Als erstes gilt es anzuerkennen, dass im Sozialleben nicht alle individuellen Fantasien zu geteiltem Wissen werden. So bleiben zum Beispiel Träume, die man für äußerst »kontra-intuitiv« und somit erinnerungswürdig halten könnte, üblicherweise nur kurze Zeit im individuellen Gedächtnis. Zudem lässt sich ihr Repräsentationsgehalt bekanntermaßen schwer mit anderen teilen. Über individuelle Erfahrungen dieser Art weiß die Anthropologie nicht allzu viel zu sagen. Ihr Fokus richtet sich vor allem auf die Erforschung der vielen Weisen, wie Wissen geteilt wird. Vieles an der von Menschen geteilten Kognition besitzt bekanntlich grundlegenden Charakter und unterliegt keiner kulturellen Variation, und zwar einfach deshalb,

weil es von allen Kommunikationsprozessen unabhängig ist. Ein gutes Beispiel dafür ist das, was die Psychologen »naive Physik« nennen.⁴¹ In einem bestimmten Alter erwerben alle Kinder die richtige Erwartungshaltung gegenüber einem Ball, der nach oben geworfen wird.⁴² Sie »denken« instinktiv, dass der Ball wieder herunter kommen wird. Normalerweise bestätigt ihre alltägliche Erfahrung diese Regel. Es ist jedoch bemerkenswert, dass dies unter logischen Gesichtspunkten nicht bedeutet, dass diese Art des Wissens von Wahrheit unabhängig wäre: Sie muss immer noch bestätigt werden, um vollkommen wahr zu werden. So weit wir wissen, ist das auf dieser Art der Kognition beruhende Wissen kulturell invariant. Es wäre nun aber falsch zu glauben, dass diese Ebene für die Erforschung der sozialen Kognition irrelevant sei, wie es auch falsch wäre, wenn man davon ausginge, dass diese Art der Kognition nur eine das Individuum betreffende Form der Kompetenz beschreiben würde. Die Vollzüge sozialer Interaktionen sowie ihre Verbreitung in einer Gesellschaft hängen nur indirekt von dieser grundlegenden Form der Kognition ab, die zur allgemeinen Ausstattung der Gattung Mensch gehören mag, technisch aber nicht als ein soziales Phänomen definiert werden kann. Mag die Erforschung dieser Form der Kognition aus Sicht der allgemeinen Psychologie des Menschen auch ziemlich interessant sein, im Hinblick darauf, wie in einer gegebenen Gesellschaft Wissen verbreitet wird, reicht sie jedoch nicht tief genug. Ich würde daher sagen, dass es falsch wäre, diese Art der Kognition mit anderen Arten kultureller Repräsentationen zu vermischen, die ebenso grundlegend und verbreitet sind, aber in hohem Maße von den Modalitäten der kulturellen Kommunikation abhängen, die von Kultur zu Kultur variieren.

Meiner Ansicht nach verwechselt die kognitive Anthropologie ständig zwei Ebenen miteinander. Das ist einer der Gründe für die Starrheit der Methode und die mageren Ergebnisse, die diesen Bereich heutiger Anthropologie kennzeichnen. In einer kurzen Einleitung wie dieser ist es zweifellos unmöglich, dieser Frage detailliert nachzugehen, doch möchte ich zumindest kurz die von Dan Sperber vorgelegten Analysen⁴³ untersuchen, da sie von vielen anderen Vertretern der kognitiven Anthropologie geteilt werden und immer noch den diesbezüglichen Mainstream widerspiegeln. Sperber hat oft für sich in Anspruch genommen, Urheber zweier einflussreicher und kontroverser Theorien zu sein: die eine betrifft die Identifizierung der Relevanz (d. h. der intentionalen Bedeutung) in einem erweiterten und revidierten Konversations-Modell nach Grice;⁴⁴ die zweite betrifft die Definition der Kultur als Prozess einer »epidemischen« Verbreitung von Repräsentationen. Die natürliche Entwicklung dieser Herangehensweise an die soziale Kognition – die man als Aufgabe ihrer Anhänger betrachten

könnte – würde darin bestehen, einen Schritt weiter zu gehen, der zur Identifizierung einer logischen Verbindung zwischen den beiden Theorien führt. Diese Verbindung würde es der vereinigten Theorie ermöglichen, vorherzusagen, wo und wann eine bestimmte Weise der Relevanz-Erzeugung in der Kommunikation eine spezifische Art der sozialen Verbreitung von Repräsentationen generieren würde. Genau dies scheint für die heutige kognitive Anthropologie jedoch eine unmögliche Aufgabe darzustellen. Zwei Gründe ließen sich für dieses theoretische Versagen anführen. Erster Grund: Paul Grices Werk bietet ein abstraktes Modell für das Verständnis der Rolle, die die Intentionen und die impliziten Bedeutungen eines Sprechers in idealisierten Gesprächssituationen spielen. Dieses Modell ist jedoch (und zwar eben deshalb) ein untaugliches Mittel, wenn es darum geht, andere Kontexte kultureller Kommunikation zu verstehen, in denen – wie in Kükais Vision – die Sprache auf nicht-propositionale Weise gebraucht wird, oder – wie in den antiken griechischen Totenritualen – die Fähigkeit des Sprechens einem unbelebten Artefakt zugeschrieben wird (vgl. 4. Kap.), oder in denen – wie in vielen Ritualen – Wissen durch Handeln zum Ausdruck kommt. In vielen Fällen führt die Verwendung dieses Modells schlicht und einfach zu ungenauen oder unangemessenen ethnographischen Beschreibungen. Um die ständig wechselnden und für gewöhnlich unerwarteten Formen der Verbreitung jener Repräsentationen, um die es in der Ethnographie geht, zu verstehen, braucht es offenbar einen viel weiteren Begriff des Sprachgebrauchs und der Kommunikation. Der zweite Grund für das Versagen der kognitiven Anthropologie besteht in dem eher veralteten Begriff von Epidemie, dessen sich Sperber in seinem berühmten Aufsatz über »kulturelle Epidemiologie« bedient. In diesem Aufsatz⁴⁵ beschreibt er die Verbreitung von Repräsentationen in einer Gesellschaft als einen Prozess analog zur Verbreitung einer Viruserkrankung, wenn ein kranker Körper einen zuvor gesunden Körper »infiziert«. Die heutige Epidemiologie definiert Epidemie aber schon lange nicht mehr mit diesen Begriffen. Epidemien werden nicht mehr als physischer Kontakt mit Krankheitsviren verstanden, die von einem Körper auf einen anderen Körper übergehen. Die Epidemiologie hat sich zunehmend zu einer Erforschung der Reproduktion der *Bedingungen* entwickelt, die Krankheiten eher hervorbringen als verbreiten. Heute sprechen Epidemiologen üblicherweise von der Epidemiologie der Adipositas, des Asthma oder des Lungenkrebses⁴⁶ – alles Krankheiten, bei denen nicht der Kontakt mit Viren oder anderen Mikroorganismen irgendwelche Symptome generiert. Die Epidemiologie von Ideen sollte derselben begrifflichen Revision unterzogen werden. Die kulturwissenschaftliche Erforschung der Kognition sollte daher nicht auf einer Typologie von Repräsentationen

beruhen (wie intuitiven, kontra-intuitiven, scheinbar irrationalen usw. Repräsentationen), sondern vielmehr auf den Bedingungen, die die Hervorbringung spezifischer Formen kommunikativer Interaktionen beeinflussen. Sie sollte sich daher nicht so sehr auf den Inhalt kultureller Repräsentationen gründen, der sie vermeintlich »erfolgreich« oder »nicht erfolgreich« sein lässt, sondern eher auf die Analyse der pragmatischen Formen ihrer Verbreitung. Meine eigenen Untersuchungen zur Verbreitung der indianischen messianischen Bewegung, die in den Vereinigten Staaten als »Ghost Dance« bekannt ist (ca. 1880 bis 1920), haben zum Beispiel gezeigt, dass die Verbreitung dieser neuen »Religion« nicht auf dem Inhalt der Repräsentationen selbst beruhte (gleichgültig, ob man sie als kontra-intuitiv, intensiv oder salient usw. kategorisiert), sondern auf der *Form der kommunikativen Interaktion*, die die neuen Rituale charakterisierte, die auf paradoxe Weise christliche Gebete mit traditionellen Tänzen kombinierten, die die Ahnen feiern.⁴⁷

Kurzum: Das Wissen bezüglich der sozialen Kognition des Menschen braucht den Komplikationen der Ethnographie nicht auszuweichen, wie es leider allzu oft geschieht. Im Gegenteil: Es sollte in einer detaillierten Untersuchung der Formen der Wissensvermittlung verwurzelt sein. Es gibt jedoch einen entscheidenden Punkt, den ich mit der kognitiven Anthropologie teile: Der Fokus der Analyse verschiebt sich von der Rekonstruktion von »Weltbildern« zur Untersuchung der Bedingungen der Äußerung von geteiltem Wissen in unterschiedlichen Kontexten. In dieser Hinsicht wird das Unterfangen, eine »Kultur zu studieren«, zu einem Weg, die pragmatischen Bedingungen kultureller Kommunikation zu erforschen, ob sie nun verbal oder nonverbal, in ritualisierter oder alltäglicher Form geschieht. Unter ebendiesem Blickwinkel werden im vorliegenden Band die kommunikative Handlungsmacht und die Formen der Interaktion analysiert, die Artefakten zugeschrieben werden.

Anthropologie und Pragmatik

Um Anthropologie und Pragmatik miteinander zu verbinden, war der Beitrag der Sprachanthropologie von entscheidender Bedeutung. Dank der Arbeiten von Autoren wie Dell Hymes, Michael Silverstein, Denis Tedlock, Keith Basso, Alan Rumsey, William Hanks, Francesca Merlan und Alan Rumsey, Alessandro Duranti und Webb Keane⁴⁸ hat die Anthropologie die Untersuchung der pragmatischen Bedingungen von Sprechakten, durch die hindurch Sprecheridentitäten konstruiert werden, fest in ihr begriffliches

Instrumentarium integriert. Diese Autoren haben gezeigt, dass die Untersuchung der Gesprächsbedingungen unser Verständnis der Bedeutung traditioneller Diskurse bereichern und uns dabei helfen kann, in spezifisch mündlichen Genres Mythen und andere narrative Formen auszumachen, sowie, in allgemeinerer Hinsicht, die Gebrauchsweisen traditionellen Wissens in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Diese pragmatische Herangehensweise ermöglicht es den Anthropologen, über die bloße Entschlüsselung indigener Sprechakte hinauszugehen und sich stattdessen darum zu bemühen, unterschiedliche Formen der sozialen Kommunikation und der Funktionsweisen von Traditionen zu unterscheiden.

Wie bereits erwähnt, hat sich die Forschung auf dem Gebiet der Pragmatik in zwei unterschiedliche Zweige aufgespalten. Auf der kognitiven Seite führt die Analyse äußerst einfacher (oder fiktiver) Kommunikationsakte zu ausgefeilten, aber schwer anwendbaren theoretischen Modellen.⁴⁹ Auf der sprachlichen Seite hat in theoretischer Hinsicht die detaillierte Identifizierung komplexer soziolinguistischer Phänomene mittels kontextspezifischer Erklärungsinstrumente die Oberhand gewonnen.⁵⁰ Bis heute tendieren die Pragmatik-Experten dazu, den Fokus entweder auf das weiter gefasste Kriterium einer verallgemeinerten, auf alle Kommunikationsakte anwendbaren Pragmatik zu legen oder auf die lokalisierten spezifischen Variationen, die einzelne Beispiele sprachlicher Vollzüge betreffen. Die unglücklichen Auswirkungen dieser Spaltung der Forschungsstrategien liegen auf der Hand: Der Abstraktionsgrad, für den Grice und seine Nachfolger optieren, bewirkt, dass ihre Modelle für die Analyse von Felddaten ungeeignet sind, während die Untersuchung von Sonderfällen, wie sie von anderen Autoren durchgeführt wird, aus anthropologischer Sicht selten zu weiter gefassten, verallgemeinerten Schlussfolgerungen führt. In ihrer Beziehung zur Sozialanthropologie erschien die Sprachpragmatik entweder als zu abstrakt und auf fiktiven Beispielen basierend oder als zwar empirisch fundiert, aber allzu umstandsbedingt und heterogen. Besonders deutlich wird diese Divergenz im Zusammenhang mit Untersuchungen zur rituellen Kommunikation, einem Kontext, in dem häufig eine Artefakten zugeschriebene »Handlungsmacht« im Spiel ist. Während zahlreiche solide anthropologische Arbeiten versuchten, die konstitutiven Merkmale rituellen Handelns zu identifizieren und es vom Alltagshandeln zu unterscheiden,⁵¹ haben die Sprachwissenschaftler (selbst wenn sie präzise Beschreibungen vieler unterschiedlicher Situationen sozialer Kommunikation lieferten) bislang noch keinen Versuch unternommen, die spezifische Pragmatik rituellen Sprechens zu erkunden. Würde dies in den Fokus ihrer Forschung rücken, könnten ihre Untersuchungen in eine Methode

münden, um den Bereich der in diesem Kommunikationstyp involvierten Phänomene zu beleuchten.

Die Anthropologen haben ihrerseits zu lange gebraucht, um deskriptive Kategorien aus der Pragmatik wie Situation, Setting, Kontext, Indexikalität oder Implikatur zu erfassen und in ihre Analysen zu integrieren. Sie haben sich nur wenig bemüht, tiefer in den rituellen Gebrauch der Sprache einzudringen, während sie sich darauf beschränkten, nur einige oberflächliche Aspekte rituellen Sprechens hervorzuheben (Wiederholung, semantische Armut, Verwendung fester Formeln usw.), ohne sie mit anderen Aspekten rituellen Verhaltens zu verbinden. Einige von ihnen haben tatsächlich John Austins klassisches Werk über Sprechakte⁵² auf die verschiedenen Elemente rituellen Sprechens und Handelns angewendet,⁵³ doch wie Donald Gardner aufgezeigt hat,⁵⁴ sind diese Herangehensweisen entweder theoretisch streng, aber empirisch nutzlos, oder nur approximativ und theoretisch vernachlässigbar.

Für Sprachwissenschaftler ist die Pragmatik immer noch als die Untersuchung all dessen definiert, was unter den Bedingungen eines gegebenen Sprechkontexts mit sprachlichen Mitteln explizit formuliert wird. Obwohl sie die Existenz und die Wirksamkeit anderer, nicht sprachlich ausgedrückter Kontext-Indikatoren anerkennen, behandeln sie sie entweder als residual oder als vernachlässigbar. Diese linguistische Definition des Analysefelds, die nur die »grammatikalisierten« Elemente berücksichtigt,⁵⁵ lässt eine ganze Reihe anderer Phänomene außer Acht, die aber in Betracht gezogen werden müssen, wenn man die Kommunikation in rituellen Kontexten verstehen will.

Dieser Punkt wird in mehreren Kapiteln des vorliegenden Bandes im Detail analysiert werden (vgl. 3.–4. Kap.). An dieser Stelle möchte ich nur auf zwei andere Punkte eingehen. Zunächst darauf, wie eine rituelle Identität im Unterschied zum Alltagsleben hergestellt wird. Viele Pragmatiker haben die Tatsache hervorgehoben, dass die Sprecheridentität in der normalen Sprache ein wichtiges Element der sozialen Indexikalität darstellt und daher die Bedeutung von Äußerungen zu bestimmen hilft. Im Unterschied dazu werden in einem rituellen Kontext viele der üblichen Bedingungen der normalen Kommunikation aufgehoben, wie zum Beispiel jene, die Erving Goffman identifizierte – »geteilte Erfahrung«, Aufenthalt »im selben Raum zur selben Zeit« sowie eine Form von Reziprozität durch »wechselseitige Wahrnehmung«⁵⁶ –, oder jene, die William Hanks später hinzufügte, insbesondere das »wechselseitige Verstehen der Parteien« und einen »Relevanz«-Rahmen.⁵⁷ Die Bedeutung der Äußerung kann nur erfasst werden, wenn wir verstehen, wie in einem vorformatierten, oft-

mals kontra-intuitiven Kommunikations-Spiel der Sprecher definiert wird. Wie man beim Schachspiel zunächst die Spielregeln und die Gebrauchsweisen der einzelnen Figuren kennen muss, um zu verstehen, warum eine bestimmte Figur ebendiese Bewegung vollzieht, muss man bei der rituellen Kommunikation zunächst die einzelnen Komponenten der komplexen Identität des Sprechers kennen, um den Rahmen und damit den Kontext von Sprechakten zu verstehen. In der Terminologie der Logik gesprochen bedeutet das, dass die die Sprecher-Identität definierenden Regeln keine normativen Regeln mehr sind (wie in der Alltagssprache), sondern zu konstitutiven Regeln werden, wenn sie auf ein völlig neues Spiel der Interaktion angewendet werden.⁵⁸

Mein zweiter Punkt betrifft die Rolle von Bildern und Handlungen in der rituellen Kommunikation. In vielen Fällen sollten Bilder und Handlungen in Bezug auf den Sprechakt nicht mehr als ein heterogenes oder residuales Element angesehen werden. Im Gegenteil: Bei der Definition des Sprechers und somit des indexikalischen Felds erfordern Sprache und Bild einander. In rituellen Kontexten vorkommende Sprechakte besitzen eine spezifische Form von Komplexität, die weniger durch ihren semantischen Inhalt als vielmehr durch die Bestimmung der spezifischen »Äußerungsbedingungen« definiert ist, die sowohl den Ort, an dem, und die Zeit, zu der der Sprechakt auftritt, einschließen, wie auch die Natur des Sprechers. Um anthropologisch relevant zu sein, sollte dieser Kontext nicht nur sprachlich definiert werden, sondern auch im Hinblick auf andere, insbesondere visuelle oder gestische Formen der Kommunikation. Um zwischen den beiden Herangehensweisen der Pragmatik und der Anthropologie eine Brücke zu schlagen, bedarf es eines Modells, das dieser Komplexität Rechnung zu tragen vermag.

Ethnographie und Denken

Nun wollen wir uns noch dem Thema des Denkens zuwenden. Von Lucien Lévy-Bruhls Überlegungen zur »geistigen Welt der Primitiven«⁵⁹ bis zu Dan Sperbers Darlegungen zu Weisen »scheinbar irrationalen Glaubens«⁶⁰ hat sich ein großer Teil der anthropologischen Literatur zum Thema Denken nicht wirklich mit der Untersuchung des Denkens als einer allgemeinen Aktivität des Menschen beschäftigt, sondern eher mit dem Gegensatz von Rationalität und Irrationalität.⁶¹ In dieser Hinsicht vergleichen die Anthropologen üblicherweise eine abstrakte Definition von »Rationalität« mit einem empirischen Gegenpart, der meist auf der Analyse einiger Formen der Kategorisierung und auf Kausalitätstheorien beruht. Es ist

jedoch offensichtlich, dass menschliches Denken mehr ist als Kategorisierung oder propositionale Rationalität. In der Ethnographie zum Beispiel hat man es immer mit Vorstellungen bezüglich Wahrnehmung und Raum, Sprache und Kommunikation, richtigen oder falschen moralischen Werten zu tun. Es wäre schwierig, sie als »rational« oder »nicherational« (oder gar »symbolisch«) zu bezeichnen; John Austin folgend wären Konzepte dieser Art innerhalb eines bestimmten Kontexts mit »passend« oder »unpassend«, »glücklich« oder »verunglückt«⁶² besser bezeichnet als mit rational oder nicherational.

Wenn man an die Idee einer Anthropologie des Denkens herangeht, gilt es bereits im Vorfeld eine Wahl zu treffen. Entweder man wählt den Weg, den wir als Piaget'sches Modell von Denken-als-Rationalität bezeichnen könnten, betrachtet in seinen vielfältigen Manifestationen, doch definiert allein durch den Gegensatz rational-nicherational;⁶³ oder man bezieht sich auf eine weiter gefasste und realistischere Definition von Denken. Einer der klassischen Autoren, die in der zuletzt genannten Richtung gearbeitet haben (und den wir in dieser Hinsicht Piaget gegenüberstellen könnten) ist Lev Vygotskij,⁶⁴ der große russische Psychologe. Unter Berücksichtigung der Probleme, die sich durch kulturelle Unterschiede ergeben, entwickelte Vygotskij eine vielseitige Konzeption der Praxis des Denkens, die nicht nur rationales Schlussfolgern umfasst, sondern auch metasprachliches, meta-kommunikatives, ästhetisches und narratives Denken mit einschließt. Im vorliegenden Band wurde diese Vygotskij'sche Option gewählt und der Versuch unternommen, sie in einer neuen Richtung weiterzuentwickeln. Unter methodologischen Gesichtspunkten ist die hier gewählte Herangehensweise an das Denken entschieden ethnographischer Natur. Statt eine bestimmte Art von Denken vorab zu definieren und anschließend im sozialen Leben danach zu suchen, werden wir spezifische Interaktionen und Kommunikationsformen betrachten und zu verstehen versuchen, welche Art von Denken sie mobilisieren. Diese Perspektive soll uns gestatten, einige weitere Schritte zur Definition einer neuen Herangehensweise an die Anthropologie des Denkens zu unternehmen. Roman Jakobson hat einmal bemerkt, dass beim Übergang von einer Sprache (oder genauer gesagt: einer Grammatik) zur anderen die Variation zwischen den beiden eher das betrifft, was Sprecher sagen *müssen*, um eine Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, als das, was sie sagen *können*.⁶⁵ Mein Argument lautet nun, dass diese Art von Variation nicht nur für die Untersuchung sprachlicher Variation, sondern auch im Bereich des Denkens nützlich sein könnte. Zunächst würde ich behaupten, dass die Variation in einem notwendigen, aber bei weitem nicht ausreichenden Maße keine bloße empirische Tatsache ohne

eigene Bedeutung ist (wie Jakobson möglicherweise dachte). Um dies zu illustrieren, beziehe ich mich auf die in der Logik gängige Unterscheidung zwischen der *Mächtigkeit* oder *Geltungskraft* symbolischer Systeme (die ich wie folgt definiere: als Fähigkeit eines Symbolsystems, eine kleine Zahl an Prädikaten in Bezug auf eine große Zahl an Subjekten/Fällen zu formulieren) und ihrer *Expressivität* oder *Ausdrucksstärke* (die Fähigkeit eines Symbolsystems, eine große Zahl an Prädikaten in Bezug auf eine kleine Zahl an Subjekten/Fällen zu formulieren).⁶⁶ Jede fallzentrierte Untersuchung (wie in der auf Feldforschung basierenden Ethnographie) muss in gewissem Maße über eine große Ausdrucksstärke verfügen, während jede vergleichende oder statistische Analyse über eine große Mächtigkeit oder Geltungskraft verfügen muss. Mit dieser Unterscheidung im Hinterkopf bemerken wir, dass eine Konsequenz der Jakobson'schen Sicht auf die sprachliche Variation darin besteht, dass alle natürlichen menschlichen Sprachen potenziell über dieselbe logische Geltungskraft verfügen, sich aber stets in den Graden ihrer Ausdrucksstärke unterscheiden. Das bedeutet, dass die grammatikalischen Unterschiede zwischen Sprachen als spezifische Formen einer allgemeinen logischen Eigenschaft aller symbolischen Systeme verstanden werden können («Grade an Ausdrucksstärke [*degrees of expressivity*]«), und nicht nur als »episodisches« oder kontingentes Phänomen. Zum anderen können wir Folgendes vorschlagen: Wenn diese Form von Variation als Variation einer abstrakten Eigenschaft betrachtet wird, können wir diese Beobachtung von der Sprache auf das Gebiet des Denkens hin erweitern. Kurzum: Wir können behaupten, dass Sprach-Spiele Denk-Spiele generieren. Dementsprechend können wir die Hypothese formulieren, dass unterschiedliche »Denkformen« *nur* das betreffen, was in einem bestimmten Kontext begrifflich erfasst werden *muss*. Unter diesem Blickwinkel betrachtet würde die Variation im Bereich des Denkens weniger unterschiedliche »Arten des Denkens« anzeigen, die für unterschiedliche Arten von Gesellschaften typisch wären, sondern eher Repräsentationen und Operationen, die eine spezifische Art Kontext zu denken *erfordert*, ohne dabei zu begrenzen, was sie zu denken *erlaubt*. Ich habe behauptet, dass sich diese Art der Variation nicht auf Grammatikregeln beschränkt, sondern auch Praktiken betrifft, die mit zahlreichen Formen von Übersetzung und Übertragung verbunden sind, insbesondere mit der intersemiotischen Übertragung, die verbale und nonverbale Weisen des Ausdrucks von Bedeutung umfasst. Die im vorliegenden Band versammelten Untersuchungen verfolgen vor allem die Absicht, in dieser Richtung einen Schritt weiter zu gehen und zu zeigen, dass nicht nur Sprach-Spiele, sondern auch Interaktionen mit Bildern Denk-Spiele generieren.

In unseren jüngsten Untersuchungen haben wir einen Blick auf jenen Typus des Denkens (und des Kontexts sozialen Handelns) geworfen, der mit dem sozialen Gebrauch und der sozialen Interpretation von Bildern im Prozess der Wissensvermittlung verbunden ist. Als einen ersten Schritt haben wir Ikonographien analysiert, die in Techniken des Memorierens verwendet werden.⁶⁷ Indem wir diese Techniken untersuchten, versuchten wir ihre *Welt* zu identifizieren, wobei wir den Begriff »Welt« als eine Familie der in diesen Techniken involvierten mentalen Operationen (Klassifizieren, Schlussfolgern, Imaginieren) definierten. Im vorliegenden Band gilt unser Blick in derselben Hinsicht nun der Zuschreibung von Subjektivität und Handlungsmacht an Artefakte. Es soll gezeigt werden, dass die Tatsache, einem Artefakt oder einem Bild »Leben« zuzuschreiben, eine andere Art und Weise darstellt, eine Welt des Denkens zu etablieren, und zwar eine, die eine multiple Form geteilter Imagination mobilisiert.

Der vorliegende Band setzt sich zum Ziel, als ein initierendes Experiment im Bereich der Anthropologie des Denkens eben solche Denk-Spiele zu erkunden, die eine Welt definieren, in der bestimmten unbelebten Objekten Leben zugeschrieben wird.

Die Untersuchung der Denkräume, in denen das Objekt lebendig wird, erlaubt uns nicht nur, die Tragweite unserer Analysen zum rituellen Handeln, zum Akt des Spiels und zu den Verbindungen des Glaubens, die sich daraus ergeben können, zu vertiefen oder auszuweiten. Sie eröffnet auch der Anthropologie der Kunst neue Perspektiven. Da ebendies die Wette ist, die wir im vorliegenden Band eingehen wollen, werden wir unsere Darlegung mit Überlegungen zur Sprache und zum Blick der Primitivisten beginnen.