

### geertz@symbolische-anthropologie.moderne: auf Spurensuche nach der "informellen Logik des tatsächlichen Lebens"

Mörth, Ingo; Fröhlich, Gerhard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mörth, I., & Fröhlich, G. (1998). geertz@symbolische-anthropologie.moderne: auf Spurensuche nach der "informellen Logik des tatsächlichen Lebens". In G. Fröhlich, & I. Mörth (Hrsg.), *Symbolische Anthropologie der Moderne: Kulturanalysen nach Clifford Geertz* (S. 7-50). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56675>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

## geertz@symbolische-anthropologie.moderne

Auf Spurensuche nach der „informellen Logik tatsächlichen Lebens“

*Ingo Mörth und Gerhard Fröhlich\**

„Die wachsende Globalisierung geht einher mit einer Zunahme neuer Differenzierungen, es gibt immer weit-greifendere Verbindungen bei immer verwickelteren Teilungen. Kosmopolitismus und Provinzgeist sind keine Gegensätze mehr, sie sind miteinander verbunden und verstärken sich gegenseitig. Der Siegeszug der Technologie, insbesondere auf dem Gebiet der Kommunikation, hat die Welt zu einem einzigen Netz von Information und Kausalität verknüpft. ... Das Phänomen dieser weitreichenden Verbindungen und komplizierten Abhängigkeiten wird heute gerne als ‘globales Dorf’ .. bezeichnet.“ (Geertz 1996, 69f.)

### 1. Moderne

Komplexität und Unübersichtlichkeit von Struktur und Kultur der Moderne sowie die Besonderheiten von Lebenswelten, Lebensführung und Sinnstiftungen „moderner“ Menschen sind zentrale Themen der Soziologie. Versuche ihrer Erfassung und Erklärung waren treibende Kräfte zur Gründung und Entwicklung der Disziplin.

Theoretisch wie empirisch am fruchtbarsten erwiesen sich Ansätze, welche diverse Dichotomien (v.a. zwischen Objektivismus und Subjektivismus, Kollektivismus und Individualismus) überwinden konnten, d.h. Elemente bzw. Verhältnisse der Moderne nicht nur als rein „soziale Tatsachen“ im Sinne Emile Durkheims betrachteten, sondern auch als spezifisches Geflecht kultureller Formen: unlösbar verwurzelt in „vormodernen“ Lebensformen und Mustern, und ohne Rekurs auf Habitus, Hintergrundwissen und Sinndeutung leibhaftiger Akteure in dieser vielschichtigen Kultur der Moderne kaum deut- und erklärbar. Solche Ansätze entstanden und entstehen eher im interdisziplinären Diskurs und aus dem Grenzgängertum einzelner (alter wie neuerer) Klassiker der Sozialwissenschaften, aus der Zusammenschau von Philosophie und Kulturwissenschaft(en), Ethnographie und Anthropologie, Psychoanalyse und Sozialkritik, Soziologie und Geschichte. Klassische Gründerväter gerade der Soziologie sind hier zu nennen, wie Georg Simmel oder Max Weber, aber auch spätere Sozialphilosophen und Kulturwissenschaftler, wie Arnold Gehlen oder Theodor W. Adorno, sowie interdisziplinär orientierte Sozialwissenschaftler, wie Norbert Elias oder Pierre Bourdieu. Kritische Diskussion und Forschung werden heute in vielen Disziplinen weitergeführt; so haben die letztere breitgestreute Resonanzen in Philosophie, Wissenschaftsforschung, Literatur-, Geschichts-, Sportwissenschaft, neuerdings sogar in der Künstliche-Intelligenz-Forschung (vgl. Routen 1997) hervorgerufen.

Innerhalb der Soziologie diskutiert die allgemeine Kultursoziologie vergleichend solche übergreifenden Perspektiven, interdisziplinär Kulturtheorie mit konkreter Kulturforschung verknüpfend, in gemeinsamer Arbeit am „kulturtheoretischen Paradigma“ (Müller 1994, 72), ohne dabei einer verengenden, politisch instrumentalisierbaren „Kulturalisierung des Sozialen“ (Kaschuba 1994) Vorschub zu leisten. In dieser Tradition verfolgt die Sektion Kulturtheorie und Kulturforschung der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie<sup>1</sup> den Ansatz, wichtige „Grenzgänger“ zwischen Kultursoziologie und Nachbardisziplinen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Analyse der Moderne und ihrer Teilkulturen zu diskutieren.

*Kulturanalysen der Moderne nach und mit Clifford Geertz*

Nach Norbert Elias (s. Kuzmics/Mörth 1992) und Pierre Bourdieu (s. Mörth/Fröhlich 1994) geht es in diesem Buch<sup>2</sup> um Perspektiven der Symbolischen Anthropologie, wie sie exemplarisch von Geertz entwickelt wurden: Trifft die methodologische Selbststilisierung als Verstehender, Symbolsysteme deutender Hermeneut zu? Kann eine „Dichte Beschreibung“ großstädtischer Szenen, sozialer und symbolischer Räume, multikulturell vermischter Teilkulturen und Ethnien zum besseren Verständnis der Welt-gesellschaft beitragen? Sind die Methoden des Verstehens, zur Untersuchung dörflicher Kulturen entwickelt, für die Analyse der „global city“ der Zukunft vielleicht fruchtbarer als manch anderer Zugang, allein oder zusammen mit anderen Methoden? Ist die Moderne in ihrer widerspruchsvollen Komplexität der Ungleichzeitigkeiten nur begreifbar, wenn auch ihre vormodernen Elemente zur Kenntnis genommen werden?

Wie bei den Vorgängerbänden zur Zivilisationstheorie Norbert Elias' und zur Distinktionstheorie Pierre Bourdieus (auf welche wir noch des öfteren rekurrieren werden) sollte nicht Sekundärliteratur *über* Geertz produziert werden, sondern ein Buch mit und nach Geertz. Unser Buch kann und soll daher nicht systematisch in Geertz' Werk einführen, sondern *ver-führen* - zur Lektüre von Geertz wie zu eigenen dichten Beschreibungs-abenteuern und Analyseversuchen. Gemeinsames Anliegen war es, in verschiedenartigsten Zusammenhängen Geertz'sche Ideen und Herangehensweisen kritisch zu diskutieren und vor allem mit ihnen als Inspirationsquelle für eigene Kulturanalysen zu arbeiten. Herausgebrn und Auto-rInnen war der spannungsreiche Aufbau, Ideenreichtum und Formulie-rungsbrillanz der Geertz'schen Essays ein - schwer erreichbares - Vorbild.<sup>3</sup> Den AutorInnen wurde keine paradigmatische Einheitsmeinung vorgeschrieben; die folgenden Bemerkungen sollen im Gegenteil weitere kritische Auseinandersetzung mit Geertz fördern und ein Netz roter Fäden mit multidisziplinären Querverbindungen spinnen.

*Stichworte zu den Beiträgen des Buches*

Unser Buch diskutiert zuerst Leistungsfähigkeit und besonderen Anspruch der symbolischen Anthropologie anhand konkreter Kontexte, wie qualitativer Sozialforschung, Sprache und „Kunst der Unvoreingenommenheit“ in der Ethnographie, Rhetorik von Täuschung und Betrug, sowie der Poetik der Macht. Sie bilden das Fundament für Versuche dichter Beschreibungen von Teilwelten modernen Lebens im zweiten Abschnitt: Arbeit in ihren kulturellen Bedeutungen, Symbolstrategien des Schenkens, digitale Hahnenkämpfe, Körperbilder „moderner Wilder“ (Punks, Skins, Hooligans). Ungleichzeitigkeiten der Moderne spiegeln sich im dritten Abschnitt in Beiträgen zu Spannungsfeldern um vormoderne Enklaven: traditionelle religiöse Symbole in modernen Institutionen am Beispiel des „Madonnenstreits“ an der Passauer Universität, magische Sinnstrukturen als Stütze moderner Lebensführung am Beispiel der „Apfelschwangerschaft“ griechischer Frauen, alte Wilderer als neue Volkshelden des Widerstands gegen Modernisierungsverluste. Abschließend dokumentieren wir das Werk von Clifford Geertz - auf der Basis extensiver Recherchen in professionellen wissenschaftlichen Online-Datenbanken und über Search Engines in den „digitalen Schrebergärten“ des Internet, ergänzt durch eigene Auswertungen einschlägiger Primär- und Sekundärliteratur.<sup>4</sup>

*Post-, Nach-, Spät-? Zum Begriff der „Moderne“*

Manche LeserInnen mögen sich an der „Moderne“ im Titel unseres Buches stoßen. Doch die Alternativen sind nur mäßig attraktiv: „Spätmo-derne“ erinnert an frühere historizistische Untergangsprophetien.<sup>5</sup> Der Begriff der „Postmoderne“ ist kontrovers; die zugrundegelegte These vom Ende der Großen Erzählungen ist selbst Erzählung - und keine kleine.<sup>6</sup> In vielen Ländern, von portugiesischen Bergprovinzen bis zum hintersten österreichischen Salzkammergut, finden sich mitunter mehr vorindustri-elle, mehr prä- als postmoderne Elemente und Beziehungen, mehr

Subsistenz- als Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft.<sup>7</sup> Obwohl keine Anhänger Luhmanns, schließen wir uns seiner aktuellen Bilanz an:

„... nach wie vor werden all die Errungenschaften der Moderne ... beibehalten; nur ihre Konsequenzen findet man schärfer ausgeprägt. Selbst im Kunstsystem (Architektur vielleicht ausgenommen) gibt es keine scharfen Epochengrenzen zwischen moderner und postmoderner Kunst. Von „Postmoderne“ kann man also allenfalls mit Bezug auf die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems sprechen. Damit stehen wir vor der Frage, ob und woran man eine spezifisch „postmoderne“ ... Beschreibung erkennen kann.“ (Luhmann 1997, 1143)

Sind vielleicht Geertzens „dichte“ Beschreibungen Modelle solcher postmoderner Beschreibungen - einer „Welt in Stücken“ (Geertz 1996), voller „Strudeln, Zusammenflüssen und unbeständigen Verbindungen“, „Wolken, die sich auftürmen, ... sich verziehen“? Mit anderen Worten: ist das Objekt der kulturanalytischen Begierde „ein Wirrwarr von Geschichten, ein Schwarm von Biographien“ (Geertz 1997, 8)? Geertz ist Verteidiger des Details, Anwalt der Vielfalt, (wie Norbert Elias) Ontologe des Plurals. Auch er hält vom Begriff der „Postmoderne“ wenig - er sei zusammengebastelt, stehe für eine reizbare Skepsis „gegenüber jedem Streben nach umfassender Verknüpfung der Dinge“ (ebd., 21), die uns kaum mehr zu sagen erlaube, „als daß Differenz eine Differenz ist“ (Geertz 1996, 22). Auch die Proklamation vom „Ende der Geschichte“ sei unglaubwürdig. Auf die Gefahr hin, naiv zu erscheinen, habe er sich dafür entschieden,

„sich konkreten Sachverhalten (zu)wenden, um situationsbezogene Vergleiche in Gestalt spezifischer Untersuchungen von spezifischen Differenzen anzustellen. Anhaltspunkte für das Navigieren in einer zersplitterten Welt werden ... nur aus einer solchen geduldigen und bescheidenen Näherungsarbeit hervorgehen.“ (ebd., 22) Zugleich möchte Geertz nicht gänzlich auf synthetisierende Konzepte verzichten: „Feinarbeit, die Verschiedenartigkeit aufdeckt, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von allgemeiner Charakterisierung, die Affinitäten bestimmt. Das Kunststück besteht darin, beide einander erhellen zu lassen“ (ebd., 29).

Dies ist aus unserer Sicht nur zu unterstreichen. Statt einer großen, beredt formulierten Erzählung über das postmoderne Zeitalter geht es um Erhellung der vielen sozialen Räume und symbolischen Welten der Gegenwartsgesellschaft, um deren Affinitäten und Differenzen.

## 2. Anthropologie, symbolische

Der Ausdruck „Anthropologie“ wirkt leicht antiquiert. Assoziationen mit gebleichten Schädeln, verblaßten Höhlenzeichnungen aus grauer Vorzeit kommen fast unvermeidlich auf. Außerhalb des deutschen Sprachraums, wo dieser Begriff weder auf biologisches Terrain beschränkt noch durch unselige Verquickung mit nationalsozialistischer Rassenlehre desavouiert wurde, ist „anthropology“ (bzw. frz. „anthropologie“), früher meist „cultural“ oder „social“, aber auch „physical“, „visual“, zunehmend jedoch auch ohne qualifizierende Zusätze (Fuchs/Berg 1993, 13), ein eingeführter Begriff. Die deutschsprachige Philosophie zählt weiterhin die „philosophische Anthropologie“ zum Kernbestand.<sup>8</sup> Diese gehört auch (neben Phänomenologie und unterdrückten Gegenlinien<sup>9</sup>) zu den philosophischen Traditionen, welche die (zugunsten des „Geistes“ meist verachtete) Körperlichkeit der Menschen in den Vordergrund rückten. So scharte sich die mit der sozial-kulturellen Entwicklung menschlicher Körperlichkeit befaßte Berliner Gruppe Dietmar Kampers um den Titel „Historische Anthropologie“. Und gerade in den letzten Jahren kam es in deutschen Landen zur Renaissance der „Anthropologie“ in diversesten Kontexten.<sup>10</sup>

Auch die „symbolische Anthropologie“ entstand angelsächsisch als „symbolic anthropology“. Zu ihren Vertretern werden u.a. Victor W. Turner, David M. Schneider und Clifford Geertz gezählt. Sie alle sind (direkt oder vermittelt, bei Geertz z.B. über Susanne K. Langer) Kinder von Ernst Cassirer. Er gilt seit seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ als Vater moderner Kulturtheorien und nennt den Menschen ein „*animal symbolicum*“.<sup>11</sup> Gerade Clifford Geertz betont die Abhängigkeit der Menschen von Symbolen (und kommt Elias' (1991) Symboltheorie nahe):

„Ohne die Orientierung durch Kulturmuster - organisierte Systeme signifikanter Symbole - wäre das Verhalten des Menschen ... unbezähmbar, ein vollkommenes Chaos zielloser und eruptierender Gefühle, seine Erfahrung nahezu formlos.“ ... „Kulturlose Menschen wären mitnichten jene pffiffigen, auf die grausame Klugheit ihrer tierischen Instinkte zurückgeworfenen Wilden ... noch wären sie die Edelleute der Natur, ... vielmehr untaugliche Monstrositäten“ (Geertz 1992, 71, 76).

Was vertritt nun die symbolische Anthropologie Geertzscher Ausprägung? Geertz (1997, 130) beteuert in reflektierender Rückschau, daß er mit dem von anderen vergebenen Etikett der „*symbolischen Anthropologie*“ nie ganz glücklich gewesen sei, „weil er den Eindruck erweckt, es handle sich ... um eine Teildisziplin und nicht um eine fundamentale Kritik des Faches als solchen“. Dies ist verständlich: nur wenige sind über die Einstufung der eigenen Forschungskonzeption als hybrider -ismus erfreut - deutet es doch an, das Ganze verfehlt zu haben und nur eines von zahlreichen konkurrierenden Paradigmen zu sein. Für das Selbstverständnis von Geertz und vieler seiner Anhänger typisch wird gern folgende Textpassage

zitiert:  
„Den Kulturbegriff, den ich vertrete und dessen Nützlichkeit ich ... zeigen möchte, ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es ... um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft erscheinen.“ (Geertz 1987, 9; Original: 1973)

Bilder von Fäden und Geweben haben in ähnlichen Kontexten auch verschiedene andere Autoren verwendet, nicht zuletzt Ernst Cassirer selbst und seine Schülerin Susanne K. Langer (1962).<sup>12</sup> Diverse Spuren können mindestens bis zur pragmatischen Anthropologie Kants zurückverfolgt werden.<sup>13</sup> Auch in der philosophischen Anthropologie (Habermasscher Definition) wurde „Sinn“ als zentrale Analysekatgorie geführt, wurden selbst „local knowledge“ und Gebäuden thematisiert.<sup>14</sup> Gegen Geertz' semiotischen Kulturbegriff wendet Yehuda Elkana kritisch ein:

„Das Wort ‘semiotisch’ in der ... Definition ist entweder irreführend oder es muß in der Analogie nicht wörtlich, sondern metaphorisch verstanden werden, denn obwohl das Gespinnst vom Menschen selbst gesponnen ist, hat es doch eine Realität, die über das hinausgeht, was wir gewöhnlich als ‘semiotisch’ bezeichnen. Wir sollten an der Realität des Gespinnstes festhalten.“ (Elkana 1986, 18)

Die Metapher von der „Selbstgesponnenheit“ der Kultur durch *den* Menschen in der Einzahl ist allerdings (wie viele Formulierungen im Singular) irreführend: denn *andere* Menschen haben uns ihre Bedeutungsgewebe aufgenötigt - in der langen Kette der Generationen vor uns,<sup>15</sup> und v. a. als kulturell und symbolisch *mächtige* Menschen(gruppen). Der Zwangscharakter menschlicher Vergesellschaftung und der hohe Stellenwert von Macht, Herrschaft, Gewalt bei der Durchsetzung von Symbolsystemen wird oft übersehen oder geleugnet. Kritikern wie Elkana kann versichert werden, daß Geertz „semiotisch“ offensichtlich eher metaphorisch verwendet<sup>16</sup> und den semiotischen Kulturbegriff weder ausschließlich noch mit Ausschließlichkeitsanspruch verfolgt.<sup>17</sup> Vielmehr steht er - von vielen seiner semiotisch bzw. an qualitativer Sozialforschung orientierten Anhänger übersehen - im Kontext von Bemühungen um einen dynamischeren Funktionalismus.

### 3. Dynamischer Funktionalismus: Kultur *und* Sozialstruktur

Geertz verwehrt sich sogar dezidiert dagegen, das menschliche Verhalten bzw. soziale Handeln (er schwankt hier, wie üblich, in seiner Begriffsverwendung) „überhaupt nicht oder höchstens nebenher“ zu betrachten. *Eigentlicher Gegenstand der Kulturforschung sei die „informelle Logik des tatsächlichen Lebens.“* (Geertz 1987, 25) Kultur sei nicht „rein als symbolisches System“ zu behandeln, indem ihre Elemente isoliert, deren innere Beziehung bestimmt und das Gesamtsystem allgemein charakterisiert werde (ein Seitenhieb auf den Strukturalismus à la Lévi-Strauss):

„Dem Verhalten muß Beachtung geschenkt werden, ... weil es nämlich der Ablauf des Verhaltens ist - oder genauer gesagt, der Ablauf des sozialen Handelns -, in dessen Rahmen kulturelle Formen ihren Ausdruck finden. Sie finden ihn ... auch in verschiedenen Artefakten und Bewußtseinszuständen; aber diese beziehen ihre Bedeutung von der Rolle (Wittgenstein würde sagen, ihrem ‘Gebrauch’), die sie in einer fortgesetzten Lebensform spielen.“ (Geertz 1987, 25).

Symbolsysteme seien nur durch die Untersuchung von Ereignissen zu fassen. Daher könne auch Kohärenz nicht der ausschlagende Gültigkeitsbeweis für die Beschreibung einer Kultur sein: Nichts sei „kohärenter als die Wahnvorstellung eines Paranoikers oder die Geschichte eines Schwindlers“ (ebd., 26) Nichts habe zur Diskreditierung von Kulturanalysen mehr beigetragen als die „Erstellung einwandfreier Abbildungen von formalen Ordnungen, an deren Existenz niemand so recht glauben kann.“ (ebd.)

Parsons- und Shils-Schüler Geertz kritisiert am (struktur)funktionalistischen Erbe (wie viele andere) insbes. die Überbetonung „ausgewogener Systeme, sozialer Homöostase und zeitloser struktureller Bilder“ (1987, 97), die Überbewertung funktionaler gegenüber dysfunktionalen Aspekte von Sitten und Gebräuchen. Die großen funktionalistischen Schwierigkeiten mit sozialem Wandel erklärt er aus der ungleichwertigen Behandlung gesellschaftlicher und kultureller Prozesse: Fast immer werde eine der beiden Seiten ignoriert oder „zum bloßen Reflex, zum ‘Spiegelbild’ der anderen degradiert.“ (ebd., 97f.) Die Dynamik des sozialen Wandels entstehe daraus, daß kulturelle Muster nicht völlig mit den Formen der sozialen Organisation übereinstimmen. Die einfache Isomorphie zwischen Kultur und Sozialstruktur sei nur ein Grenzfall in über sehr lange Zeiträume stabilen Gesellschaften. Analytisch solle daher zwischen kulturellen und sozialen Aspekten des menschlichen Lebens unterschieden und beide als „unabhängig variable, aber zugleich wechselseitig interdependente Faktoren“ (ebd., 98) behandelt werden. Unter Referenz auf Parsons/Shils (1951) wird zwischen Kultur als „System von Bedeutungen und Symbolen, vermittels dessen gesellschaftliche Interaktion stattfindet“ und Sozialstruktur „als das soziale Interaktionssystem selbst“ (Geertz 1987, 99) unterschieden. Kultur und Sozialstruktur seien nur *verschiedene Abstraktionen der gleichen Phänomene*: Erstere habe mit sozialem Handeln unter dem Bedeutungsaspekt für die Handelnden zu tun, letztere mit „diesem Handeln unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zum Funktionieren eines sozialen Systems.“ (ebd., 99) Den Gegensatz von Kultur und Sozialstruktur (bzw. -system)<sup>18</sup> erläutert Geertz bezeichnenderweise (mit Sorokin) anhand ihrer jeweils charakteristischen *Integrationsweisen*: Kultur sei „logisch-sinnstiftend“, das Sozialsystem „kausal-funktional“ integriert.

### 4. Von einer Welt als Text zu einer „Welt in Stücken“?

Geertz definiert zwar auch in neuerer Zeit sein Unternehmen weiterhin darin, „die systematische Untersuchung von Sinn, von Trägern von Sinn und von Verstehen von Sinn“ ins Zentrum zu stellen und so aus der Kulturanthropologie eine „hermeneutische Disziplin“ zu machen (ebd., 130f.). Seine Affinität zur Hermeneutik erklärt sich Geertz aus geisteswissenschaftlicher Vergangenheit (Hauptfach Philosophie, mit einer Examensarbeit zu Spinoza und Freud). Als gemeinsames Band der „symbolischen Anthropologen“ sieht er Mißtrauen dagegen, Sozialwissenschaften „nach dem Bild der Naturwissenschaften“ zu formen, gegen „allgemeine Schemata, die

zu viel erklären.“ (ebd., 145) - also eine antiszientistische Wissenschaftsauffassung. Symbolische Anthropologie sei eine Konzeption,

„in deren Mittelpunkt die Analyse der Bedeutung steht, die soziale Handlungen für diejenigen haben, welche sie ausführen, und die Untersuchung der Überzeugungen und Institutionen, welche ... diese Bedeutung verleihen. Als mit Sprache begabte und in der Geschichte lebende Wesen verfügen Menschen so oder so über Intentionen, Visionen, Erinnerungen, Hoffnungen und Stimmungen sowie über Leidenschaften und Urteile, und diese haben mehr als nur ein wenig mit dem zu tun, was sie tun und warum sie es tun. Ein Versuch, ihr soziales und kulturelles Leben *allein* unter dem Aspekt von Kräften, Mechanismen und Trieben zu verstehen, von objektivierten Variablen, die in Systeme geschlossener Kausalität eingebunden sind, dürfte wahrscheinlich keinen Erfolg haben.“ (ebd., 145f.; Herv.d.d.Hg.)

Auch hier wird also der Alleinvertretungsanspruch der Objektivisten und konvergenter Denkstile abgelehnt, aber kein eigener erhoben (eine rhetorische Raffinesse?). Geertz verwehrt sich gegen grob vereinfachende, schematisierende „Großideen“, zeigt unbedingte Aufmerksamkeit für das Detail und Lust an Komplexität und Differenzierung. Erklärung sei, so Geertz, nicht einfach ‘Reduktion von Komplexität’ (Luhmann), sondern bestehe oftmals darin, „kompliziertere Bilder an die Stelle von einfacheren zu setzen“ (Geertz 1992, 56). Es fällt jedoch auf, daß Geertz sein Programm zwar als Beschreiben, Interpretieren und Verstehen, als hermeneutisches deklariert, doch des öfteren von ethnologischen *Erklärungen* (1987, 24), von Erklärungskraft (Geertz 1992, 56) spricht.<sup>19</sup> Aufgrund seiner philosophischen Ausbildung und seiner zahllosen philosophischen Anleihen kann nicht angenommen werden, der - im Gegensatz zur Alltagsrede - wissenschaftstheoretisch markante Unterschied zwischen Erklären (Subsumieren unter Gesetze oder Quasi-Gesetzen) und Verstehen (Deuten von Texten, des Sinns von Handlungen) sei ihm unbekannt oder unklar. Auch dies ist ein Hinweis darauf, daß Geertz seinem interpretativen Paradigma die Rolle eines ergänzenden Parts zu quantitativen Methoden, funktionalistischen, akteurstheoretischen Ansätze etc. zuschreibt. Auch kann er nicht (wie von manchen seiner Anhänger hochstilisiert) als radikaler Anti-Realist gesehen werden: er bemüht sich - wenn auch z.T. mit einschränkenden Bemerkungen versehen - um Verifizierung, Triftigkeit (1987, 24), Objektivität (1997, 29) von Darstellung und Analyse.

Ethnologische (= anthropologische, dichte, kulturelle) Beschreibungen (Geertz 1997, 30) deuten den Ablauf sozialer Diskurse und entreißen durch das Deuten das „Gesagte“ des Diskurses dem vergänglichen Augenblick, und sind meist „mikroskopisch“. Zwar könne es großangelegte ethnologische Interpretationen ganzer Gesellschaften, Zivilisationen und Weltereignissen geben. Diesen nähere sich der Ethnologe jedoch typischerweise „von der sehr intensiven Bekanntschaft mit äußerst kleinen Sachen her“ (ebd.). Der Ethnologe-Anthropologe stehe den gleichen großen Realitäten wie Soziologen, Ökonomen etc. gegenüber: „Macht, Veränderung, Glaube, Unterdrückung, Arbeit, Leidenschaft, Autorität, Schönheit, Gewalt, Liebe, Prestige“, aber er/sie begegne ihnen in „reichlich obskuren Zusammenhängen“ (ebd.). Geertzens Problem: Wie man von einer Sammlung „ethnographischer Miniaturen“ zu „wandfüllenden Kulturgemälden der Nation, der Epoche, ... der Zivilisation“ komme (ebd., 31). Die Unterscheidung der experimentellen Wissenschaften zwischen „Beschreibung“ und „Erklärung“ kehre, so Geertz, hier als Unterscheidung zwischen „Niederschrift“ („dichte Beschreibung“) und „Spezifizierung“ („Diagnose“) wieder (Geertz 1997, 39). Geertz unterscheidet also zwischen dem *Festhalten von Bedeutung* (der eigentlichen „dichten Beschreibung“ im engeren Sinn) und der *Kulturanalyse*, d.h. dem Herausarbeiten von Aussagen über die betreffende Gesellschaft, das soziale Leben im allgemeinen. Dabei geht Geertz nicht induktivistisch an „Fakten“ heran: „Die Darstellungen werden aus verfügbaren Vorstellungen fabriziert, aus einer kulturellen Ausrüstung, die bereitsteht. Doch diese wird wie jede Ausrüstung zur Arbeit mitgebracht; *Wert wird hinzugefügt, nicht extrahiert*“ (ebd., 9; Herv.d.d.Hg.). Geertz schöpft aus seinem beachtlichen Fundus an philosophischen und theoretischen Schätzen, aber auch - wenn es sein muß - aus „dünnen Beschreibungen“, d.h. Übersichtsdaten, um alles zusammen kreativ auf die konkrete Untersuchungssituation anzuwenden

und bei dieser nicht stehenzubleiben, sondern weitreichende Bezüge zum gesamten Bündel vielschichtiger Globalisierungsprozesse herzustellen.

Zudem fallen Akzentverschiebungen in neueren, nicht mehr „dichten“, sondern „kulturellen“ (1997, 76) Beschreibungen auf: Die früher (eher von Anhängern) breit ausgewalzte Text-(Dokument-)Metaphorik kommt neuerdings (z.B. Geertz 1996, 1997) gar nicht mehr vor. Statt vom Text-Lesen spricht er nun vom Spurenlesen;<sup>20</sup> statt von Texten schreibt Geertz von Fäden, Verwicklungen, Netzen, von vernetzenden Kräften, von Feldern, Labyrinthen, Balancen, von Strudeln, Wolken, Flüssen, spricht von Kausalität und Kausalkräften, stellt den Nutzen eines Kulturkonzepts „von massiver Kausalkraft“ (1997, 55; Herv.d.d.Hg.) in Frage. Religion und Ideologie, bisher als kulturelle Systeme abgehandelt, werden zu „größeren Kausalfaktoren der Geschichte“ gezählt (Geertz 1997, 49, neben Handel, Kolonialherrschaft, Entwicklung, Bildung, Gesundheit, Kommunikation, Urbanisierung). Dazu kommen persönliche Loyalitäten, Rivalitäten, Verschwörungen, Abhängigkeitsbeziehungen (ebd., 43), Drehungen, Intrigen, Winkelzüge, d.h. das gesamte „Gerangel des sozialen Lebens“ (ebd., 72).

### *Ordnung der Differenzen in der „global city“*

Geertz sieht seine neue, dem globalen „Dorf“ (eine irreführende Metapher)<sup>21</sup> entsprechende Perspektive im Kontext sich wandelnder ethnologischer Aufmerksamkeiten und Konzepte. Ältere Kulturbegriffe dienten der *Abgrenzung*: (a) der Menschen als Gattung von der *Natur*: Kultur galt als „Inbegriff jener Techniken, Bräuche und Traditionen (Religion, Verwandtschaft, Feuer, Sprache), die es vom Leben der Tiere unterscheiden“ (Geertz 1996, 72), bzw. (b) des *Abendlands* als „rational, historisch, fortschrittlich, fromm“ vom Nicht-Abendland als „abergläubisch, statisch, archaisch, magisch“ (vgl. Geertz 1997, 53). Nach dem I. Weltkrieg, nach der Beobachtung einzelner Gruppen in Langzeitstudien, kam ein *konfigurationsaler* Begriff von Kultur auf: Statt „Kultur an sich“ wurden nun als kompakt und eigenständig angesehene Kulturen als „soziale Organismen, semiotische Kristalle, Mikrowelten“ (ebd., 72) untersucht. *Lebensweisen* eines Volkes wurden fokussiert (später auch: von Klassen, Minderheiten, Sekten). Nach dem II. Weltkrieg schwanden die (z.T. bloß vermeintlich) isolierten Dschungel-, Wüsten-, Inselvölker dahin. Die Ethnologen lenkten ihre Aufmerksamkeit auf „umfassendere, durchmischtere und widerspenstigere“ (ebd., 73) Forschungsobjekte, wie etwa Indien oder Brasilien, wo die konfigurationale Perspektive zu schwerfällig gewesen sei: Die untersuchten Gruppen könnten nicht außerhalb des Kontextes der Einbettung in Staaten verstanden werden. Heute gehe es nicht mehr um Auffinden von Konsens (das „Keksausstecher-Kulturkonzept“), sondern um das Herausarbeiten von Verwerfungen, um die *Ordnung der Differenzen*:

„Was immer eine Identität .. im globalen Dorf definiert, es ist nicht die tiefgreifende Einmütigkeit über tiefgreifende Angelegenheiten. Eher ist es so etwas wie die Wiederkehr vertrauter Unterscheidungen, die Hartnäckigkeit von Auseinandersetzungen und die bleibende Präsenz von Bedrohungen - die Überzeugung, daß, was immer passieren mag, die Ordnung der Differenzen aufrechterhalten bleiben muß.“ (Geertz 1996, 75)

Das Bild des *Schnittmusters*<sup>22</sup> drängt sich bei der Faden-Metaphorik auf, welche Geertz zur Verdeutlichung seiner These verwendet. Die verwirrende kulturelle Vielfalt entstehe aus der Art, wie die konstitutiven Praktiken unterschiedlicher Lebensformen situiert und zusammengefügt werden:

„Es gibt, um auf ein ... Bild von Wittgenstein zurückzugreifen, den einzigen Faden nicht, der durch sie alle hindurchliefe, sie ... zu einem Ganzen machen würde. Es gibt nur Überlagerungen verschiedener ... verschlungener Fäden, deren einer ansetzt, wo der andere abreißt, die in Spannung zueinander stehen und einen zusammengefügt, lokal disparaten und global integralen Körper bilden. Die Analyse .. gelingt nur, wenn man diese Fäden herauslöst, die Knoten, Schlingen, Verbindungen und Spannungen ortet ...“ (Geertz 1996, 29).<sup>23</sup>



Clifford Geertz bemüht sich, Strukturen weniger hermetisch, Verflechtungen weniger deterministisch, Netze fragiler, leichter, das mehrdimensionale Gesamtbild zugleich vielschichtiger, *komplexer* zu verstehen. Geertz weist dabei gerade in seinen neueren Schriften in Konzeption und Metaphorik gewisse Ähnlichkeiten mit der Figurationstheorie Norbert Elias' und der Feldtheorie Pierre Bourdieus auf - konnotiert allerdings eine wesentlich größere „Leichtigkeit des Seins“ (Milan Kundera).

## 5. Komplexen Weltstücken auf der Spur: Zu den Themen und Beiträgen des Buches

Ausgangspunkt unserer Reise mit Geertz ist seine klassische „dichte Beschreibung“ exemplarischer Ausschnitte einer Kultur bzw. Gesellschaft. Was ist die besondere Qualität einer ethnographisch fundierten und anthropologisch interpretierten „dichten Beschreibung“, die als Leitbild für so viele Themen und disziplinäre Kontexte rezipiert wurde wie kaum ein anderes methodisches Konzept seither?<sup>24</sup> Dichte Beschreibungen sind mikroskopische Untersuchungen. Sie setzen an besonderen Praktiken oder Ereignissen an und versuchen, aus dem örtlich und zeitlich begrenzten Geschehen das Ganze der Kultur interpretativ zu erschließen. Die lokale Untersuchung ist also nicht der Endpunkt, sondern nur der Ort, von dem aus weitreichende Schlußfolgerungen versucht werden. Dichte Beschreibungen sind reduktionistisch im Hinblick auf die Beobachtungsebene, nicht jedoch hinsichtlich der Wirklichkeitsebene. Die Erfassung des unmittelbaren Geschehens alleine wäre „dünne“ Beschreibung. Dichte erhält die Beschreibung dadurch, daß sie Oberflächen durchschaut und vielschichtigere Bedeutungsstrukturen sichtbar macht.<sup>25</sup>

*Zum ersten Abschnitt: Symbolische Anthropologie als Methode?*

*Meinrad Ziegler* versucht in seinem Beitrag, die Interpretation eines kulturellen Ereignisses aus Beteiligtenperspektive und die anschließende Verdichtung zur Enthüllung tieferliegender Bedeutungsstrukturen durch den Ethnologen-Anthropologen als exemplarische methodische Fragestellung auch für die Soziologie bzw. die qualitative Sozialforschung herauszuarbeiten. Wie kommt man von der Ebene des unmittelbaren Datenmaterials zur Ebene der Interpretation, also der Ordnung und sinnhaften Strukturierung? Wie Ziegler zu Recht feststellt, findet sich wenig zur expliziten Darstellung solch methodologischer Fragen bei Geertz.

Ziegler rekonstruiert Geertz' *Darstellungslogik* „dichter Beschreibungen“ im Gefolge von Stephan Wolff (1992) als (1) untrennbare Verknüpfung des ethnographischen Materials mit vorangestellten übergreifenden Fragestellungen, (2) als Herausarbeitung eines schautückhaften Teilaspektes der untersuchten Kultur („Schlüsselszenen“), (3) als additive Verknüpfung von Bedeutungs- und Beobachtungsebenen zu neuen, tiefere Einsichten vermittelnden Bildern. Er zeigt anschließend, daß Geertz' Vorgehensweise bei der Darstellung und Interpretation seines Materials der Form des *Essays* entspricht und fragt nach der Forschungslogik, die der essayistischen Form des Theoretisierens zugrundeliegt. Ziegler nennt den abduktiven Schluß i.S. von Charles S. Peirce als Ausgangspunkt, bei dem neue Ideen über allgemeine Regeln auf Probe mit erklärungsbedürftigen Tatsachen verknüpft werden.<sup>26</sup> Dies münde in exemplarische Falluntersuchungen als forschungslogisches Prinzip. Als Erkenntnisinteresse stehe dahinter die interpretative Vermittlung der eigenen (Forschungs-) Erfahrung mit fremder Erfahrung in der Lebenswelt der untersuchten Kultur und ihrer Subjekte, ohne daß deren Alltagswissen im wissenschaftlichen Diskurs verloren geht bzw. korrigiert wird.<sup>27</sup>

Dementsprechend liegen der Hermeneutik dichter Beschreibungen nachvollziehbare Sequenzen von Fremdverstehen zugrunde. *Helmut Dworschak* versucht in seinem Beitrag, „Fremdheit“ und dessen interkulturelle „Verstehbarkeit“ grundsätzlich zu diskutieren und greift dabei auf universale lebensweltliche Bewußtseinsstrukturen i. S. von Alfred Schütz (Intentionalität, Zeitbewußtsein) zurück. Die Grundlegung der eigenen Ursprünglichkeit im Fremden im Sin-

ne einer (Wieder)Entdeckung existentieller oder universeller Voraussetzungen führe zur Prämisse einer grundsätzlichen Verstehbarkeit aller menschlichen Ausdrucksformen und zu jener Möglichkeit interkultureller Hermeneutik, die sich auf ein gemeinsames Vorverständnis „existentieller transkultureller Erfahrungen“ (vgl. Stagl 1981, 281) berufe, die Eigenes und Fremdes in einen „universalen Denkraum“ integriere, vor dessen Hintergrund die Fremdheit anderer Persönlichkeiten, Lebenswelten oder Kulturen erst erfahrbar wird.<sup>28</sup>

Nach einer Diskussion, wie denn der Verweisungshorizont der Interpretation von Fremdem - die kulturellen Muster - mit Geertz definiert werden können, betrachtet Dworschak verschiedene Ansätze interkulturellen Verstehens. Als besonders brauchbare methodologische Zugänge haben sich für ihn anhand eigener Erfahrungen mit einem interkulturellen Forschungsprojekt in der Karibik Analysen entlang des linguistischen Gegensatzes „emisch“ versus „etisch“, sowie der psychoanalytischen Unterscheidung nach „erfahrungsnahen“ und „erfahrungsfernen“ Begriffen.<sup>29</sup> Dworschak charakterisiert abschließend eine ethnographische Beschreibung als Kunst der graduellen Abstufungen zwischen erfahrungsnah und erfahrungsfern, um Lebensweise und Ausdrucksformen ethnischer Gruppe so „dicht“ zu deuten, daß man nicht im geistigen Horizont der Betreffenden bleibt, aber trotzdem Charakteristiken ihrer Gesellschaft erfaßt.

*Helmut Staubmann* setzt an genau diesem Punkt an: Meisterstücke dichter Beschreibung sind für ihn gelungene *Entschlüsselungen von absichtlichen Verschleierungen Betroffener*, kompetente Deutungen von Lüge, Täuschung, Parodie, Ironie, Witz, Lügner etc. sind für Staubmann „dritte Männer“ i.S. von Ryle und Geertz. Ihr Handeln (z.B. parodistisches Zwinkern) ist nur auf tieferliegenden Bedeutungsebenen erschließbar. Staubmann will für solche „Bedeutungs-Zwiebeln“ Handlungsmodelle herausarbeiten und zeigen, daß die Geertz'sche Kulturtheorie auch als Leitfaden zum Aufspüren „dritter Männer“ zu lesen ist. Denn neben der Situationsbezogenheit ihrer Handlungen, deren Rekonstruktion eine dichte Beschreibung jedenfalls erfordere, lasse sich als zweites Charakteristikum eine gewisse „Befreiung“ von der Realität, in der sie stecken, und auf die sie verweisen, feststellen. So gälten etwa im Training andere Regeln des Verhaltens als im Wettkampf, der unmittelbare Erfolgsdruck falle weg etc. Mit Ryle führt Staubmann dann das Konzept des „*Intentions-Parasitismus*“ ein: Intentionen und darauf bezogene Handlungen lassen sich zu fast beliebig komplexen, aber notwendig aufeinander verweisenden Zusammenhängen verschachteln.<sup>30</sup> Ein entsprechendes Verhältnis von Realität und Irrealität sowie „parasitärer Intentionalität“ läßt sich für Staubmann insbesondere für das Spiel und seine Akteure, die Spieler, ausmachen.<sup>31</sup> Abschließend verweist Staubmann auf die Entfaltung der Moderne als Rahmen von *immer komplexeren Welten des „als ob“*: Spiel, Parodie, aber auch Lüge, Betrug, Täuschung, Diebstahl sind für ihn „Intentions-Parasiten“, also Folge- oder Metaphänomene von Sachverhalten wie Besitz, Wahrheit, Vertrauen, Recht etc. Letztere seien aber erst späte Produkte sozialer Evolution, die ihre Entstehung der Entwicklung von gesellschaftlichen Subsystemen als Ergebnis funktionaler Differenzierung verdanken. Die derart entstandene Komplexität der (post-)modernen Gesellschaft, ihre subjektive „Unübersichtlichkeit“ führten zu einem viel stärkeren Angewiesensein auf symbolische Potentiale der Kommunikation als früher. Das notwendige Angewiesensein auf symbolische Kommunikationsformen und auf das damit notwendig verbundene Vertrauen machten dann aber gerade die Lüge oder Täuschung zu einem strukturellen Problem der Moderne, und es müßten komplizierte und aufwendige Mechanismen sozialer Kontrolle geschaffen werden, um sie zu verhindern.<sup>32</sup>

Die *Sprache* als Medium des Verstehens wie der Täuschung thematisiert *Josef Wallmannsberger*. Er hat sich in seinem an Metaphern und mehrbödigen Assoziationen überreichen Collage-Essay vorgenommen, Geertz diesbezüglich kritisch zur Rede zu stellen. Als Linguist thematisiert Wallmannsberger sprachliche Aspekte bei Geertz' Vorgangsweisen: In den Sozialwissenschaften figuriere Sprache als Instrument für kommunikative Handlungen. In der Szene der Sprache würden Rollen verteilt, Grenzen gezogen. *Sprachliche Initiation* stehe daher am Anfang des Wissenschaftsprojekts. Die radikal offene „dichte Beschreibung“ beginne - lange vor Betreten des Ziellandes - bei geschlossenen Türen: mit *Buchlektüre und Spracherwerb*,<sup>33</sup> der sich, so

Wallmannsberger, vom kulturalanalytischen Projekt nicht lösen lasse, der linguistische Anfang werde zum eigentlichen Kern des Ganzen. Entgegen der politisch korrekten Selbstdarstellung von Geertz als nicht „vorfassender“, „reaktiv“ Fragender sieht Wallmannsberger bedeutende aktive, kontrollierende Verhaltenselemente. Das („mütterlich brutale“) Kontrollinstrument Sprache demonstriert Wallmannsberger eindringlich am Beispiel der Qualen, welche *Elias Canetti* beim Erlernen der deutschen Sprache erleiden mußte.<sup>34</sup> Die linguistischen „strengen Kammern“ (Wallmannsberger) von Canetti und Geertz hätten als Gemeinsamkeit die konzentrierte Anstrengung in der Auseinandersetzung mit komprimierter, somit verdichteter (im doppelten Sinn) Wirklichkeit. Die „Kunst des Unvoreingenommenen“ der beschreibenden Ethnologie rücke die eigene Sprachlichkeit - und Voreingenommenheit - der ForscherInnen mit rhetorischen Kniffen systematisch in den Hintergrund.<sup>35</sup>

Wallmannsberger und andere Kritiker spielen offensichtlich auch auf die - den Forschungen in Bali und Marokko zugrundeliegende - Tätigkeit von Geertz im ‘Komitee für das Vergleichende Studium Neuer Nationen’ an. Von der Carnegie Corporation finanziert, hatte es das Ziel, die „Veränderungen nach dem Zusammenbruch des europäischen Imperialismus nach 1945“ (so Geertz freimütig 1997, 128) zu verstehen, eine Art Schadensbegrenzung nach der Entstehung nachkolonialer neuer Staaten vorzubereiten. Deklarierte Ziele waren, so Komiteevorsitzender Edward Shils:

„Realistische, einfühlsame Untersuchungen über die neuen Staaten ... Die differenzierte Schilderung (ihrer) Situation und der subjektiven und umweltbedingten Determinanten des Handelns“ (Shils 1963, 8; zit. n. Geertz 1997, 128f.).<sup>36</sup>

Geertz’ Anliegen kann daher - in Analogie zur Ethnopharmakologie, welche das Wissen von Stammesgesellschaften für unsere Schulmedizin nutzbar machen möchte - auch als *Absaugen der Erfahrungsschätze und Wissenspotentiale anderer Kulturen* angesehen werden. Denn wenn Geertz seine wohlbekannten Bemerkungen über eine deutende Theorie von Kultur („Dichte Beschreibung“) mit den Worten enden läßt, die eigentliche Aufgabe der deutenden Anthropologie sei es (1987, 43),

„uns mit anderen Antworten vertraut zu machen, die andere Menschen - mit anderen Schafen in anderen Tälern - gefunden haben, und dies Antworten in das jedermann (sic!) zugängliche Archiv menschlicher Äußerungen aufzunehmen“,

wenn Geertz sich also als Mitarbeiter eines „world brains“ (H.G. Wells) geriert, dann ist zu vermerken, daß auch heute, in der Internet-Epoche, nur ein (meist männlicher, i. d. R. weißer, hochgebildeter etc.) Bruchteil dieser Erdenbewohner eine Chance hat, Zugang zu diesem Archiv zu erhalten. Insofern ist auch Geertz vorderhand mit der Akkumulation von Verfügungswissen befaßt - ob er es will oder nicht.

Vom Wissen *als* Macht geht es zu Sprache und Symbolik *der* Macht: *Lutz Ellrich* erarbeitet mit Geertz - eine objektivistische „Mechanik der Macht“ kontrastierend - eine *Poetik der Macht*. Ihre Vertreter (Geertz, Greenblatt) begreifen Macht als „Bedingung der Möglichkeit von Repräsentation an sich“. Macht werde (zumeist in einer oder wenigen Personen) doppelt symbolisch verkörpert, als sterbliche Menschen und als symbolische Generalisierungen.<sup>37</sup> Die Macht einer Person sei *weitgehend eine kollektive Erfindung*, d.h. das Ergebnis einer *symmetrischen Relation* von zugeschriebener und übernommener Macht: Der ‘Machthaber’ sei bloß „die *symbolische* Verkörperung des Begehrens, der Lust und der Gewalt Tausender von Untertanen“ (Greenblatt 1988, 10). Aber diese Verkörperung impliziere - obwohl Ergebnis eines fast reziproken Prozesses von Gabe und deren Annahme - die Fiktion, daß Macht von der ‘insignifizierten’ Person selbst ausgehe und sich die Gesellschaft darauf stütze.<sup>38</sup>

Diese Machtpoetik beschönige aber nicht<sup>39</sup> reale soziale Ungleichheit und Gewaltsamkeit, versichert Ellrich. Er verteidigt Geertz’ Verzicht, Genese und Funktionsweise von Macht durch Rekurs auf Gewalt zu erklären. Kern der Gewalt sei nicht die staatlich kontrollierte und ausgeübte Gewalt. Die ‘Mechanik der Gewalt’ werde bei Geertz als *Netzwerk* gefaßt, „für das eher bot-

tom-up-Prozesse als Befehlsketten nach dem top-down-Muster<sup>40</sup> charakteristisch seien, daher fokussiere seine Gewalttheorie das generelle Phänomen der „eruption of great domestic violence“ (Geertz 1973, 323). Der Ausbruch von Gewalt wird auf psychischen, sozialen und *kulturellen Streß* zurückgeführt, wobei Ellrich unter kulturellem Streß „Schwierigkeiten bei Aufbau und Stabilisierung kollektiver Grundmodelle und Identitätsprojekte“ versteht. Es schaudert einen jedoch, wenn en passant Gewalt als „Ressource der Problemlösung“ bezeichnet wird, welche Gesellschaften in bestimmten Konfliktlagen zur Verfügung stehe, und von den „*Lerneffekten von Blutbädern*“ die Rede ist.<sup>41</sup> Hier zeigt sich der *symbolische Funktionalismus*, ja durchaus *Strukturfunktionalismus* von Geertz: alles, was ist, alles, was geschieht, muß eine (symbolische, Sinn-) Funktion haben und der (bei Geertz: kulturellen) Integration dienen. Ellrichs abschließende Überlegungen zur Anwendung der Machtpoetik auf die *spätmoderne Mediengesellschaft* gipfeln in der Behauptung von einer „auffälligen Verkehrung der Sichtbarkeit“: Die einst sichtbaren Herrscher seien zu „Schemen“ und die einst fast anonymen Untertanen zu „tendenziell durchschaubaren und konditionierbaren Größen“ geworden.<sup>42</sup> Zu optimistisch scheint jedoch Ellrichs Hoffnung auf eine *subversive Dynamik symbolischer Politik*, d.h. auf eine Diskreditierung der Bilder und der Bild-Medien aufgrund der Verbreitung des Wissens um ihre beliebige digitale Manipulierbarkeit. Eher ist im derzeitigen Stadium der Globalisierung die Entwicklung einer Art Pidgin-Piktographie zu beobachten.<sup>43</sup>

#### *Zum zweiten Abschnitt: Teilwelten der Moderne, dicht beschrieben*

Es werden einige typische Dimensionen und „Schaustücke“ der Moderne exemplarisch analysiert: Arbeit, Computer, Schenken, Subkulturen der Jugend heute. Ihre informelle Logik entfaltet sich aus dem Blickwinkel der Akteure, ihr Sinn wird in interpretativ, essayistisch entwickelt, im Kontext „dicht beschrieben“. Kaleidoskopartig entstehen so Skizzen zur Kultur der Moderne, ohne daß aus den „Weltstückchen“ gleich ein „wandfüllendes Gesamtgemälde der Epoche“ (s.o.) entsteht.

Johannes Moser geht „kulturellen Bedeutungen“ einer der zentralen Kategorien der Moderne (als Arbeits-, Erwerbs-, Produktionsgesellschaft) nach: *der Arbeit*. Ihr common sense (als kulturelles System der zunehmend mit der Gefahr von Arbeitslosigkeit konfrontierten Erwerbsbevölkerung) wird anhand empirischer Materialien i. S. von Geertz rekonstruiert und damit vorschnellen Diagnosen postmaterialistischer, postmoderner(?) Bedeutungen/Wertigkeiten widersprochen. Von einer Erosion der Bedeutung von Arbeit für die Menschen in unserer Gesellschaft könne nicht so einfach gesprochen werden. Bei seinen Untersuchungen stellte sich heraus, daß Arbeit nach wie vor eine ganz zentrale Bedeutung für die Menschen hat. Dies ergab sich jedoch erst aus dem gesamten Kontext der Lebenswelt und der Lebensumstände der Menschen, dicht beschrieben rekonstruiert. Moser kritisiert in diesem Zusammenhang viele Untersuchungen zum *Wertewandel*, deren Behauptungen - wenn sie überhaupt empirisch geprüft werden - gemäß den Voraussetzungen der Forscher am Schreibtisch entworfen werden.

Ein Hauptproblem beim Verständnis von Arbeit liegt für Moser zunächst am Begriff selbst, weil es keine geeignete Definition von Arbeit gebe und die von Wissenschaftern vorgeschlagenen Definitionen - nebst anderen Schwächen - nichts mit der Lebenswelt der Menschen zu tun hätten. Die außerökonomischen Aspekte von Arbeit blieben ausgespart<sup>44</sup> Besonders deutlich beschreibt Moser solche Bedeutungen von Arbeit anhand der Einstellungen zu Arbeitslosigkeit und Arbeitslosen. Zwar könne Freizeit an Bedeutung gewinnen, doch warum sollten Arbeitslose unter ihrer Arbeitslosigkeit leiden, wenn ihnen Arbeit nicht wichtig ist?

Gerade seine abschließenden Analysen zur Situation im sterbenden Bergbaurevier rund um den steirischen Erzberg lassen die Bedeutung von Arbeit als ein in der Erwerbsarbeit wurzelndes, aber weit darüber hinausreichendes *Kulturmuster* sichtbar werden (ohne daß Moser selbst dies klar genug herausarbeitet): Bergmannsarbeit als Symbol der Lebensführung; die Überwindung von Gefahr, das notwendige Geschick, die legendäre Kameradschaft. Dazu gibt es eine

reiche Ikonographie gerade der Metall- und Bergarbeiter. Die bleibende Bedeutung von Arbeit wurzelt nicht zuletzt in außerökonomischen, kulturellen Aspekten der Arbeit: Strukturierung der Zeit, Normierung des Lebenszyklus, Erwerb von Status und Prestige, Vermittlung sozialer Kontakte, Bildung sozialer Identität.<sup>45</sup>

Das *Internet* ist in den letzten Jahren Projektionsfeld diverser sozialer Hoffnungen geworden, nicht zuletzt auch des Ineinanderfließens von Arbeit und Freizeit (Tele-Arbeit!), Erwerb und Spiel. Es ist eine neue Sozialutopie, Symbol für die - bereits realisierte oder zu erwartende - „*Informationsgesellschaft*“, die die „Arbeitsgesellschaft“ ablöse, und in der angeblich das allumfassende, demokratische Prinzip der „Information“ alle soziale Ungleichheiten (z.B. aufgrund von Kapitalbesitz, Waffengewalt, Disparitäten zwischen Metropolen und Provinz, Stadt und Land, Mann und Frau) beseitige (vgl. Fröhlich 1996a, 1997). Das tatsächliche Geschehen in den Computernetzen wurde lange Zeit kaum beachtet.

Es ist daher verdienstvoll, wenn eine Autorin mit dem Distanzgewinn des ethnographischen Blicks versucht, einen realistischere Perspektive auf diese schöne, neue High-Tech-Welt der Computer(netze) zu entwickeln. Die studierte Ethnologin und Informatikerin *Sabine Helmers* ortet in ihrem Beitrag „*digitale Hahnenkämpfe*“ zwischen den Computer-Virtuosen (Programmierern, Systemoperatoren, Webmastern) in der Arena des Internet.<sup>46</sup> Anknüpfend an Geertzens Paradebeispiel für dichte Beschreibung, seine Notizen über balinesische Hahnenkämpfe, in denen Männer in öffentlichen Schauspielen mit intensiver Publikumsbeteiligung Statuskämpfe symbolisieren, decouvriert Helmers die Computer als ‘Techno-Hähne’ der Computer-Virtuosen: Der erste Zweck jener „verhätschelten Rechner und Programme“ sei nicht die pure Nützlichkeit im Alltagsbetrieb, sondern „Objekte der Virtuosenleidenschaft“ zu sein. In der stillen Welt virtuoser Programmierung fließe zwar kein Blut, gehe es nicht um Gewalt und Tod: das Ansehen in der hacker-community steige mit eleganten Programmierungen und genialen „Hacks“ (erfolgreiches Eindringen in fremde Computersysteme); der Meisterschaftskult der Computer-Virtuosen bestehe darin, ständig Systeme zu „verbessern“, d.h. sie komplizierter zu machen, und zugleich diese Komplexität zu überwinden.<sup>47</sup>

Es stellt sich aber die Frage, ob es sich hier tatsächlich um „*deep plays*“ im Geertzschen Hahnenkampf-Sinne handelt, d.h. um *Spiele*, bei denen beide Seiten so viel investieren, so daß sie nur verlieren können. Im Lichte der allgemeinen Bourdieuschen „Ökonomie der Praxis“ können scheinbar nicht-ökonomische und mithin auf den ersten Blick „irrationale“, Auseinandersetzungen sehr wohl rational und ökonomisch sein: wenn nämlich in dem betreffenden Feld diese Kapitalformen dominieren.<sup>48</sup>

Geschenk-Ökonomien, wo es um das scheinbare Vernichten, das Verschwenden, das Verteilen von Kapital ohne sichtbare Gegenleistung geht, können rational im Sinne eines kulturellen common sense sein. *Elfie Miklautz* faßt in ihrem Beitrag zur Semantik ritualisierten Schenkens materieller Güter<sup>49</sup> in modernen Gesellschaften das Schenken als ein symbolisches System der Sinnproduktion, als eine Form institutionalisierten sozialen Handelns mit impliziten Aussagen zu Relationen zwischen Personen und zwischen diesen und den Dingen. Die Autorin geht zunächst auf die Bedeutungsstrukturen im kulturell festgelegten Umgang mit Artefakten ein und faßt die „*totemistisch strukturierte Produktwelt*“<sup>50</sup> als symbolische Form, d.h. als ein Medium, welches Realität konstituiere, Welt verstehbar mache und Orientierung in ihr ermögliche.

Die Autorin thematisiert verschiedene Stadien bzw. Dimensionen des Schenkens: (a) *Auswahl und Aneignung*, heute üblicherweise durch Kauf: Das „Selbst des Gebers“ werde mit dem Geschenk symbolisch mit überreicht. Das Ziel des Schenkenden: eine Korrespondenz des verschenkten Gegenstandes mit dem Begehren des Empfangenden. (b) *Verpackung*: Das Geschenk entziehe sich den Blicken aller und unterstreiche damit seinen Fetischcharakter. Als entblöbte fehle es der Ware an Einmaligkeit und Besonderheit; es gehe um die Restituierung von Aura durch Verhüllung.<sup>51</sup> (c) *Leistungen der Geschenk-Kommunikation*: Es gehe Vergegenwärtigung gemeinsamer Wirklichkeit.<sup>52</sup> Geschenke seien Modelle, „die Einfluß auf den Empfänger nehmen, indem sie ihn anregen, sich gemäß ihres Vorbilds zu entwickeln“. Die Autorin spricht die

*Bindungswirkungen* von Geschenken (um einer Reifizierung vorzubeugen besser: der Schenkakte) an. (d) *Geschenk und Gewalt* als notwendige Dualität. Den Ursprung des Schenkens bilde das *Opfer*, welches die Götter günstig stimmen sollte, mit gezielten, ritualisierten Gewalthandlungen, um Aggression zu kanalisieren. Auch das Prinzip des *Wettstreits* sei beim Schenken meist im Spiel. *Prestigegewinn* durch Zerstörung von Reichtum gelte als Kennzeichen vorkapitalistischer Wirtschaftsformationen. Miklautz vermutet, daß auch der Kapitalismus ohne solche Verschwendung nicht auskomme.

Unsere Interpretation: De facto thematisiert die Autorin in der Analyse der gegenwärtigen Bedeutung des Schenkens *Versuche der Inszenierung subjektiver Einzigartigkeit* bzw. von *Distinktion* v.a. von Mittelschichtangehörigen<sup>53</sup> in einer Welt objektiver Massen- und Überflußproduktion an Dingen, Informationen, Ereignissen, unter dem Leistungsdruck der Lebensstile und Distinktionsstrategien und dem gesellschaftlichen Zwangs zur Individualisierung. Die Wahl des Geschenkes wird dadurch und durch Prozesse der Informalisierung (Wouters, Elias) erschwert. Durch die Kenntnis des Habitus der zu Beschenkenden, insbesondere ihres Geschmacks (als zusammenhängenden Systems von Bewertungen), durch Lektüre von Zeitgeistmagazinen sowie dem Aufsuchen der jeweilig „angesagten“ Geschäfte wird diese Wahl dann wesentlich erleichtert. Die Menschen sind leider weitaus weniger individuell, als ihnen von mancher Seite eingeredet wird, um ihren narzißtischen Stolz zu nähren.<sup>54</sup> Es stellt sich auch die Frage, ob das Schenken als *sinnproduzierende* Form anzusehen ist, oder nicht doch besser in einer integrativen soziologischen Theorie des Alltags und seiner symbolischen Transzendierung (Feste, Urlaub) untersucht werden sollte. Eine solche Theorie der Höhepunkte müßte als das eigentliche Problem in spätmodernen Überflußgesellschaften fokussieren, wie dieses permanente im-Prinzip-Alles-Haben-Können (jegl. Obst, Gemüse, Blumen ganzjährig) Feste und Feiern entwertet und so auch die Anforderungen an Geschenke ins asymptotisch Unendliche steigen läßt.

*Körper-Symbolik* und der große kulturelle Stellenwert nonverbaler Kommunikation (Körperhaltungen und -bewegungen) ist in den Studien von Clifford Geertz eher ein unterbelichtetes Thema. Körperliches, Nonverbales, Mimetisches wird nur an einigen Stellen erwähnt.<sup>55</sup> Vielleicht rechnet Geertz die Menschenkörper noch primär der Natur zu, und nur wenig der Kultur, will sich vermutlich von *physical* wie *philosophical anthropology* abgrenzen.<sup>56</sup> Geertz-inspirierte Studien zu körperlichen Aspekten innerhalb einer Kultur sind dem *Mitsprachebuch* Körperbildern *Moderner Wilder* (Punks, Skins und Hooligans) befaßt sich *Manfred Russo*. Mode und ihre Symbolik seien Träume von besseren Körpern. Gerade in Jugendkulturen sei Kleidung das „auf der Haut getragene Werteprogramm“. Dieses sei in semiotischer Analyse gut rekonstruierbar, müsse aber durch Konzepte Pierre Bourdieus ergänzt werden: Denn bei der Analyse des Körperbildes gehe es nicht bloß um die Erfassung einiger sonderbarer Attitüden, sondern um „strukturelle Fragen des sozialen Körpers“. Körperhaltungen (Hexis) seien keine reine „Oberflächlichkeit“ (Flusser), sondern Ausdruck der dem Körper im Herkunftsmilieu eingeschriebenen Tiefenstrukturen (Habitus): die Jugendgruppen seien deutlich schichtspezifisch geprägt und ausgerichtet.<sup>57</sup> Die Körperhaltungen seien auch insofern keine reine Oberflächlichkeit, als diese auf Wahrnehmung, emotionale Befindlichkeit etc. zurückwirkten: Die Einnahme einer beklemmenden Haltung beklemme auch.

Das Erscheinungsbild der (1) *Skins* (rasierte Glatze, geschnürte Stiefel, Hosenträger oder breite Gürtel; die Pose angespannter männlicher Kraft) interpretiert Russo als Kontrolle der nicht gespürten eigenen Körpergrenzen (rasieren, schnüren) und als Demonstration von Körperkraft im Sinne des klassischen ästhetischen Ausdrucks männlicher Proletarier. Der Körper werde als Panzer gegen Innen- wie Außenwelt erlebt. Der (2) *Hooligan* verhalte sich zum Skinhead wie der alte deutsche Landser zum modernen, leichten, amerikanischen Infanteristen: statt schwerer und monströser Stahlkappenstiefel und Lederjacken leichte Schuhe und Joggingjacken. V.a. der Laufschuh als kinetisches Symbol passe zum Hooligan-Kampfstil des schnellen Zuschlagens. Der (3) *Punk*-Stil sei bei Arbeitslosen oder jugendlichen Gelegenheitsjobbern im London der späten 70er-Jahre aufgekommen: zu kurzer Bürste geschnittene, unnatürlich gefärbte Haare;

bleich geschminkte Gesichter, künstlich zerschlossene und verschmutzte Kleider mit Sicherheitsnadeln, bleiches, zerschundenes Fleisch entblößend, Fahrradketten um Hals und Beine. Die unbewußte Botschaft: Aufmerksamkeit und ein zorniger Aufschrei gegenüber Eltern, Lehrern und Sozialarbeiter, Darstellung von Angst und Wunsch nach Zuwendung und Liebe, wie sie kranke und verletzte Kinder bekommen.

Die von Russo dicht beschriebenen und spekulativ gedeuteten Jugend-Stile können weiteren Interpretationsversuchen unterzogen werden. So kann eine (gemäßigte, quasi homoöpathische) Diffusion zahlreicher Punk-Stilelemente in verschiedene moderne Teilkulturen beobachtet werden. Die hochindividualisiert-selbstgezwängten spätmodernen Menschen benötigen - als Kontrastprogramm zum hochorganisierten und -disziplinierten Arbeitsleben - die Illusion von Gewagtheit, Wildheit, Exotismus: hier bietet sich auch die Punk-Symbolik zur Zitation an.<sup>58</sup>

### *Zum dritten Abschnitt: Ungleichzeitigkeiten, vormoderne Enklaven*

Schon Marx meinte, mit der Vollendung der Moderne (für ihn in der klassenlosen Gesellschaft) sei das Ende der Religion gekommen. Säkularisierungsthesen (Fürstenberg/Mörth 1979) zur Entwicklung christlicher Religion in der Moderne klassifizieren gerne das Fortdauern religiöser Traditionen und volksreligiöser Vorstellungen als vormodernen Aberglauben, der im Fortschritt der Wissenschaft und mit dem endgültigen Sieg der aufklärerischen Vernunft verdunsten werde. Die Hartnäckigkeit, mit der sich religiöse Phänomene in der Gegenwartsgesellschaft behaupten, ja in neuen, „unsichtbaren“ (Luckmann 1993) Formen eine Renaissance erleben (Mörth 1986), irritiert und legt es nahe, die komplexen Verflechtungen prä- bis postmoderner Kultur und Sinnstiftung speziell anhand religiöser Themen zu diskutieren. Clifford Geertz selbst liefert mit seiner These von Religion als Kultur- bzw. Symbolsystem (1987, 48), das Emotion und Motivation für Menschen schafft, eine „*Seinsordnung*“ formuliert und dafür eine „*Aura an Faktizität*“ herstellt, die Handlung und Wirklichkeit motivfähig vermittelt, einige gute Ansatzpunkte für eine solche Diskussion. Genau diese Aura der Faktizität, in Ritualen verdichtet, mit Ikonen versinnbildlicht, macht religiösen Sinn so resistent gegen den „Ansturm“ rationaler Formen der Lebensführung und Sinnstiftung in der Moderne. Vormoderne Tiefenstrukturen können daher mit gutem Grund gerade anhand religiöser Symbolik - hier in zwei Beiträgen zur Persistenz christlicher Heiligen- bzw. Mariensymbolik - sichtbar gemacht werden.

Von *Barbara Wasner* wird eine Studie zur empirischen Symbolforschung vorgestellt, die rund um die Symbolbedeutung der *Madonna im Wappen der Universität Passau* den Kontext der Bedeutungen und Sinnzuschreibungen herausarbeitet. Wasner beschreibt dies anhand des Hintergrundes und der Reaktionen zu jenem öffentlichen Diskurs um die Forderung, die den Sieg der Gegenreformation symbolisierende „militante“ Madonnendarstellung („Madonna vom Siege“) aus dem Universitätswappen wieder zu entfernen und nach Alternativen zu suchen. Die Madonna steht hier durchaus als kultureller Text im Sinne von Geertz, der unterschiedlich „gelesen“ wird: als Widerspruch zur (Selbst)-Interpretation von Wissenschaft, als Symbol für eine gesellschaftspolitische Einbettung angesichts der Bedeutung von Geschichte in einem konservativen Selbstverständnis, sowie als neutralisiertes Symbol für „Tradition“.

Barbara Wasner konzentriert sich auf die angewandten Untersuchungsmethoden zur Herausarbeitung der Bedeutungshorizonte, Bedeutungsverschiebungen und Bedeutungsinhalte durch das beteiligte Publikum innerhalb wie außerhalb der Universität Passau. Ergänzend zur „Dichten Beschreibung“ (Geertz) wird von ihr der *ethnomethodologische Ansatz*<sup>59</sup> als Instrument zur Untersuchung von Symbolen vorgeschlagen: Zeigt man mittels dichter Beschreibungen kulturelle Kontexte auf, so vermag man mit Hilfe der Ethnomethodologie Interaktionen innerhalb dieser Kontexte zu analysieren. Gleichzeitig ermöglichen ethnomethodologische Experimente eine Sicherung von Annahmen über kulturelle Faktoren. Der Madonnenstreit war ein solches „*Erschütterungsexperiment*“. Anhand der Reaktionen konnten Rückschlüsse auf das Alltagsverständnis (Hintergrunderwartungen) des Madonnensymbols gezogen und deutlich gemacht werden, mit

welchen Mitteln dieses Verständnis gegen die Störung (Forderung nach Abschaffung) verteidigt wird. Wasner berichtet, daß das Alltagsverständnis auf der Annahme beruhte, daß jede Madonnen Darstellung gute katholische Tradition verkörpere. Die Strategien, mit denen man dieses Verständnis zu verteidigen versuchte, richteten sich in erster Linie gegen die Antragsteller: man unterstellt ihnen unlautere Motive, wie z. B. Publicity-Sucht, man geht davon aus, daß sie unausgelastet seien und sich deshalb mit merkwürdigen Themen beschäftigen oder man charakterisiert sie als komische Figuren, deren Seriosität man bezweifeln muß. Barbara Wasner propagiert mit ihrem Konzept und ihren Ergebnissen, daß die methodologische Konzeption der Ethnomethodologie als interdisziplinäre Synthese zwischen Soziologie und symbolischer Ethnologie bzw. Anthropologie zu betrachten ist und Geertz' Ansatz sinnvoll ergänzt.<sup>60</sup>

*Ulrike Krasberg* erschließt ein weiteres Beispiel der Verknüpfung vormodernen Symbolgebrauchs mit modernen Zeiten, der für die handelnden Menschen im Kontext sinnvoll ist und die Lebensführung auch in der aufgeklärten Moderne bewältigbar macht. Ihr Beispiel, ethnographisch recherchiert und dargestellt sowie zur dichten Beschreibung destilliert, ist ein Aspekt von Volksreligiosität. Griechische Frauen verwenden das Konzept/Ritual, „me to milo“ (mit dem Apfel) durch Wunderwirkung einer Heiligen schwanger werden zu können, gerade auch um ihre soziale Rolle in der Umbruchsgesellschaft Griechenlands heute verarbeiten zu können. Damit versucht Krasberg auch, einen nicht unwichtigen Aspekt der Moderne (die Konstruktion eines Gegensatzes 'Aberglaube - Wissenschaft') zu hinterfragen und die tatsächlichen Bedeutungs- und Handlungszusammenhänge herauszufinden. Die erste Bedeutungsschicht liest sich so:

In Athen wird die Heilige Irini Chrisovalantu in einer Kirche mit Garten verehrt, in dem ein Apfelbaum wächst. Jeweils der Apfel, der an einem bestimmten Tag im Jahr reif vom Baum fällt, ist ein wundertätiger Apfel. Gläubige, die - nach drei Tagen des Fastens - ein kleines Stück von diesem Apfel zu sich nehmen, werden von Krankheiten oder Kummer befreit, oder aber, und um diese Hilfe wird von Frauen überwiegend gebeten, sie werden schwanger.

Der erste Schritt zur dichten Beschreibung: Die Heilige Irini Chrisovalantu sei eine unter vielen Heiligen in Griechenland, die ganz allgemein ein Teil der kulturellen Identität und des griechischen Weltbildes sind. Griechin oder Grieche zu sein bedeute immer auch Christin oder Christ zu sein. Der zweite Schritt: Die symbolische Kraft der Heiligen und insbesondere Marias, der dominanten Heiligen im griechisch-orthodoxen Christentum, gehe auf die aus der Antike bekannte lebensspendende und -erhaltende Kraft der Erdmutter Gaia zurück. Sie sei die Basis der Familie und werde verkörpert durch die Mutter und Hausfrau. Maria sei damit auch Leitfigur weiblichen Lebens und so interpretierbar, daß ihre Vitalität und Potenz auch jede gläubige Frau verkörpern kann. Die 'Schwangerschaft mit dem Apfel' verdeutliche und betone diese religiöse Weltsicht und erhöhe somit die Potenz der Frau. Aus diesem Blickwinkel betrachtet wird für Krasberg die 'Schwangerschaft mit dem Apfel' aus vermeintlich mittelalterlichem Denken zu einer Handlung aus (in Westeuropa !) postmodernen Vorstellungen heraus: neue Spiritualität, Körperlichkeit, Heil und Heilung aus der Kraft des Ich.<sup>61</sup> Demnach gibt - nur auf den ersten dünnen Blick paradoxerweise - die 'Schwangerschaft mit dem Apfel' Frauen auch die Bestätigung, eine durch und durch moderne Frau zu sein.

*Roland Girtler* schließlich rekonstruiert die identitätsstiftende Bedeutung eines *Wilderers* im öö. Hintergebirge, und seine Verdichtung zu einem kulturellen Symbol des Volkes und seiner auch politischen Widerständigkeit gegen die Obrigkeit. Die Aura von Würde, die den herrschaftlich als Verbrecher eingestuft Wilderern zuteil wurde und in romantischer Verklärung auch heute noch wird, deutet Girtler anhand detaillierten ethnographischen Materials als Kultur der Rebellion.

Geertz' Forderung nach vitaler und poetischer Beschreibung kultureller Phänomene ernstnehmend breitet Girtler die Lokalgeschichte samt ihrer volkstümlichen Verklärung zur Moritat und Andachtsstätte (ein sog. Marterl für den damit „künstlich“ gewordenen Wilderer) blumig aus. Implizit vertritt auch Girtler dabei den Standpunkt der Vergewisserung über die ethnographischen Ergebnisse in der betroffenen Kultur, diesfalls der bäuerlichen Lebenswelt und



der Familientradition von Wildererfamilien. Der kulturelle Gesamthintergrund: mit den klassischen Wilderern verbindet sich lt. Girtler eine jahrhundertealte rebellische Randkultur, eine Randkultur, wie sie charakteristisch für bäuerliche Gesellschaften ist, in denen Landes- bzw. Grundherrn auf dem Rücken einer armen oder verarmten breiten Bevölkerung ein Leben in Verschwendung und Übermut führen konnten. Soziale Rebellen traten als Briganten in Süditalien auf, sie setzten sich für die Bauern in Sardinien ein, sie kämpften gegen die ausbeuterische Schicht in England, und als Wilderer waren sie die Gegner der adeligen Jagdherren in den Alpengebieten. Auf diese Weise wurden sie zu Heroen und zu Sinnbildern im Kampf gegen eine menschenunfreundliche Oberschicht. In diesem Sinne ist die hier beschriebene bäuerliche, vor-moderne Randkultur der Wilderer ein kultureller Kontext, dessen dichte Beschreibung überleiten könnte zur Analyse von Sozialrebellen der Moderne samt Ikonen und damit definierter Subkulturen.<sup>62</sup>

## 6. Fazit: Neue Denkweisen für eine Welt rasanten Wandels

Als Zwischenbilanz unseres Ausflugs mit Geertz ist festzuhalten:

(1) In der Rezeption (und auch in etlichen Beiträgen des Buches) wurde und wird die in einigen Geertzchen Aufsätzen vorgenommene distinktive Selbststilisierung als beschreibender Hermeneut überbetont.<sup>63</sup> Eine rein semiotische Kulturkonzeption kann Geertz nur zugeschrieben werden, wenn einzelne Stellen aus seinem lose verknüpften Gesamtwerk herausgelöst werden. Wir fassen Geertz im Lichte seines Gesamtwerkes als dynamischen und symbolischen Funktionalisten, der in der Tradition Parsons' analytisch zwischen Sozialstruktur und Kultur unterscheidet und sich arbeitsteilig, aber ohne Monopolanspruch<sup>63</sup> in vielen seiner Arbeiten auf die symbolische Dimension konzentriert.

(2) Eine Fokussierung der menschlichen Symbolwelten (deren Relevanz und Fruchtbarkeit in den Beiträgen dieses Buches demonstriert wird) ist jedem „Objektivist“, der ausschließlich in Strukturen bzw. Systemen denkt, zu verordnen - aber nicht als Allheilmittel oder gar Radikaldiät. Geertz' Ideen und Ansätze sind heuristisch wertvoll - als *Ergänzung* zu anderen. Der Schritt zu weitergehenden Kultur- und Strukturanalysen, den Geertz explizit fordert (nicht immer jedoch selbst einlöst), bleibt unverzichtbar. Es geht nicht um neue Scheinalternativen (Tabellenbände *oder* Essayismus, Erklären *oder* Verstehen), sondern um die Integration von bzw. das Hin- und Her-Oszillieren *zwischen* theoretischen und empirischen, qualitativen und quantitativen, sinn-deutenden und objektivierenden Verfahren. Es geht um Verstehen *und* Erklären von Strukturen, Institutionen, Lebenswelten und der Individuen, die ökonomische, soziale, symbolische Kämpfe ausfechten; es gibt Gewinner und Verlierer. Dessen ist sich Geertz wohl bewußt: Er wendet sich gegen die Gefahr, die „Realitäten von Politik, Ökonomie und sozialer Schichtung“ aus den Augen zu verlieren. Die Thematisierung der symbolischen Dimensionen sozialen Handelns dürfe keine Abwendung von den existentiellen Lebensproblemen der Menschen „zugunsten eines empirischen Bereichs entemotionalisierter Formen“ bedeuten, „sondern im Gegenteil den Sprung mitten hinein in diese Probleme.“ (Geertz 1987, 43).<sup>65</sup>

(3) Geertz geht es daher nie um hermeneutische Abschottung - was auch als Versuch der Immunisierung vor Kritik (vgl. Albert 1994) anzusehen wäre. Geertz praktiziert Interdisziplinarität, nicht zuletzt durch seine Teilnahme an zahlreichen problembezogenen Projektgruppen. Er vertritt eine „*synthetische Auffassung* .., in der biologische, psychische, soziale und kulturelle Faktoren als Variablen innerhalb eines einheitlichen analytischen Systems behandelt werden können.“ (vgl. 1992, 69; zuerst 1966; Herv.d.d.Hg.) Bei diesen Bemühungen zur Integration „der Ergebnisse heute voneinander abgeschotteter Forschungsbereiche“ (ebd., 70) scheut er nicht davor zurück, die Anthropologie mit Kybernetik, Informatik, Neurologie, Molekulargenetik zu koppeln. Dies gipfelt im Vorschlag, Kultur „als eine *Menge von Kontrollmechanismen* - Plänen,

Rezepten, Regeln, Anweisungen (was Informatiker ein Programm nennen) zur Regelung von Verhalten“ (ebd., 70; Herv.d.d.Hg.) anzusehen. Beim Ringen um eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch“ führe der Weg zum Allgemeinen zwar durch die Niederungen des Details. Diese Beschäftigung mit dem Besonderen werde indes von *theoretischen Analysen* „der physischen Evolution, des Funktionierens des Nervensystems, der sozialen Organisation, der psychischen Prozesse, der kulturellen Strukturierung“ geordnet und angeleitet und müsse die Wechselwirkung zwischen diesen Aspekten in Rechnung stellen. (ebd., 81f.)

(4) Geertz hat sich immer mehr von strukturfunktionalistischer Überbetonung von Integration und Konsens gelöst und sich in neueren Arbeiten (1996, 1997) den (zumindest oberflächlich) rasanten globalisierten soziokulturellen Wandlungen gestellt. Hochspezialisierte, in sich abgeschlossene Untersuchungen z.B. über „javanische Musik oder marokkanische Dichtkunst, afrikanische Verwandtschaftsstrukturen oder chinesische Bürokratie, deutsches Recht oder das englische Klassensystem“ seien heute nur mehr von geringem Wert: „Ohne Bezug aufeinander, auf ihre Situation, auf ihr Umfeld oder allgemeine Entwicklungen, an denen sie teilhaben, sind sie nicht einmal verständlich.“ (1997, 23) Vonnöten seien *neue Denkweisen*, die mit „*Besonderheiten, Individualitäten, Kontrasten und Singularitäten*“ umgehen können, um der neuen „*Pluralität der Zugehörigkeiten und Seinsweisen*“ gerecht zu werden (ebd., 24). Klingt Selbstkritik mit, wenn Geertz den uns „verfügbaren Genres der Beschreibung und Beurteilung“ (ebd., 30) die Tauglichkeit für unsere „vielfältige, vermischte, unregelmäßige, wandelbare und diskontinuierliche Welt“ (ebd.) abspricht? Angesichts der neuen Fragmentierung, Instabilität und Dezentriertheit der Welt quälen ihn zwei Fragen: „Was ist ein Land, wenn es kein Konsens ist?“ und „Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?“ (ebd., 31) Die Evolution des Lebens ist ein blinder Prozeß der Entwicklung *und* des Ausrottens und Austerbens von Arten, die Geschichte der Menschheit ein ebensolcher des Entwickelns *und* Auslöschens bzw. Einverleibens von Kulturen, Sprachen, Ethnien durch die jeweils überlebenden: Hoffen wir daher, daß Geertzens (fast heroisch anmutender) Optimismus berechtigt ist - sein fester Glaube daran, daß die *Vielfalt der Kulturen* bestehen, den „mächtigen vernetzenden Kräften der modernen industriellen Produktion, des Geldes, der Mobilität und des Handels“ trotzen werde. (ebd., 71).

(5) Wir können daher die eingangs gestellten Fragen zur Fruchtbarkeit Geertzscher Perspektiven voll und ganz bejahen, wenn dabei der *gesamte Fundus* Geertzscher Fragen, Problemstellungen, Ideen und Metaphern gemeint ist. Lassen wir uns von Geertz animieren auf unserer Expedition ins globalisierte Ungewisse: von seiner Beobachtungsgabe für aussageträchtige, paradigmatische Details; seiner fast spielerischen Fähigkeit, mit dichten Beschreibungen erklärende Gesamtanalysen vorzubereiten; seinem Mut zu Improvisation, Kursänderungen je nach Zweckmäßigkeit, ungeniertem Eklektizismus, um z.B. philosophische Konzepte aus den kältesten Eiswüsten der Abstraktion für Beschreibung und Analyse höchst konkreter menschlicher Probleme und Beziehungen fruchtbar zu machen.

## Anmerkungen

- \* Diese Einleitung ist wie die Herausgabe des Buches eine gemeinschaftliche Leistung. Um dies zu manifestieren, wird - wie beim vorangehenden Sammelband zu Bourdieu (Mörth/Fröhlich 1994) - die Namensfolge bei gemeinsamer Herausgeber- bzw. Autorenschaft konsequent permutiert, um in der Wissenschaftsforschung statistisch nachgewiesene Bevorteilungen durch alphabetische Allokationen zu korrigieren.
- 1 Kontakt: Gerhard.Froehlich@iwp.uni-linz.ac.at, Ingo.Moerth@jk.uni-linz.ac.at; <http://www.iwp.uni-linz.ac.at/iwp/ki/sektktf/SEKTKT.html>.
  - 2 Dieser Sammelband wurde auf zwei Tagungen der Sektion Kulturtheorie und Kulturforschung vorbereitet: „Anthropologie oder Soziologie der Moderne?“ fand beim 14. Österreichischen Kongreß für Soziologie, Innsbruck 1995 (vgl. Mörth 1997) statt, das Dritte Linzer Kulturtheorie-Symposium „Symbolische Anthropologie der Moderne“ 1996 in Kooperation mit dem Institut für Philosophie und Wissenschaftstheorie sowie dem Kulturinstitut an der Johannes Kepler Universität Linz.
  - 4 Eine Auswahl der Sekundärliteratur zu Clifford Geertz findet sich in der Literaturliste (Ammann 1989, Asad 1983, Austin 1979, Chick u.a. 1992, Fine 1992, Hofstee 1985, Howe 1991, Kapferer 1988, Lee 1992, Lenk 1993, Littler 1991, Nader 1988, Pearce u.a. 1989, Rabinow 1993, Renner 1984, Scheff 1986, Scholte 1986, Shoore 1988, Watson 1989, Wolff 1992).
  - 5 Vgl. den eher hilflosen Ausdruck „Spätkapitalismus“, mit dem der Niedergang des Kapitalismus trotz Symptommangel herbeidiskutiert werden sollte.
  - 6 Wenn die These sich selbst einschließt, widerspricht sie sich selbst. Luhmann schließt aus diesem Widerspruch, „daß die Einheit der Gesellschaft oder, von ihr aus gesehen, der Welt nicht mehr als Prinzip, sondern nur noch als Paradox behauptet werden kann.“ (Luhmann 1997, 114)
  - 7 In den bergigen Regionen Österreichs, welchen den Großteil des Landes bilden, sind Bäumefällen für Heizung und Hausbau in Eigenarbeit, Ernährung über eigene (geweihte) Felder und Vieh, verwandtschaftliche Verpflichtungen und Solidaritäten, gemeinschaftliche Schafherden, ungebrochene religiöse Bindungen, traditionelles Brauchtum etc. für die Großzahl seiner Einwohner noch selbstverständlicher Alltag. Geld benötigen sie nur für Traktoren und Geländewagen, Bier und Benzin, und - Solarzellen für die Almhütte und die monatliche Gebühr für das Satelliten-Pay-TV. Damit soll keine heile ländliche Welt vorgegaukelt werden: nicht nur der physische Gesundheitszustand der ländlichen Bevölkerung ist bekanntlich schlechter als jener der Städte.
  - 8 Und dies, obwohl einige ihrer führenden Vertreter (z.B. Arnold Gehlen) Sympathien mit dem Dritten Reich gezeigt hatten. Nach Jürgen Habermas' Handbuch-Definition bezieht sich die philosophische Anthropologie auf die Forschungsergebnisse der biologischen und ethnologischen Anthropologie und verarbeitet Resultate „aller Wissenschaften, die ... irgend mit Mensch und Menschenwerk zu tun haben; aber sie ist selber keine Einzelwissenschaft in diesem Sinn. Philosophische Anthropologie ist ... Teil der Philosophie, sie hat sich von deren Kernbestand, der Logik, der Ethik und Metaphysik, noch nicht abgelöst ... Denn ihr Gegenstand ist etwas, das nicht geradewegs zum Gegenstand werden kann: das 'Wesen' des Menschen.“ (Habermas 1973, 89f., zuerst 1958) Zum Versuch einer rationalen philosophischen Anthropologie Agassi 1977.
  - 9 Z.B. Helvetius, Nietzsche, Feuerbach, auch Thomas v. Aquin mit seinem Buch über die Leidenschaften (in der Summa Theologica), vgl. dazu Fröhlich 1997.
  - 10 Als Initialzündung diente „Geschichte und menschliche Natur: die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik“ (Kamper 1973), heute heißt es „Interdisziplinäres Zentrum für historische Anthropologie“. Die heutige Hausse der Anthropologie im dt. Sprachraum zeigt sich z.B. darin, daß (lt. [www-Recherche](http://www-Recherche) im Karlsruher Verbundkatalog) seit 1990 2653 Buchtitel mit dem Wort „Anthropologie“ erschienen sind. Da gibt eine Anthropologie der Schule, der Gewalt, der Technik, des Körpers, der Sucht, der Sekten, eine Ethno-, Onto- und Meta-Anthropologie, 'funktionshistorische', 'pädagogische', 'integrale', 'reflexive', 'eheliche', 'strukturelle', 'poetische', 'ästhetische', 'medizinische', 'symmetrische', 'pragmatische', 'feministische', 'phänomenologische', 'rehabilitative', 'sprachmorphische', Anthropologie u.v.a. Auch die Wissenschaften wurden dem anthropologischen Blick unterworfen (vgl. Yehuda Elkana 1986 sowie zahlreiche Arbeiten von Karin Knorr-Cetina zur Fabrikation der Erkenntnis). Auch die „Anthropologie reflexive“ im französischen Untertitel (Bourdieu/Wacquant 1992a), in amerikanischer Ausgabe zu „Reflexive Sociology“ (Bourdieu/Wacquant 1992b) mutiert, blieb im dt. „Reflexive Anthropologie“ und stieg zum Haupttitel (Bourdieu/Wacquant 1996) auf.
  - 11 Das nach Cassirers Selbsteinschätzung sehr sperrige Werk der „Philosophie der symbolischen Formen“ wurde für den amerikanischen Gebrauch modernisiert und durch den „Versuch über den Menschen“ (Cassirer 1990) abgelöst.
  - 12 Cassirer verwendete wiederholt eine Fadenmetapher unter Bezug auf Goethes Bild der Tauwerke der königlichen Flotte in den Wahlverwandtschaften. Die Elemente des Kulturprozesses seien untereinander „wie durch unsichtbare Fäden“ verknüpft. Langer (1987) übertitelt ihr 10. Kapitel mit „Sinngewebe“:

- 13 Kant unterschied Anthropologie in „physiologischer“ und in „pragmatischer“ Hinsicht: „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erscheinung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, *was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.*“ (Kant 1917, 119)
- 14 Im Lichte der Kant fortführenden Habermasschen Definition philosophischer Anthropologie muß die zeitgenössische symbolische Anthropologie als ihr spätm modernes Kind erscheinen: „Philosophische Anthropologie muß das, was die einzelnen Wissenschaften gegenständlich vom Menschen wissen (...), *sinnverstehend deuten* (nämlich daraufhin, was der Mensch aus sich selber macht).“ (Habermas 1973, 91) Selbst das vieldeutige Zwickern (Ryles von Geertz aufgegriffenes Beispiel für Grundfragen „dichter Beschreibung“) findet sich bereits bei philosophisch-anthropologischen Vorgängern, die zwar nicht von kulturellen Texten, aber bereits von Sätzen sprachen: „Wenn wir ein Auge zukneifen, die Nase rümpfen, eine Handbewegung machen, dann geben wir jemandem in einer bestimmten Situation etwas zu verstehen, weil wir unter Menschen voraussetzen dürfen, daß sie die Stellvertreterschaft dieser Zeichen für Sätze verstehen ....“ (Plessner, zit. n. Habermas 1973, 103)
- 15 Marx spricht hier in einem ähnlichen Zusammenhang vom „Alp der Geschlechter“, welcher auf uns lastet.
- 16 Geertz ist in seiner Metaphorik, wie auch noch weiter unten demonstriert werden soll, flexibel und knüpft konsequent und wendig am jeweiligen Zeitgeist und Zeit-Stil an; jetzt etwa an der grassierenden Netz-Metaphorik, und verhindert so geschickt die Gefahr „radikaler Innovateure, nicht im Wahren der Zeit“ (Foucault) zu sein, d.h. von den konkurrierenden Zeitgenossen und Publikum nicht wahrgenommen und verstanden zu werden: Geertz ist ein bewundernswerter Opportunist - im (positiven) Sinne der raschen Ergreifung günstiger Gelegenheiten, mit Bewußtsein für *kairos*, d.h. dem Gespür für den richtigen Augenblick, und dem Gefühl für die richtige Investition (Bourdieu).
- 17 So vermerkt z.B. Geertz (1987, 75) bei der Analyse von Religionen als kulturelle Systeme dezidiert, daß seine Perspektive, nämlich den Nachdruck auf eine bestimmte, „nämlich symbolisch vermittelte Art von Beziehung zwischen einem Handelnden und einer Situation“ zu legen, nicht die einzige sei, aber für ihn hier im Mittelpunkt seines Interesses stehe. Generell attestiert Geertz sich und seinen Mitstreitern eine „marginale und fragende Position: wachsam, ruhelos und unangepaßt.“ (Geertz 1997, 146), d.h. offensichtlich eine korrigierende Funktion zum sozialwissenschaftlichen Mainstream.
- 18 Geertz-Kritiker monieren generell seinen sorglosen Umgang mit Begriffen: „Geertz liebt Metaphern, deren Verwendung jegliche Bemühung um begriffliche Präzision zu unterlaufen droht.“ (Fuchs/Berg 1993, 46f.) Für Geertz seien „Begriffsschwankungen“ symptomatisch: Einmal spreche Geertz von Strukturen, dann von Systemen, oder mit Parsons, von Kultursystemen bzw. Kulturmustern: Er beschreibe damit aber eher „vielschichtige erfahrungsoffene Vernetzungen von Bedeutungen als ... Strukturen oder Systeme in einem strengen gesellschaftstheoretischen oder einem strukturalistischen Sinne einer verselbständigten Realitätssphäre“ (Fuchs/ Berg 1993, 47) Der „intuitive“ Gebrauch (Renner 1984, 538), den Geertz von zentralen Kategorien macht, hat offensichtlich damit zu tun, daß Geertz flüssige, abwechslungsreiche Formulierungen, Breitseiten mit adjektivisch überladenen Begriffen, mithin ästhetische Maßstäbe und rhetorische Wirksamkeit beim Verfassen seiner Reden und Essays für wichtiger hält als „pasteurisierte“ (Geertz 1984, 263) Exaktheit: „Eine gute Interpretation von was auch immer - einem Gedicht, einer Person, ... einem Ritual, einer Institution, einer Gesellschaft - versetzt uns mitten hinein in das, was interpretiert wird.“ (Geertz 1987)
- 19 So heißt es z.B.: Die Untersuchung von Kultur sollte darin bestehen, „Vermutungen über Bedeutungen anzustellen, diese Vermutungen zu bewerten und aus den besseren Vermutungen erklärende Schlüsse zu ziehen.“ (Geertz 1987, 30)
- 20 Der Titel „Spurenlesen“ mag Geertz vom deutschen Verlag vorgeschlagen worden sein; dieser betont aber in einer Anmerkung (vgl. Geertz 1997, 190), daß auf eine wörtliche Übersetzung des englischsprachigen Buchtitels („After the Fact“) „im Einvernehmen mit Clifford Geertz“ verzichtet worden sei.
- 21 Geertz kritisiert selbst die Unzulänglichkeit der Dorf-Metapher für kommunikative Kontexte in der „Weltgesellschaft“ (Luhmann): „Das Phänomen dieser weitreichenden Verbindungen und komplizierten Abhängigkeiten wird heute gerne als ‘globales Dorf’ ... bezeichnet. Ein armes Dorf, da es weder Solidarität noch Tradition kennt, weder Mittelpunkt noch Grenze hat und es ihm an jeglicher Ganzheit mangelt.“ (Geertz 1996, 69f.). Mit „Dorf“ verbindet sich die Vorstellung von „Gemeinschaft“ statt „Gesellschaft“ (Tönnies), von Unmittelbarkeit, sozialer Nähe, Geborgenheit und Homogenität, aber auch direkte soziale Kontrolle. Weit aus angemessener ist es, von einer „global city“ zu sprechen. Fluktuierende Publika, Anonymität, die Dominanz der „Produktionsöffentlichkeit“ (Negt/Kluge 1972) gegenüber einer „authentischen Öffentlichkeit“, die Existenz von Nischen und Subkulturen als Charakteristika der Großstadt entsprechen eher globalisierten realen und virtuellen Beziehungsnetzen.
- 22 Auf Schnittmusterbögen sind viele Schnittmuster einzelner Kleiderteile und für verschiedene Konfektionsgrößen übereinander projiziert, so daß für den Laien ein völlig verwirrendes Bild vielfach überlagerter, einander kreuzender Linien entsteht (aus der einzelne Modellvorlagen durchgepaust werden können).
- 23 Das berühmte Bild Wittgensteins dürfte seinerseits zurückgehen auf Goethes Beschreibung der englischen Marine in den ‘Wahlverwandschaften’: „Sämtliche Tauwerke der königlichen Flotte, vom stärksten bis zum

- schwächsten, sind dergestalt gesponnen, daß ein roter Faden durch das Ganze durchgeht, den man nicht herauswinden kann, ohne alles aufzulösen ...“ (Goethe 1989, 368).
- 24 „Dicht“ zu beschreiben mit dem Ziel des verstehenden Erklärens, aber auch des praktischen Gestaltens dient z.B. aktuell als Leitbild in *den* Bereichen der Copmputerwissenschaften, die die Situation und Probleme der Anwender systemamatisch mit einbeziehen wollen. CSCW-Fachleute etwa (Computer Supported Cooperative Work, mittels Netzwerksystemen) stellten ihre letzte Konferenz unter den Titel „The Professional Stranger“ und begreifen ihre Fieldwork-Analysen als ethnographische Feldstudien (s. Plowman et al. 1996). Viele AutorInnen, die sich empirisch mit dem Internet und seinen sozialen und kulturellen Dimensionen beschäftigen, greifen auf die Prinzipien einer „dichten Beschreibung“ zurück (z.B. Reid 1991, 1997, Turkle 1995).
- 25 Das Begriffspaar „dicht-dünn“ wird gern auch über einen methodologischen Kontext hinaus verwendet, wohl auch wegen der psychoanalytisch verwurzelten positiven Konnotationen. Der politische Theoretiker Michael Walzer (1996) spricht z.B. unter Berufung auf Geertz *von dichter und dünner Solidarität*, weitet mithin die Vorstellung von „dichten“ Beschreibungen auf Sprache und Moral generell aus. Dicht sei eine Form der moralischen Argumentation, „die reich an Bezügen ist, kulturell gesättigt und in ein ganz konkretes lokales Symbolsystem und Bedeutungsgeflecht eingewoben“ (ebd., 199) Als dünn sieht Walzer traditionelle philosophische Dichotomien bzw. Hierarchien an, wie die zwischen Vernunft und Leidenschaft oder Geist und Körper (ebd., 205).
- 26 Abduktive Verfahren versuchen einen formalen Schluß von Resultat (conclusio) und Regel (major) auf den gegebenen Fall (minor), d.h. von der Wirkung auf die Ursache (Sherlock-Holmes-Verfahren, vgl. Sebeok 1982). Allerdings ist die Abduktion wissenschaftstheoretisch umstritten.
- 27 Wie problematisch Endprodukte hermeneutischer Interpretationen ohne die - auch von Ziegler geforderte - methodische und forschungslogische Untermauerung und Nachvollziehbarkeit sein können, zeigt z.B. der „Castaneda-Skandal“. Carlos Castanedas „The Teachings of Don Juan“ wurde von vielen bekannten Philosophen, Ethnologen und Sozialwissenschaftlern als Vorbild echten Fremdverstehens hingestellt (z.B. von Paul Feyerabend, u.a. 1986, 250), bis bzw. obwohl sich seine Darstellungen als reine Fiktion herausstellten. Vgl. auch den „Social-Text-Skandal“, wo ein Physiker den Herausgebern dieser Zeitschrift einen fiktiven Text zur „Hermeneutik der Quantengravitation“ (Sokal 1996) zum Abdruck überreichte, angenommen wurde und dies öffentlich machte.
- 28 Dworschak negiert damit die Möglichkeit, der berühmte „Marsmensch“ könne Menschen fremdverstehen; nur als *Marsmensch* sei auf Basis eines gemeinsamen Denkraumes Verstehen möglich.
- 30 Michel Serres (1987, „Der Parasit“) hält übrigens geradezu das Interpretieren selbst für eine parasitäre Handlung: „Unsere Welt ist voll von Kopisten und Nachahmern, man überhäuft sie mit Reichtum und Ruhm. Interpretieren lohnt mehr denn komponieren, eine Meinung zu einem fertigen Erbe haben lohnt mehr als ein eigenes Werk schaffen, .. Produktion ist ohne Zweifel etwas Seltenes, sie zieht die Parasiten an, die sie auch sogleich banalisieren. Die unerwartete, unwahrscheinliche Produktion ist geschwängert mit Information, und stets machen sich die Parasiten unverzüglich darüber her“ (ebd., 13).
- 31 Mit dem Ausdruck „deep play“ hat ja auch Clifford Geertz die gängige utilitaristische Einschätzung von Spielen als unbedeutend (gemessen an „bedeutenderen“ instrumentellen Handlungskontexten) zu widerlegen versucht. Der balinesische Hahnenkampf kann daher als „Intentionsparasit“ der Statushierarchie der balinesischen Gesellschaft gesehen werden. Er kann in sie zwar nicht direkt eingreifen, ist aber ein Ausdruck und zugleich Konterkarierung von ihr.
- 32 Als Faktum ist Fälschung, Täuschung und Lüge allerdings keine besondere Geburt der zeitgenössischen Gesellschaft. Lug und Trug waren immer schon mit konstitutiv für Kultur, für Verkennung und Legitimation von Herrschaft, Stützung von Kulturen etc. (von der konstantinischen Schenkung bis zu den Tricks indischer Gurus, bis zur Erfindung neuer Manuskripte von anerkannten Philosophen bzw. Kirchenväter, um eigene Meinungen durchzusetzen (vgl. z.B. Grafton 1984). Die höhere Anfälligkeit für Täuschung in der Moderne beruht gerade auf unserem modernen Wahrheitsbegriff (der trotz aller radikalkonstruktivistischer Anfechtungen weiterhin ein realistischer, letztlich korrespondenztheoretischer ist: Aussagen stimmen mit einer davon unabhängigen Realität überein oder nicht). Damit muß mit Staubmann gegen Staubmann gesagt werden: Täuschung selbst ist als Begriff *parasitär*. Ohne korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff ist Täuschung nicht diagnostizierbar.
- 33 Letzterer dreifach „gut kanalisiert“: mittels Spezialisten amerikanischer Eliteuniversitäten, unterstützt durch einen „native speaking“ Harvard-Studenten, in Java ergänzt durch stufenweise Adaptierung dieser nationalsprachlichen Kenntnisse an das bloß verwandte Idiom „vor Ort“ (genauer: im klimatisierten Hotelzimmer, mittels angeheuerter einheimischer Collegestudenten).
- 34 Die junge verwitwete Mutter Canettis war fest entschlossen, dem achtjährigen Elias in kürzester Zeit Deutsch beizubringen, zwecks Vorbereitung der Übersiedlung nach Wien. Mathilde Canettis Entschlossenheit drückte sich in Hohn und radikaler Zurückweisung aus und wird von Canetti eindringlich („dicht“) beschrieben.
- 35 Wallmannsbergers spielerisch-harsche Attacken mögen überzogen wirken. Doch steht er mit seiner Skepsis nicht allein. Die Anthropologie, welche den „verzerrenden“ westlich-europäischen Blick auf andere Kulturen thematisiert, wird in der neueren (anthropologischen Selbst-)Kritik als „eine typische Übung intellektueller ‚l’art pour

- l'art“ denunziert: „Die sich ‘verstehend’ gebärdende Ethnologie verkörpere demnach lediglich einen neuen Gestus westlich-europäischer Selbstbespiegelung, dahinter verberge sich der alte kulturvergleichende ‘Eurozentrismus’, gekleidet im neuen Gewand des wissenschaftlichen ‘Moderators zwischen den Welten’.“ (Kaschuba 1994, 184)
- 36 Paul Rabinow (einer der Teilnehmer des Geertzchen Schichtbetriebs in Marokko) vermutet, daß heutige akademische Bekundungen einer antikolonialistischen Haltung zwar ehrenwert seien, aber als „politische Schachzüge innerhalb der akademischen Gemeinschaft“ (1993, 182) angesehen werden müßten.
- 37 Die Anthropomorphisierung, d.h. Personalisierung von Macht erfahre, so Ellrich, im übrigen in modernen Gesellschaften aufgrund der Medialisierung und Personalisierung auch der demokratischen Politik ein Revival. Der Wissenschaftsforscher Robert K. Merton (1988) hält offensichtlich Personalisierung sogar in den modernen Wissenschaften für unverzichtbar (vgl. Fröhlich 1994b): Ungerechtfertigterweise durch den sog. „Matthäus-Effekt“ bevorteilte Wissenschaftler-Stars dienen der Sichtbarkeit von Theorien. Auch Szenarien zur künftigen volldigitalisierten Entwicklung der Wissenschaftspraxis gehen davon aus, daß neben den Computernetzen als kollektive Erkenntnissubjekte das Star-Prinzip für renommierte Institutionen und Disziplinen stehen werden. Gleichwohl muß Personalisierung von Macht in modernen Gesellschaften nicht unbedingt vorschnell als „generelle menschliche Neigung“ (Ellrich) zur anthropologischen Konstante erhoben werden; es könnte diese unsere Neigung auch, mit Elias, mit unseren noch höchst unzulänglichen, nämlich verdinglichenden und personalisierenden sprachlichen Orientierungsmitteln, mithin symboltheoretisch erklärt werden (vgl. Fröhlich 1992).
- 38 Geertz geht - zumindest, so muß einschränkend hinzugefügt werden, in älteren Arbeiten - noch weiter: Öffentliche Zeremonien würden nicht zum Zwecke der Steigerung und Verhüllung staatlicher Macht veranstaltet, sondern erfüllten eine gesamtkulturelle Aufgabe, den Ausdruck des „authentischen Selbstverständnisses einer Kultur“. Massenrituale bildeten das *eigentliche* Ziel staatlich institutionalisierter Macht, ja der Staatsapparat werde aufgebaut, um kollektive Rituale zu inszenieren: Die Macht diene dem Pomp, nicht der Pomp der Macht.
- 39 Da Reiz und Resonanz des Geertzchen Opus sicherlich u.a. mit seiner (meist von anderen übernommen und für eigene Zwecke adaptierten) malerischen *Metaphorik* zu erklären ist, hier und im folgenden einige kritische Bemerkungen zu seiner Wortwahl: Die ungewohnte Kombination eines eher pejorativ besetzten Wortes (Macht) mit einem positiv besetzten (Poetik), aus zwei verschiedenen sozialen Feldern (Politik, Kunst), ist ein rhetorischer Trick (double-bind-message). Doch der Begriff „*Poetik*“ hat verharmlosende Konnotationen: freundliche, harmlose Schreiberlinge, die bloß mit Feder und Papier um schöne Worte und mit Worten kämpfen (s.a. Wörterbuchdefinitionen von Poesie, Poetik), so daß sich Geertz den Vorwurf der Euphemisierung gefallen lassen muß.
- 40 Netzwerke sind nicht mechanisch, sondern allenfalls elektrisch. Insofern ist die offensichtlich aufgrund seiner *pejorativen Konnotationen* gewählte (und Durkheims „mechanischer Solidarität“ abgeschaut) Metapher der „*Mechanik*“ der Gewalt unangemessen. Auch Begriffe aus der Computer(netz)terminologie sind fragwürdig. Mit Netzwerken, einem positiv besetzten Begriff, wird Gleichheit, unterstützende Mütterlichkeit etc. assoziiert (vgl. Fröhlich 1996), so daß der Begriff zur Beschreibung von Macht- und Herrschaftsstrukturen wenig angemessen erscheint. Manche frühere Staats-Konzepte sind sicherlich inzwischen obsolet, und möglicherweise ist auch Norbert Elias' Konzept der Staatenbildung auf Indonesien nicht anwendbar (vgl. Ellrichs Bemerkungen über Indonesien als eines der heterogensten Länder der Welt - 3000 bewohnte Inseln, 300 Sprachen, alle Welt-Religionen, viele Stammesreligionen, erhebliche rassische Differenzen). Umgekehrt ist daher auch Geertzens deklarierte Generalisierung auf der Basis eines so untypischen Landes mehr als fragwürdig.
- 41 Auch Geertz thematisiert die Massaker auf Java und Bali, denen 1965 innerhalb von drei Monaten angeblich bis zu zwei Millionen Menschen (überwiegend Kommunisten) zum Opfer fielen, als „Lerneffekt“: als Befreiung von der kollektiven Illusion, es gäbe nach dem Ende der Beherrschung durch Holländer und Japaner einen geradlinigen Weg in die Moderne, als Selbstdemonstration der Indonesier von der Tiefe (eine Geertzsche Lieblingsvokabel) „of their dissensus, ambivalence, and disorientation“ (Geertz 1973, 325). Die *ästhetisierende Beschreibung des Massakers* gerade auch in neueren Publikationen, z.B. als verwickelte Auseinandersetzung „um die Seele des Landes“ (Geertz 1996, 82) oder als „Postskriptum“ („zu einer Geschichte, an der schon lange geschrieben worden war“, Geertz 1997, 14) wirkt befremdend euphemistisch, als symbolische Überhöhung der Rebarbarisierung und des Grauens.
- 42 Zumindest der erste Teil dieser These kann nur schwer nachvollzogen werden: Während früher die mediale Berichterstattung die (bekannt) Affären von Monarchen und Präsidenten diskret ausblendeten, hat der Kampf um Aufmerksamkeit im Zeitalter der „Informations“-überflutung dazu geführt, daß jeder (zumindest US-amerikanische oder britische) Politiker damit rechnen muß, daß jede kleinste „political incorrectness“ in seinem Privatleben oder einer sprachlichen Äußerung (und sei es über das abgehörte Handy) das Karriereende bedeuten kann. Reichten früher Massenauftritte auf Distanz, wird heute (so behaupten jedenfalls die Wahlforscher) jedes nervöse Wimpernzucken (Geertz' Lieblingsparadigma für die Begründung dicht-beschreibender symbolisch-anthropologischer Analysen!) beim TV-Duell mit erheblichen Stimmenverlusten bezahlt, d.h. die Anforderungen an die Selbstkontrolle der PolitikerInnen (inkl. Kontrolle der Gesichtsmuskulatur) sind fast ins Unermeßliche gestiegen.

- 43 Vgl. die Computer- und Internet-Ikonik oder die diversen Wegweiser auf mehr oder minder internationalen Flughäfen und Bahnhöfen. Inwieweit letztere tatsächlich fremden und sprachunkundigen Touristen Orientierung ermöglichen, oder bloß eine Inszenierung von Internationalität leisten sollen, sei dahingestellt. Auch der Wissenschafts- und Medienphilosoph Vilém Flusser sieht den Siegeszug des Techno-Bildes und daher eher die Gefahr einer Analphabetisierung denn eine Renaissance der Schrift (vgl. Flusser 1993).
- 44 Implizit ist Arbeit im Sinne Max Webers als auf Dauer gestellte Tätigkeit mit Erwerbsfunktion nach wie vor Grundlage der meisten Arbeitsbegriffe. Zusätzlich sollten Unterschiede zwischen Brotberuf und Passionen, Eigen- und Schwarzarbeit, Heimwerkertum etc. einbezogen werden. Im kulturellen Kontext ist „Arbeit“ auch als symbolische Form der Lebensbewältigung zu diskutieren: mit diesem Vokabel werden heute Bereiche verknüpft, die früher nie assoziiert worden wären: Trauer-, Beziehungs-, Bibelarbeit, Denkarbeit. Und für so manchen white collar worker wird auch Freizeit „Arbeit“: Leistungszwang der Lebensstile; Repräsentieren mit dem Körper, mit Kleidung, Koffer, Auto; mit mühsam erworbenem Kulturkapital sogar beim Essen und Trinken (z.B. Weinkennerschaft, nouvelle cuisine). Arbeit wird auch zu monolithisch und undifferenziert gesehen: bäuerliche Erwerbsarbeit, moderne Industriearbeit, Arbeit mit neuen Medien haben wenig gemeinsam - es sei denn - neben dem Broterwerb - die Konnotation der Mühe, des realen oder symbolischen Schweißes.
- 45 Geertz selbst schweigt weitgehend über Arbeit - von frühen strukturfunktionalistisch geprägten Anmerkungen zum Wandel ökonomischen Verhaltens in Indonesien abgesehen. Arbeit als Muster symbolischer Integration (vgl. zur Ikonographie der Metall- und Bergarbeiter Hofer 1996) auch in den differenzierten modernen Spielarten wäre ein spannendes Thema lebensweltlicher Ethnographie im Geertzchen Sinne. Ein Ansatz dazu ist die Heimwerker-Studie von Anne Honer und Ronald Hitzler (s. z.B. Hitzler/Honer 1988)
- 46 Helmers stützt sich dabei - neben eigenen qualitativen Einsichten - v.a. auf die dichten Beschreibungen der Hackerkultur von Sherry Turkle (1984), welche bereits Ende der 70er-Jahre - unter Berufung auf Geertz - am MIT ethnographische Feldforschungen der neu entstehenden Computerkulturen begann.
- 47 Diese Schilderungen könnten noch durch zahlreiche weitere Eindrücke, etwa aus der Welt des „World Wide Web“, ergänzt werden - jener Welt des Herumklickens zwischen bunten, z.T. bereits bewegten Bildchen und Mini-Texten. Auch hier findet ein Konkurrenzkampf statt: jener um die Aufmerksamkeit der WWW-Konsumenten, mittels Ästhetik („Spieglein, Spieglein an der Wand, wer hat die schönste Web-Seite im Land?“), und Sozialkapital (ermittelt über das mit gewissen Listen verbundene sog. Link-Ranking der WWW-Suchmaschinen (zu wem werden mehr links, d.h. anklickbare Verbindungen, gelegt?).
- 48 Solche „Spiele“ werden insbesondere um Ehre und Prestige, d.h. um die Anhäufung von Sozial- und Symbolkapital (als, so sei hinzugefügt, höchster Form des Sozialkapitals) geführt. So manch angesehener Hacker arbeitet heute in führenden Positionen bei großen Software-Herstellern bzw. -Anwendern. Das Ummünzen von symbolischem Kapital aus dem Feld der Computer-Netze kann auch an der Erfolgsstory der Firma „Netscape“ belegt werden, die mit der kostenlosen Verteilung des gleichnamigen Web-Browsers (Programm zum Navigieren im World Wide Web) begann: Die verschiedenen Kapitalsorten (ökonomische, kulturelle, soziale und symbolische) können generell, allerdings mit Schwund und Kosten verbunden, ineinander transformiert werden (vgl. Fröhlich 1994). In der vorindustriellen, nordalgerischen Kabylei fungiert z.B. „Ehre“ als eine Art Sozialversicherung, eine verschwenderische tagelange Hochzeitsfeier kann beim nächsten Ernteausfall, Nachbarschaftshilfe evozierend, überlebensrettend sein. Auch die neuzeitlichen Wissenschaften haben verschiedene vorindustrielle, ja feudale Züge: am wichtigsten sicherlich die Dominanz von „Reputation“ (= Symbolkapital). Es kann daher sinnvoll sein, auf Feldern, die primär der symbolischen Produktion und Verteilung zuzurechnen sind, in „Ehre“ (Prestige, Ansehen) zu investieren.
- 49 Emile Durkheim und in seinem Gefolge Pierre Bourdieu gehören zu den wenigen Soziologen, die betonen, daß Gesellschaften nicht nur aus Menschen (und ihren Beziehungen), sondern auch aus der sozialen Qualität von *Dingen* bestehen. Es ist allerdings anzunehmen, daß in einer (relativ) „postindustriellen“ Dienstleistungs- und Erlebnisgesellschaft die (relative) Bedeutung materieller Geschenke abnimmt zugunsten von „virtuellen“ bzw. Dienstleistungsgeschenken: von der Konzertkarte über die Vermittlung von „Nacktputzern“ zum feministischen Geburtstag (s. einschlägige Inserate in Stadtmagazinen und Szene-Journalen) bis zur Anmeldung zum indianischen Schwitzhütten-Bau in der grünen Steiermark. Die Angebotspalette der neuen Dienstleistungs-Berufe von Kinderfest-Animateur bis event-marketing-Spezialist und „wir erfüllen alle Wünsche“ Firmen (vom Hubschrauber mit Transparent „Happy Birthday“ vorm Schlafzimmerfenster über die Unterwasser-Hochzeit im Taucheranzug bis zur Aschenbeerdigung im Weltall) ist groß. Ohne Veblens (demonstrativer Luxuskonsum) und Bourdieus (Strategien der Distinktion) Konzepte sind diese Phänomene nur schwer auf einen Nenner zu bringen.
- 50 Die Autorin meint wohl damit, daß Waren im Zeitalter der Lebensstilgruppen als Totem, d.h. als Erkennungs- und Abgrenzungs- bzw. Einschließungssymbole dienen können. Allerdings ist unsere Gesellschaft nicht nur horizontal-segmentär differenziert, die Lebensstilgruppen sind zweifellos auch vertikal geschichtet und stehen in objektiven Relationen zueinander (vgl. Vester 1994).
- 51 Im Zeitalter fortgeschrittener (und dadurch auch bereits etwas abgenutzter) „Warenästhetik“ (Haug) sind Waren allerdings kaum mehr nackt: Herstellerverpackung (und Beipackzettel) sind unverzichtbar, zur rhetorischen Per-

- suasion in Form symbolischer Kontextualisierung und Überhöhung, zur Vermittlung froher Botschaften. Es gibt also mindestens zweierlei Verpackungen: a) die *pseudo-individuelle* ganz außen zur Inszenierung von Einzigartigkeit (auch hier auf der Basis standardisierter Dienstleistungen: Man/frau denke an die an diversen Papieren, Schleifen und sonstigen Einpackmöglichkeiten wohlsortierten Einpack-Kioske z.B. zu weihnachtlichen Zeiten in Geschäftsstraßen und die (anspruchloseren) Einpack-Tresen in Kaufhäusern); b) die *standardisierte (Marken-)Originalverpackung*, welche symbolische Überhöhung, magische Beschwörung, Frohbotschaft an sich verspricht. Hinzu kommt noch das übliche Kärtchen, auf dem mittels mehr oder weniger mehrdeutiger Formulierungen die Symbolprojektion der EmpfängerIn in Grenzen gesteuert werden kann.
- 52 U.E. geht es beim (gelungenen) Schenken eher um die *Bestätigung gemeinsamen Geschmacks, eines gemeinsamen Habitus* im Sinne Bourdieus.
- 53 Zumindest für den mittleren sozialen Raum, der materiell wie symbolisch stärker durch Unbestimmtheit (Aufstieg, Abstieg) geprägt ist. Mit Bourdieu wäre zu vermuten, daß Unterschichtangehörige aufgrund ihres Notwendigkeitsgeschmack anderes (anders motiviert) schenken als aufsteigende Kleinbürger (welche in die Zukunft investieren) oder Oberschichtangehörige (denen die Distinktion keinen Streß bereitet - aufgrund ihres sicheren „Gespürs für die richtige Investition“ auch auf diesem Gebiet. Bei den bemühten Distinktionsversuchen von Aufsteigern, immer im Kampf mit ihrem Herkunftshabitus (und daher auch -geschmack) ist vieles stressig - also auch das Schenken.
- 54 Begrenzte qualitativ-kulturalistische Herangehensweisen sollten daher mit - ihrerseits sicherlich ebenfalls begrenzten - quantitativen Daten und soziologischen Theorien konfrontiert, verknüpft, ergänzt werden - etwa, um das Schenken auch in der ganzen Breite und Tiefe seiner sozialen und symbolischen Funktionen zu untersuchen. V.a. die hier vernachlässigte Abhängigkeit von der Position im sozialen Raum (ein Großteil der Interpretationen scheint nur für Mittelschichtangehörige zuzutreffen) könnte so berücksichtigt werden.
- 55 So finden sich im „most cited“ Hahnenkampf-Essay einige körperbezogene Stellen. Die „ungraziöse“ Flucht der Geertzens vor der Hahnenkampf-Razzia sei von den balinesischen Dorfbewohnern unermüdlich pantomimisch parodiert worden (Geertz 1987, 207); Geertz breitet lustvoll Körper-Signale, -Symbolik, -Metaphorik der Kampfhähne vor den Lesern aus und beschreibt das durchaus nicht bloß metaphorisch körperlich-intime Verhältnis balinesischer Männer zu diesen ihren Lieblingen: „Man hält ihn zwischen den Schenkeln, wippt ihn leicht auf und ab, um seine Beinmuskeln zu stärken, zaust seine Federn mit geistesabwesender Sinnlichkeit, stößt ihn dem Gockel des Nachbarn entgegen, um ihn zu erregen und zieht ihn zwischen die Beine zurück, um ihn wieder zu beruhigen.“ (ebd., 211); er erwähnt den Widerwillen der Balinesen gegen Verhalten, das animalisch anmüde. Auch in der Auseinandersetzung mit Religion auf Java sind bei der Diskussion von Ritualen (bes. der Trance und Heilung) körperliche Dimensionen und Effekte angesprochen (Geertz 1960, 86ff.).
- 56 Die Geertzsche Körperabstinenz mag auch mit einer nicht ganz geglückten Explikation seines *Symbolbegriffs* zusammenhängen: Kulturmuster (Symbolkomplexe) seien extrinsische Informationsquellen, d.h. „außerhalb der Grenzen des einzelnen Organismus“ (1987, 51) angesiedelt, Kultur sei etwas nicht Körperliches (im Gegensatz zu Durkheim und Bourdieu, die Rituale als körperlichen Ereignisse begreifen; Bourdieu spricht von der „Gymnastik der Herrschaft“). Doch erwähnt Geertz einige Seiten später (ebd., 67f.) Navaho-Reinigungsriten (künstliches Schwitzen und Erbrechen), sodaß er offensichtlich körperlichen Phänomenen doch symbolische Dimensionen zubilligt.
- 57 Äußere künstliche Körperbegrenzungen können zudem nicht nur, wie Russo vermutet, schwache psychogene Körperbegrenzungen ersetzen, sie können auch vom eigenen Selbstzwang entlasten und so durch Überzivilisierung (Fröhlich 1997) gefühllos gewordene Körper reanimieren. Auch die heutige Omnipräsenz algophiler Symbolik (vgl. Hitzler 1994), welche z.T. erstaunliche Parallelen zu Punk-Stilelementen aufweist, kann so gedeutet werden.
- 58 Die Ethnomethodologie (Garfinkel, Cicourel) untersucht auf Grundlage der Alltagstheorie von Alfred Schütz die Methoden und Regeln, mit deren Hilfe Menschen ihre Umgebung und soziale Situation interpretieren und ihr Handeln dann nach diesen Interpretationen vollziehen. Ethnomethodologie ist „empirische Phänomenologie“, die z.B. durch sog „Erschütterungsexperimente“ die lebensweltlichen Hintergrundannahmen der Menschen sichtbar machen will, und dabei kritische Vorbehalte sowohl gegen eine „unreflektiert theoretisierende“ wie auch eine „unreflektiert quantifizierende“ Sozialforschung geltend macht (vgl. Grathoff 1978, 413ff.). Garfinkel ist wie Geertz (auch) Schüler von Parsons. Es geht ihm in seinen Analysen auch um den Beitrag von Kultur zum Funktionieren sozialer Situationen und zur Pragmatik der Alltagswelt. Garfinkel geht jedoch von der Annahme aus, daß *Interpretationen und Konventionen im Alltag für dessen Funktionieren möglichst unhinterfragt gelassen werden (müssen)*, um die grundsätzliche Willkürlichkeit sozialen Sinns zu verschleiern. Alltagshandeln bedarf der Fiktion des Selbstverständlichen, seine Rationalität wird aus permanenter Selbsttäuschung über die soziale Konstruktion der Wirklichkeit gewonnen. Daher meint Garfinkel auch, daß aus Berichten von Gesellschaftsmitgliedern alleine keine Aussagen über die Gesellschaft und Kultur insgesamt zustandekommen können. Vielmehr muß man so nahe wie möglich an die *Praktiken der Sinnkonstruktion* herankommen: „Ich verwende den Begriff Ethnomethodologie, um auf verschiedene Vorgehensweisen, Methoden, Ergebnisse, Risiken und Irrwitzigkeiten



zu verweisen, mit denen das Studium der rationalen Eigenschaften praktischer Handlungen als kontingente, fortlaufende Hervorbringung der organisierten kunstvollen Praktiken des Alltags festgelegt und durchgeführt werden kann.“ (Garfinkel 1979, 11).

- 59 Während der (Struktur-)Funktionalismus und mit ihm früher Geertz davon ausging, daß Symbole und Bedeutungen in einer Gesellschaft gemeinsam geteilt werden und aufgrund von Sozialisierungsprozessen eine gewisse „kulturelle Stabilität“ besitzen, wird eben diese Annahme von der Ethnomethodologie problematisiert. Die Grundfrage ist allerdings dieselbe: wie entsteht - zumindest zeitweise - soziale Ordnung, und was sind die Grundlagen gegenseitigen Verstehens und gemeinsamer Rationalität: Soziale Ordnung besteht, solange sie niemand hinterfragt, lautet die Antwort der Ethnomethodologie. Aaron Cicourel schließlich hat mit seiner Unterscheidung einer „Tiefen- und Oberflächenstruktur“ beim Interpretieren einer Situation durch die beteiligten Akteure die von Barbara Wasner angesprochene Ergänzung der dichten Beschreibung durch die Ethnomethodologie vorformuliert. Eine Tiefenstruktur ergibt sich für Cicourel allerdings primär *nonverbal*: was andere tun, wie andere sich gebärden, ihr Erscheinungsbild (und ihr Habitus, wäre mit Bourdieu hinzuzufügen), wird als soziale Struktur wahrgenommen, und darauf beziehen sich dann alle verbalen Konstruktionen („Oberflächenregeln“, vgl. Cicourel 1975).
- 60 Anzumerken bleibt, daß Schwangerschaft seit jeher von einer magisch-mystischen Aura umgeben ist, die sich heute z.B. in der wachsenden Bedeutung einer „sanften“ (= nicht medizintechnisch dominierten) Geburt zeigt. Im Volksglauben galt und gilt die Schwangerschaft auch als magisch sehr gefährdet (z.B. durch böse Blicke und sonstigen Verhexungen). Darüber hinaus ist auf zahlreiche Formen magisch-animistischen Denkens bei „modernen“ Menschen zu verweisen, die erst den Umgang mit den Risiken modernen Lebens zu ermöglichen scheinen: Astrologiegläubigkeit; Glücksamulette; Versicherung als „Opferhandlung“ (damit Haus nicht abbrennt, kein Unfall passiert etc.); das Beschwören/Beschimpfen von Autos, Computern, Kopiergeräten; letztlich auch Neujahrs- und Geburtstagswünsche; Formen der Autosuggestion und des Mentaltrainings; Zahlenmystik: Setzen der eigenen Geburtsdaten im Lotto; etc. etc.
- 61 Ein Schuß Wildheit, Unbotmäßigkeit als Kompensation für die Zivilisierung, d.h. den eigenen Selbstzwang erscheint heute generell reizvoll. Der Reiz einer Normübertretung ist Rebellion im kleinen, beim ganz alltäglichen Autofahren etwa. Gerade männliche Jugendliche sind - als Männlichkeitsbeweis, wie einst auch die echten Wilderer - als „künstliche Wilderer“ im Stadtdschungel unterwegs: z.B. als train surfer, Teilnehmer illegaler Autotorennen mit gestohlenen Fahrzeugen, car crasher in Neuwagenlagern.
- 62 Geertz (1987, 246) diagnostiziert auch unbefangen *Funktionen* des Hahnenkampfes, bekundet zentrales Interesse für das *Funktionieren* symbolischer Formen in konkreten Situationen (ebd., 254), was er alles nicht dürfte, wenn er einen hermeneutischen, anti-funktionalistischen Ansatz mit Monopolanspruch durchzuhalten vorhätte.
- 63 Sicherlich ist es auch auf die deutsche Tradition des Verstehens als grundlegende Methode der Geisteswissenschaften (Dilthey) zurückzuführen, wenn dieser Aspekt bei Geertz gerade in deutschen Landen übergroße Resonanz findet. Geertz' theoretische Grundlagen können zudem, wie bereits ausgeführt, in der (deutschen) Tradition der philosophischen Anthropologie gesehen werden. Es ist daher eine zutreffende Freudsche Fehlleistung, wenn Carola Lipp (1996, 90, Fußnote) den Untertitel von Geertz' Aufsatz zur dichten Beschreibung als „deutsche Theorie von Kultur“ zitiert.
- 64 Sicherlich fokussiert und erfaßt Geertz zum Teil Nuancen, die bei Elias und Bourdieu zu kurz kommen, ist er ein Gegengewicht zu diesen beiden allzu europäischen Denkern und Forschern, genauer: zum allzu deutschen, Über-Ich-geplagten Norbert Elias (der als kleinwüchsiger Außenseiter und Flüchtling ein besonderes Gespür für die Kontrolle von Gewalt und für Außenseiter entwickelte) und zum Franzosen Pierre Bourdieu (welcher als kleiner Beamtensohn aus der drittrangigen Provinz in eine Pariser Eliteschule aufstieg und ein besonderes Gespür für die Mühen der Aufsteiger und die symbolischen Herrschaftstechniken der Oberschicht entwickelte).
- 65 Schildkröten: in der indischen Mythologie ruht die Welt auf einer unendlichen Folge von Schildkröten. Empyreisch = lichtstrahlend, himmlisch. Von „Empyreum“ (gr.) = oberster Himmel, Bereich des Lichts, Wohnung der Seligen.

## Literatur

- Agassi, J. (1977): *Towards a Rational Philosophical Anthropology*. The Hague
- Albert, H. (1994): *Kritik der reinen Hermeneutik*. Tübingen
- Ammann, L. (1989): *Religiöse Entwicklungen im Islam. Zu Essays von Ernest Gellner und Clifford Geertz*. Merkur 43, 715-718
- Asad, T. (1983): *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*. *Man* 18 (2), 237-259
- Austin, D.J. (1979): *Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz*. *Social Analysis* 3, 45-59

- Barnard, A./Spencer, J. (Hg., 1996): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London etc.
- Barkhaus, A. et al. (Hg., 1996): *Identität, Leiblichkeit, Normativität: Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt/M.
- Barth, F. (1989): *The Analysis of Culture in Complex Societies*. *Ethnos* 54 (3-4), 120-142
- Berg, E./Fuchs, M. (Hg., 1993): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/M.
- Blumenberg, H. (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/M.
- Bourdieu, P. (1993): *Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität*, in: Berg/Fuchs, a.a.O., 365-374
- ders. (1995): *Die Objektivität des Subjektiven. Zur Logik symbolischer Formen*. *Merkur* 41 (5), 367-375
- ders. (1996): *Understanding. Theory, Culture and Society* 13(2), 17-37
- ders./Wacquant, L. (1992a): *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris
- dies. (1992b): *An invitation to reflexive sociology*. Chicago.
- dies. (1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M.
- Cassirer, E. (1990): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt/M.
- Castaneda, C. (1968): *The Teachings of Don Juan*. N.Y.
- Chick, G./Donlon, J. (1992): *Going Out on a Limb: Geertz's „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight“ and the Anthropological Study of Play*. *Play and Culture* 5 (3), 233-245
- Cicourel, A. (1975): *Sprache in der sozialen Interaktion*. München.
- Clifford, J. (1988): *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass./London, England
- ders./Marcus, G.E. (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley etc.
- Dolgin, J.L. et al. (Hg., 1977): *Symbolic Anthropology*. N.Y.
- Douglas, M. (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt/M.
- Elias, Norbert (1991): *The symbol theory*. London u.a.
- Elkana, Y. (1986): *Anthropologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M.
- Feyerabend, P. (1986): *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt/M.
- Fine, G.A. (1992): *The Depths of Deep Play: The Rhetoric and Resources of Morally Controversial Leisure*. *Play and Culture* 5 (3), 246-251
- Flusser, V. (1993): *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*. Düsseldorf.
- Fritz-Vannahme, J. (1996): *Der Anthropologe im Dschungel der Großstadt: Ein Porträt von Marc Augé*. *Die Zeit* Nr.35, 23.8.1996.
- Fröhlich, G. (1991): *„Inseln zuverlässigen Wissens im Ozean menschlichen Nicht-wissens“*. Zur Theorie der Wissenschaften bei Norbert Elias. In: Kuzmics/ Mörth, 95-111.
- ders. (1994a): *Kapital, Habitus, Feld, Symbol*. In: Mörth/Fröhlich, 31-54.
- ders. (1994b): *Der (Mehr-)Wert der Wissenschaftskommunikation*. In: Rauch, W. (Hg.): *Der Mehrwert der Information*. Konstanz, 84-95, (engl.) *Review of Information Science* 1(2), <http://www.inf-wiss.uni-konstanz.de/RIS/>.
- ders. (1996a): *Netz-Euphorien*. In: Schramm, A. (Hg.): *Philosophie in Österreich 1996*. Wien, 292-306
- ders. (1996b): *Betrug und Täuschung in den Wissenschaften*. *kursiv* 3(3), 26-30.
- ders. (1997): *Mythos Informationsgesellschaft?* In: T. Meleghy u.a. (Hg.): *Soziologie im Konzert der Wissenschaften*. Opladen, 328-336.
- Fürstenberg, F./Mörth, I.: *Religionssoziologie*. In: R. König (Hg.): *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd.14. Stuttgart, 1-84.
- Fuchs, M./Berg, E. (1993): *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Berg/Fuchs, a.a.O., 11-108
- Garfinkel, H. (1979): *Studien zur Ethnomethodologie*, in Weingarten, F. u.a. (Hg.): *Ethnomethodologie*, Frankfurt/M., 11-35.
- Geertz, C. (1980): *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, N.J.
- ders. (1983): *Local Knowledge*. New York.
- ders. (1987): *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur*. In: ders. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M. 1987a, 7-3
- ders. (1991): *Religiöse Entwicklungen im Islam*. Frankfurt/M.

- ders. (1992): Kulturbegriff und Menschenbild. In: Habermas, R./Minkmar, N. (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Berlin, 57-82.
- ders. (1996): Welt in Stücken. IWM-Vorlesungen zur modernen Philosophie. Wien.
- ders. (1997): Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. München.
- Gil, T. (1992): Kulturtheorie. Ein Grundmodell praktischer Philosophie. Frankfurt/M.
- Goethe, J.W. (1989): Werke, Hamburger Ausgabe. München (12. Auflage).
- Grafton (1984): Fälscher und Kritiker. Berlin.
- Grathoff, R. (1978): Alfred Schütz. In: D. Käsler (Hg.): Klassiker des sozio-logischen Denkens, Bd.2. München, 388-416.
- Habermas, J. (1973): Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt/M.
- Hitzler, R./ Honer, A. (1988): Reparatur und Repräsentation. Zur Inszenierung des Alltags durch Do-it-yourself. In: H.-G. Soeffner (Hg.): Kultur und Alltag. Soziale Welt, SB 6. Göttingen, 267-283.
- Hofstee, W. (1985): The Interpretation of Religion. Some Remarks on the Work of Clifford Geertz. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 27 (2), 145-158
- Howe, L. (1991): Rice, Ideology, and the Legitimation of Hierarchy in Bali. *Man* (N.S.) 26, 445-467
- Kant, I. (1917): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Kant's Werke. Bd. VII. Berlin.
- Kapferer, B. (1988): The Anthropologist as Hero. Three Exponents of Post-Modernist Anthropology. *critique of anthropology* 8 (2), 77-104
- Kaschuba, W. (1994): Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. *Berliner Journal für Soziologie* 2/94, 179-192
- Knorr-Cetina, K. (1984 ): Die Fabrikation der Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt/M.
- Kuzmics, H./Mörth, I. (Hg., 1991): Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias. Frankfurt/M.-N.Y.
- Langer, S. K. (1987): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt/M.
- Leach, E. (1989): Writing anthropology. *American Ethnologist* 16 (1), 137-141
- Lee, O. III (1992): Observations on Anthropological Thinking About the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu. *Berkeley Journal of Sociology*, 115-130
- Lenk, H. (1993): Kulturinterpretation nach Clifford Geertz. In: ders.: Philosophie und Interpretation, Frankfurt/M., 179-183
- Lipp, C. (1996): Politische Kultur oder das Politische und Gesellschaftliche in der Kultur. In: Hardtwig, W./Wehler, H.-U. (Hg.): Kulturgeschichte Heute. Göttingen, 78-110.
- Littler, D. (1991): Interpretation Theory. In: ders.: Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science. Boulder etc., 68-90.
- Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.
- Marschall, W. (Hg., 1990): Klassiker der Kulturanthropologie. München
- Merton, R.K. (1988): The Matthew Effect in Science, II. Cumulative Advantage and the Symbolism of Scientific Property. *ISIS* 79, 606-623
- Mörth, I. (1986): Renaissance des Religiösen? In: *Öst. Zschr. f. Soz.* 11 (3), 3-6
- ders. (1997): Dichte Beschreibungen: Anthropologie oder Soziologie der Gegenwartskultur? In: Meleghy, T. et al. a.a.O., 239-247.
- ders./Fröhlich, G: (Hg., 1994): Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu. Frankfurt/M.-N.Y.
- Müller (1994): Kultur und soziale Ungleichheit. In: Mörth/Fröhlich, a.a.O., 55-74.
- Nader, L. (1988): Post-Interpretive Anthropology. *Anthropological Quarterly* 61 (4), 149-159
- Negt, O./Kluge, A. (1972): Öffentlichkeit und Erfahrung. Frankfurt/M.
- Parsons, T./Shils, E. (1951): Toward a General Theory of Action. Cambridge/Mass.
- Pearce, W.B. /Chen, V. (1989): Ethnography as Sermonic: The Rhetorics of Clifford Geertz and James Clifford. In: Simons, H.W. (Hg.): Rhetoric in the Human Sciences, 119-132
- Plowman, Lydia u.a. (Hg., 1996): The 'Professional Stranger. A Collection of Papers on the Role of the Fieldworker in Workplace Studies. Sussex: University
- Rabinow, P. (1993): Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In: Berg/Fuchs, a.a.O., 158-199

- Reid, E.M. (1991): Electropolis: Communication and Community on Internet Relay Chats. University of Melbourne (Honours Thesis).
- dies. (1997): Hierarchy and Power. Social Control in Cyberspace. In: Smith, M. /P. Kollock (Hg.): Communities in Cyberspace (forthcoming).
- Renner, E. (1984): On Geertz's Interpretive Theoretical Program. *Current Anthropology* 25 (4), 538-540
- Ricœur, P. (1978): Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Gadamer, H.-G./Boehm, G. (Hg.): Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt/M., 83-117 (orig. 1971)
- Routen, T. (1997): Habitus und Animats. In: Riegler, A./Peschl, M. (Hg.): Does Representation Need Reality? Wien. Austrian Society for Cognitive Science.
- Scheff, T.J. (1986): Toward Resolving the Controversy over „Thick Description“ *Current Anthropology* 27 (4), 408-409
- Scholte, B. (1986): The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics. A Neo-Marxist Critique. *Critique of Anthropology* 6 (1), 5-15
- Sebeok, T.A. (1982): „Du kennst meine Methode“: Charles S. Peirce u. Sherlock Holmes. Frankfurt/M.
- Serres, M. (1987): Der Parasit. Frankfurt/M.
- Shils, E. (1963): On the Comparative Study of the New States. In: Geertz, C. (Hg.): Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa. Chicago.
- Shoore, B. (1988): Interpretation under fire. *Anthropological Quarterly*, 61 (4), 161-176
- Sokal, A. (1996): Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. In: *Social Text* 46/47, 217-252. auch im full text im web: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal>
- Staudinger, A. (1985): Diebstahl, Selbstversorgung oder Unterstützung des behördlichen Approvisionierungswesens? Eine Wilderer Geschichte. In: Ardelt, R. u.a. (Hg.): Unterdrückung und Emanzipation. Wien, 167-193.
- Turkle, S. (1995): Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. London
- Vester, M. (1994): Die verwandelte Klassengesellschaft. In: Mörth/Fröhlich, a.a.O, 129-166.
- Walzer, M. (1996): Lokale Kritik - globale Standards. Berlin.
- Watson, G. (1989): Definitive Geertz. *Ethnos* 54 (1-2), 23-30
- Wolff, S. (1992): Die Anatomie der Dichten Beschreibung. Clifford Geertz als Autor. In: Matthes, J. (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. Göttingen, 339-361