

Kulturtechniken: ethnographisch fremd und anthropologisch fremd. Eine Kritik an ökologisch-phänomenologischen und kognitiv-modularisierenden Ansätzen

Einleitung: Was ist dem Ethnologen fremd?

Ethnologen sind Spezialisten für Fremdheit und oft stellen Definitionen des Faches die Erforschung des „kulturell Fremden“ in den Mittelpunkt. Allerdings sind es bei näherer Betrachtung zwei sehr unterschiedliche Aspekte von Fremdheit, die hier eine Rolle spielen und die ich in diesem Beitrag entsprechend unterscheiden möchte. Der Einfachheit halber können wir von Fremdheit im ethnographischen Sinne und Fremdheit im anthropologischen Sinne sprechen. Beides sind genuine Arbeits- und Wissensbereiche der Ethnologie, allerdings mit unterschiedlichen Fragen und Methoden.

Ich will die beiden Formen von Fremdheit anhand eines Feldes untersuchen, das auch für Archäologen von Interesse ist und anschlussfähig an Debatten innerhalb der Archäologie: Bei dem Beispiel handelt es sich um Kulturtechniken aus dem Bereich der Jäger-Sammler-Studien, Kulturtechniken wie das Knacken von Nüssen und das Herstellen von Pfeil und Bogen, die relativ nahe am Gegenstandsreich der Ur- und Frühgeschichte sind. Die dahinterliegende Frage ist jedoch ein allge-

mein-kulturwissenschaftliches Problem, das sich nicht nur mit Blick auf Jäger-Sammler-Gesellschaften stellt.

Lassen Sie mich jedoch zunächst die Unterscheidung zwischen ethnographischer Fremdheit und anthropologischer Fremdheit verdeutlichen und zwar im Rückgriff auf Populärmedien, genauer gesagt auf *Daktari*, eine amerikanische Fernsehserie über Afrika aus dem letzten Jahrhundert. Die Überzeichnung durch Hollywood hat zum einen den Vorteil, dass hier Tendenzen sinnfällig auf die Spitze getrieben werden, die ansonsten eher diffus ihren Einfluss auf unsere Vorstellung vom ‚kulturell Fremden‘ geltend machen. Es bewahrt mich zudem davor, hier einzelne Fachvertreter als Zielscheibe zu nehmen, denen ich durch eine verkürzte Darstellung vielleicht Unrecht tue. Und schließlich möchte ich darauf hinweisen, dass Perspektiven auf die Anderen/das Andere nicht erst mit dem Eintritt in die Universität geprägt werden, sondern schon viel früher. In der mir vorangehenden Generation wird in diesem Zusammenhang oft auf die (in Deutschland) weit verbreitete Lektüre von Karl May verwiesen. Für die heranwachsende Generation von Studierenden können es Musikvideos

und andere Internet-basierte Medien sein. Für viele Vertreter meiner Generation war das Fernsehen prägend, damals noch recht übersichtlich mit wenigen Serien, die aber daher im Einzelnen vielleicht viel wirkmächtiger waren als das breiter aufgefächerte Fernsehen heute. In meinem Beispiel *Daktari* geht es um eine Serie über ein (fiktives) Tierkrankenhaus in Ostafrika, in mehreren Spielfilmen präsentiert und im deutschen Fernsehen der 60er und 70er Jahre regelmäßig zur ‚prime time‘ am Samstagabend zu sehen. Heute sind Ausschnitte und ganze Filme aus dieser Serie leicht über das Internet zu finden.

Ein kurzer Abriss einer typischen Daktari-Episode muss hier genügen: Am Beginn des Films *Clarence, der schielende Löwe* (original *Clarence, the Cross-Eyed Lion* von 1965) wird ein afrikanisches Gehöft gezeigt, auf das ein Jeep zufährt. Im Jeep sitzen afrikanische ‚Ranger‘, die von den Bewohnern aufgeregt über die Anwesenheit eines Löwen informiert werden, der durch das Gehöft streift, die Tiere und Menschen aufscheucht, aber offensichtlich ohne jemanden zu töten. Einer der Ranger greift zum Funkgerät, um die ‚Zentrale‘ zu rufen, bekommt aber keine Verbindung und greift dann kurz entschlossen zur Trommel, um die Nachricht über den Löwen weiterzugeben. Dann ein Szenenwechsel, während die Trommeln im Hintergrund weiter zu hören sind: Die Tierklinik. Der weiße ‚Arzt‘ Dr. Tracy behandelt ein Tier und wird von seiner jungen Tochter sowie von seinem schwarzen Assistenten auf den Vorfall angesprochen. Er ist offensichtlich skeptisch, aber seine Tochter beharrt darauf, dass „die Trommeln nicht lügen“ und man beschließt der Sache durch eigene Anschauung auf den Grund zu gehen.

Die klischeehafte Darstellung ist offensichtlich: Hauptheld und Hauptidentifikationsperson ist der ‚white male‘, Mediziner, der Inbegriff westlicher Rationalität und westlicher Entwicklungsanstrengungen. Er ist umgeben

von weiteren klischeehaften Figuren: dem einheimischen, schwarzen Assistent als Personifizierung der neuen aufstrebenden Elite in den afrikanischen Ländern, einem uniformierten alten Haudegen (als Chief Ranger) als Sinnbild für koloniale oder staatliche Ordnung und notwendige militärische Intervention sowie der jungen, leicht naiv-emotionalen, auf Verständnis der Afrikaner ausgerichteten Tochter, einer Art wie es aus heutiger Sicht scheint *left-wing liberal* der 60er Jahre, allerdings eher im harmlosen Protest verhaftet. Daneben sehen wir eine romantisierende Vorstellung von Natur als etwas zu Domestizierendes, das aber zugleich auch der Hilfe der Menschen bedarf und, als Teil dieses Hintergrundes, die namenlosen Afrikaner, die die Gehöfte und die Landschaft bewohnen. Das kulturell (ethnographisch) Fremde tritt uns in diesem Ausschnitt in der Form der Trommel als Kommunikationsmittel entgegen beziehungsweise dem Trommeln der Afrikaner als einer alltäglichen Kulturtechnik. Auch zwei prototypische Haltungen zu dieser Kulturtechnik bekommen wir präsentiert. Da ist einmal der Unglaube von Dr. Tracy, der – ganz Positivist – weder der Übertragung durch Trommeln noch der Geschichte vom harmlosen Löwen recht glauben will, sondern stattdessen auf die eigene Anschauung beharrt. Demgegenüber steht die relativistische Haltung seiner Tochter, die implizit davon zeugt, dass es offensichtlich unterschiedliche Kommunikationsformen gibt, die ihrer jeweiligen kulturellen Umgebung angepasst sind. Das Funkgerät funktioniert in Afrika nicht, aber die Trommeln tun es. Das Trommeln ist nicht nur gleichberechtigt, sondern wird in diesem Fall sogar exotisierend als der westlichen Technologie überlegen dargestellt. Noch wichtiger allerdings, und darauf werde ich im Detail eingehen, ist, dass der Gebrauch der Trommel und der Gebrauch des Funkgeräts, das Trommeln und das Funken, als direkte und vergleichbare technologische Entsprechungen gegeneinander gesetzt

werden.¹ In diesem Kontext von Fremdheit ist es die Aufgabe des Ethnographen, zu erklären, wie die unterschiedlichen Nutzungen und Wertschätzungen von Trommeln zu verstehen sind und ineinander übersetzt werden können.

Ganz woanders ist die anthropologische Fremdheit zu suchen. Sie lässt sich zum einen in der Reaktion des Rangers konstatieren, der auf den Löwen mit dem seltsamen Verhalten stößt und es zudem mit einem Funkgerät zu tun hat, das keine Verbindung bekommt. Hier zeigt sich eine ‚Entfremdung‘ des Menschen, die nicht – wie Marx dachte – das Kennzeichen einer vorübergehenden geschichtlichen Krise ist, sondern quasi chronisch. Der Mensch lebt in einer Welt, die anders als die Umwelt der Tiere, ihn fortwährend überfordert. Er ist nie bruchlos eingebettet, weder in die natürliche Umwelt noch in die von ihm geschaffene kulturelle Welt, da er im Abstand zu dieser Welt steht, sich über das Verhalten von Löwen Gedanken machen muss (und kann) sowie damit rechnen muss (und kann), dass die geschaffenen und eingesetzten Kulturwerkzeuge und Kulturtechniken wie das Funkgerät (oder Trommeln) nicht ausreichen oder sogar komplett versagen. Er ist nicht im fortwährenden *flow* seines Verhaltens aufgehoben. Vielmehr kann er die Welt, in der er lebt, zwar versuchen sich vertraut zu machen, aber sie bleibt bis zu einer gewissen Grenze immer fremd. Während die ethnographische Fremdheit zwischen Dr. Tracy auf der einen Seite und den Trommlern (aktiv trommelnd sowie passiv hörend) auf der anderen Seite besteht, liegt die anthropologische Fremdheit zwischen – einerseits – den Menschen (hier prominent personifiziert durch den Ranger)

und – andererseits – einer Welt, mit der sich der Mensch auseinandersetzen muss, die nicht optimal für ihn eingerichtet ist, sondern die ihn immer wieder neu herausfordert und ihm fremd bleibt.

Ein zweiter Aspekt der anthropologischen Fremdheit findet sich nicht nur in der Situation des Rangers, sondern in gleichem Maße auch in der Situation von Tracy, seiner Tochter und seines Assistenten, die aus der Entfernung Stellung beziehen müssen zu ambivalenten Vorgängen (die Vorgänge mit Bezug auf das Verhalten des Löwen und mit Bezug auf die Verlässlichkeit der Trommel-Botschaft). Die Fremdheit erstreckt sich letztlich auch auf uns als Betrachter des Films, die wir uns in (dramaturgisch zugespitzter) Unsicherheit über diese Situation befinden, die von der gewohnten Ordnung der Dinge abweicht. Während die Hühner und Ziegen eine eindeutige Handlungsanweisung aus der Situation ziehen, nämlich die Flucht vor dem Löwen, so verliert sich diese Eindeutigkeit für uns Menschen. Eine typische Reaktion auf diesen Nervenkitzel ist es, auf diese Situation mit Lachen zu reagieren, sie – wie von den Machern des Films beabsichtigt – komisch zu finden, ein Punkt, den Helmuth Plessner in seiner philosophischen Anthropologie theoretisch aufgearbeitet hat und auf den ich später zurückkommen werde. Die Welt ist anthropologisch fremd, weil die Einbettung des menschlichen Verhaltens brüchig ist und weil der Mensch herausgefordert ist, über diesen Bruch mit der Welt zu reflektieren. Die Überbrückung dieser anthropologischen Fremdheit ist entsprechend nicht ein Problem zwischen Afrika und ‚dem Westen‘, sondern zwischen der Welt und den Menschen, die in ihr leben. Wie diese Aufgabe sich im Einzelnen darstellt, will ich mit einem vergleichenden Blick auf verschiedene Kulturtechniken erläutern.

Ich beginne mit dem bereits angesprochenen Trommeln, nach gängiger Auffassung eine typische Kulturtechnik. Wie erwähnt

¹ Ähnliche Gleichsetzungen finden sich auch heute, siehe de Bruijn/Nyamnjoh/Brinkman (2009), die von Mobiltelefonen als den „new talking drums“ sprechen, allerdings ohne diesen Vergleich analytisch oder empirisch aufzuarbeiten.

unterscheiden sich die Haltungen der Filmcharaktere, und es wäre nicht schwierig für die Haltung von Dr. Tracy und seiner Tochter entsprechende Tendenzen in der weiteren Öffentlichkeit und in der Wissenschaft zu finden. In Dr. Tracy können wir den unilinear-denkenden Evolutionisten erkennen: Nach dessen Ansicht gibt es einfache Grundformen der Kommunikation wie das Trommeln, die mit zunehmender Komplexität anderen Formen gewichen sind, zum Beispiel dem Funkgerät und letztlich der wissenschaftlichen Methode empirischer Datenerhebung angelsächsischer Prägung, die da lautet: Nichts glauben, für das es keine eigenen Sinnesdaten gibt, d. h. was man nicht selber gehört oder gesehen hat. Seine Tochter personifiziert den Relativismus, der anerkennt, dass wir es hier mit einfachen Technologien zu tun haben, aber dass die Komplexität der afrikanischen Kulturtechniken offensichtlich in einem anderen Bereich liegt, in einer mythischen, nicht leicht zugänglichen Kultur, aber mit gleichem Wert ausgestattet (Kulturrelativismus) oder sogar mit einem höherem Wert (Primitivismus), denn „die Trommeln lügen nie“. Das erinnert an frühe ethnologische Bemerkungen etwa über Australische Aborigines und andere Jäger und Sammler: Ihre Technologie mag einfach sein, aber dafür sind Religion und das Verwandtschaftssystem komplex und zwar in einem Maße, dass sie für Außenstehende kaum verständlich sind. Obwohl gegensätzlich in der Wertschätzung und Einordnung, so sind sich die beiden entgegengesetzten Positionen doch in einer grundsätzlichen Hinsicht einig: Trommeln und Funkgerät sind parallelisierbar. Ohne zu zögern und ohne weiteres greift der Ranger nach der Trommel als das Funkgerät nicht funktioniert. Es scheint sich um austauschbare Technologien zu handeln. Aber wie angemessen ist die Parallelisierung von Funkgerät und Trommel?

Die zugrundeliegende Gleichsetzung behauptet, dass wir es hier nicht nur mit unter-

schiedlichen Kulturtechniken, sondern mit zwei alternativen Technologien zu tun haben. Das System der Technologie, so wie es die Europäer vom Funkverkehr her kennen, bildet eine kulturvergleichende Kategorie, unter die sowohl das Walkie-Talkie als auch die Trommeln als alternative aber parallele Problemlösungsmittel und Werkzeuge des Menschen passen. Ethnologen haben hier Zweifel angemeldet, und ich beziehe mich hier insbesondere auf die Arbeiten von Tim Ingold (2000; 2011).

Ingolds Darstellung des modernen westlichen Verständnis' von Technik als Technologie (im Gegensatz zur antiken Vorstellung) hebt die Idee der Austauschbarkeit und der Transferierbarkeit über einzelne Situationen und Menschen hinweg hervor (Ingold 2000, 296). Technologie wird als extern zu sozialen Beziehungen gesehen, als eine Relation zwischen Dingen, von jedem Ingenieur erlernbar, vermittelbar, einsetzbar und in alle Kontexte übertragbar. In der Charakterisierung Ingolds ist Technologie „an objective system of relations among things, that is wholly *exterior* to the social domain of relations among persons“ (2000, 313; Hervorhebung im Original). Dieses Abgetrenntsein vom spezifischen sozialen und situativen Kontext ist nicht einfach eine unbeabsichtigte Nebenwirkung, sondern genau das macht – aus der Sicht des Ingenieurs – die Technologie ja so wertvoll: In der Technologie werden Techniken so heruntergebrochen in einzelne, standardisierte Abläufe, dass sie leichter und von quasi jedem ausführbar werden. Wir müssen nicht wissen, wie ein Funkgerät im Innern funktioniert, um es erfolgreich nutzen zu können. Wir brauchen so gut wie nichts über Strom, Schaltkreise, Radiowellen usw. wissen, sondern das nötige Wissen ist im Funkgerät so destilliert, dass jeder, der einen Knopf drücken kann, davon Nutzen hat. Die industrielle Fließbandarbeit als gigantische Technologiemaschine ist das prototypische Sinnbild für Technologie in diesem Sinne. In

dieser Hinsicht ist Technologie allerdings das genaue Gegenteil von Kulturtechniken wie dem Trommeln, denn diese Kulturtechniken sind gebunden an die gelernten und geübten Fertigkeiten dessen, der die Techniken zur Ausführung bringt. Wenn Trommeln als eine Form von Musik betrachtet wird, ist das vermutlich unumstritten. Das Musikinstrument an sich, auch zusammen mit Noten oder Material zum Erlernen des Musizierens ist keine transferierbare Technologie, da die Fertigkeit des Spielers, mühevoll und zeitraubend über einen langen Zeitraum des Übens erarbeitet, hinzukommen muss. „Musik deuten heißt Musik machen. Ihr Sinngehalt läßt sich von ihrer Realisierung nicht trennen“ schreibt Plessner (1967/2003, 471) und greift damit Adornos Unterscheidung auf, nach der Interpretieren einer Sprache Verstehen ist, Musik Interpretieren aber Musik machen bedeutet (Plessner 1967/2003, 464). Kulturtechniken zeichnen sich, nach Ingold (2000, 292), dadurch aus, dass sie ein „embodied skill“ sind, eine verleblichte Fertigkeit, die entsprechend der Ausbildung und der Übung des einzelnen Spielers sehr unterschiedlich sein kann. Trommeln, so mag man einwenden, sind ein Grenzfall, weil sie eben nicht nur Kommunikationsmittel (*talking drums*) sind, sondern auch Musikinstrumente. Um diesen möglichen Einwand, die Musik (oder Kunst generell) sei ein kreativer Sonderfall, entgegenzutreten, will ich dieses Argument daher an einer einfacheren Kulturtechnik verdeutlichen, nämlich dem Nüsseknacken.

Die alltägliche Kunst des Nussknackens

Im Laufe meiner Feldforschung mit Khoisan-Sprechern im südlichen Afrika habe ich lange Zeit an einem Ort verbracht, der „Mangetti“ heißt, benannt nach einem Baum, der dort in einem großen Wald wächst, und dessen

Frucht, die Mangetti-Nüsse, von der ansässigen Bevölkerung der ≠Akhoe Hai//om als Grundnahrungsmittel gesammelt und verzehrt werden. Die Mangetti-Nuss hat eine gewisse Berühmtheit in der Ethnologie und Archäologie erreicht, da R. Lee (1979) in ihr die Antwort auf die Frage sah, warum es auch heute noch Jäger und Sammler gibt, die zudem keinen Sinn darin sehen, sich zu Ackerbauern zu entwickeln: „Warum sollten wir pflanzen, wo es doch so viele Mongongo auf der Welt gibt?“ ist ein Ausspruch, den Lee zum Motto² seiner Ethnographie gewählt hat (Lee 1979, v; siehe auch Widlok 1999, 74).

Die Mangetti-Nuss ist reichhaltig an Inhaltsstoffen und während die äußere weiche Schicht saisonal ist, das weiche äußere Fruchtfleisch schmeckt wie eine wilde Variante von Honigbrot, sind die harten Kerne, die einer Haselnuss ähneln, das ganze Jahr über verfügbar und auch heute noch ein wichtiges Grundnahrungsmittel. Lassen Sie mich eine kurze Einführung in die Kulturtechnik des Mangetti-Knackens geben.

Mangetti-Bäume wachsen auf sehr sandigen Böden, aber Nüsseknacken ist in einer sandigen Gegend gar nicht so einfach, weil meist keine Steine zur Verfügung stehen. Aus diesem Grunde haben Hai//om in der Region an verschiedenen Stellen, die immer wieder besucht werden, Steine zum Knacken deponiert, meist ein großer Stein mit Einbuchtungen und ein kleiner, handlicher Schlagstein (Abb. 1). Die Einbuchtungen sind sehr hilfreich, weil Mangetti-Nüsse rundlich-oval sind und schnell seitlich wegrollen, wenn man versucht, sie auf einer glatten Fläche zu knacken. Die Klängen von Äxten eignen sich ebenfalls, wenn sie beispielsweise zwischen den Füßen

² Lee benutzt den in seiner Forschungsregion gängigen Namen Mongongo, der lokale Name der Hai//om für diese Nuss ist/Gom-e, der Ort entsprechend/Gomais genannt.



Abb. 1: ≠Akhoe Hai//om beim Knacken von Mangetti-Nüssen im nördlichen Namibia (Foto Th. Widlok).

aufrecht fixiert werden. Nachdem das äußere Fruchtfleisch abgegessen oder einfach verdorrt ist, bleibt eine Nuss, die etwa die Größe und Form einer Olive hat. Darin befindet sich die etwa Haselnuss-größe innere Nuss. Das bedeutet, dass die umschließende Schale der Nuss sehr dick und fest ist. Das hat Vorteile dahingehend, dass die Nüsse sich sehr lange halten und nicht verderben, auch wenn sie über Wochen und Monate unter dem Baum liegen oder selbst, wenn sie bereits von Tieren abgekaut wurden. Hai//om in der Region Mangetti haben sich unter anderem darauf spezialisiert, Nüsse in den Kraals von Ziegen zu sammeln. Die Ziegen fressen die Nüsse im Laufe des Tages, spucken sie als Wiederkäuer aber dann in ihrer Zeit im Kraal wieder aus, nachdem sie das äußere Fruchtfleisch abgenagt und verdaut haben. Auf diese Weise lassen sich in kürzester Zeit große Mengen an Nüs-

sen aufsammeln. Die dicke Schale schützt die innere Nuss so gut, dass sie auch dann noch ohne Verunreinigung oder Geschmacksverlust gegessen werden kann, wenn sie zuvor im Magen eines Wiederkäuers war.

Der Nachteil der dicken Schale ist aber offensichtlich, dass zum Knacken durchaus die entsprechende Kraft und Fertigkeit nötig sind. Selbst geübte Knacker können die innere Nuss meist nicht mit einem einzigen Schlag aus der Schale befreien, meist sind zwei oder drei Schläge nötig. Das regelmäßige Klopfen – tock-tock-tock [Pause, neue Nuss] tock-tock-tock – ist weithin vernehmbar und wird mitunter sogar als Orientierungshilfe benutzt, wenn man in dichtem Buschwerk die Hütte oder das Lager einer Gruppe sucht. Ungeübte Knacker, etwa Ethnologen auf der Feldforschung, erkennt man leicht an ihrer ungeübten Schlagfolge der folgenden Art: tick-tick-tick-tiick [Pause] tock-tock-toock [weitere Pause], tock-tock-tunk [komplette Zerstörung der Nuss]. Die Fertigkeit des geübten Nussknackers besteht darin, genug, aber nicht zu viel Kraft in den Schlag beziehungsweise die Schläge zu setzen. Meist wird versucht, mit dem ersten und zweiten Schlag die Nuss an ihrer Längsseite zu spalten und dann in einem weiteren, vorsichtigeren Schlag die Schale in zwei saubere Teile zu zerlegen und so die innere Nuss freizulegen. Ungeübte Knacker hingegen beginnen oft zu zaghaft, da sie die Stärke der Schale noch nicht einschätzen können, verstärken dann die Kraft und landen am Ende zu starke Schläge, die, nachdem die Schale gespalten ist, dann die gesamte innere Nuss zermahlen oder zumindest die harte, dünne Schutzhülle der inneren Nuss zerstören. Ob diese innere Schutzhülle zusammen mit der äußeren Schale von der Nuss getrennt werden soll oder nicht, hängt von der weiteren Verwendung der Nuss ab. Die dunkle Schutzhülle ist essbar, aber sehr hart. Sie ist von Nutzen, wenn man die Nuss vor dem Verzehr noch in heißer Asche rösten will, denn so bleibt das

weiche, weiße Fruchtfleisch der Nuss sauber und unversehrt. Wenn die Nuss allerdings in einem Mörser zerstoßen werden soll, dann stört die Schutzhülle womöglich. Aus diesem Grund werden heute von vielen Hai//om Axt- und Beilklingen als ‚Unterlage‘ für das Knacken von Nüssen bevorzugt, weil sich dann die Klinge typischerweise in der Schale verkantet und man dann die Schale kontrolliert mit der Hand abspreizen kann.

Erfolgreiches Nüsseknacken braucht also Erfahrung, ein Paradebeispiel für *embodied skill* Ingolds, weil man nach einiger Zeit es ‚im Gefühl‘ hat, wo man den Schlag ansetzt, wie stark er sein muss, wie viele Schläge benötigt werden. Die nötigen Informationen gewinnt der Nussknacker aus dem Gewicht des Steins, dem Zustand der Nuss (frisch oder alt, groß oder klein) und auch dem Geräusch des Knackens, das dem Erfahrenen signalisiert, wie weit die Nussschale bereits geöffnet oder zerstört ist. Bisher nicht erwähnt, aber für das erfolgreiche Knacken letztlich genauso wichtig sind Erfahrungen, die mit dem Auffinden der Nüsse zu tun haben. Dazu gehören Kenntnisse über Standort der Bäume (nur weibliche Bäume tragen Nüsse, Mangetti-Bäume wachsen relativ schnell, sterben aber auch schnell ab) und über die Saisonalität der Nüsse (unter anderem von den lokal sehr unterschiedlichen und erratischen Regenfällen abhängig). Schließlich gehören auch Eigentumsfragen dazu. Obwohl Bäume nicht im Privatbesitz sind, wird bei fortgesetzter Nutzung erwartet, dass die Bewohner eines Ortes das Recht haben, gefragt zu werden. Und zumindest früher gab es „*first-fruit ceremonies*“, das „Kosten der ersten Frucht“ durch Älteste, mit einem Tabu der Ernte von unreifen Früchten bevor das Kosten stattgefunden hat (siehe Widlok 1999, 214).

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Wir haben es hier mit einer Kulturtechnik zu tun, die sozial erlernt ist und in ganz bestimmten sozialen Kontexten aufgebaut, gestaltet und anwendbar ist. Jemand, der nicht Teil dieses

sozio-kulturellen Kontexts ist, wird beim Versuch des Knackens zunächst scheitern, einmal weil er oder sie weder die Übung hat noch das körperliche implizite Wissen für die richtige Schlagtechnik, und zum anderen weil es am lokalen Wissen fehlt, welches die Nutzung dieser Nüsse reguliert und ermöglicht.

Nüsse, Maschinen, Technologien: Eine Kritik der ökologischen Phänomenologie

Weshalb ist es nun irreführend diese doch relativ komplexen Prozesse als eine ‚Technologie‘ zu beschreiben? Dazu lohnt der genaue Vergleich mit technologischem Nüsseknacken. Obwohl in Namibia mit Mühlen für einige Baumnüsse (z. B. Marula) erfolgreich experimentiert wurde, gibt es keine Mangetti-Knack-Maschinen. Solche Knackmaschinen (für Walnüsse) lassen sich auf den Webseiten von Technologie-Schmieden in Europa studieren.³ Automatisierte Nussknackmaschinen funktionieren nach dem gleichen Prinzip wie Maschinen, die man auch aus anderen Kontexten kennt. Charakteristisch für eine Maschine ist die Umwandlung einer hin-her Bewegung, die der manuellen Körperbewegung folgt, in eine kreisförmige Bewegung, die sich dann zur Mechanisierung eignet, also zu einem Antrieb mit der Kraft von Tieren, von Wasser oder von Dampf und Strom (siehe Ingold 2000, 303). Entsprechend wichtig war die Erfindung der Kurbel für die Mechanisierung von Arbeitsabläufen. Das bekannteste Beispiel für die Umstellung auf eine rotierende Arbeitsweise ist die Veränderung von einer manueller Säge zur maschinellen Kreissäge, eine Umwandlung von einer manuellen hin-

³ Ein Beispiel ist zu finden unter: <https://www.youtube.com/watch?v=yE3KoAySyRw> (16. 8. 2014).

und-her-Bewegung zu einer Kreisbewegung, die sehr unterschiedliche indirekte Antriebe nutzen kann. Auch die Nussknackmaschine besteht aus einer rotierenden Trommel, die so geformt ist, dass Nüsse, die dort hineingelangen, von entsprechenden in der Bewegung entgegengesetzten Metallteilen durch die Drehbewegung gequetscht beziehungsweise geknackt werden. Alle Maschinen, die Räder und Motoren haben, folgen einem ähnlichen Prinzip. Dadurch wird es zum einen möglich, sehr verschiedene Antriebe zu nutzen. Statt der sehr komplexen Bewegung eines menschlichen Arms können hier nicht-menschliche und selbst ‚anorganische‘ Kräfte genutzt werden, solange sie ein Rad antreiben können, mit dessen Hilfe dann eine auf-ab-Bewegung entweder simuliert oder ersetzt werden kann. Diese Maschinen, einschließlich der Nussknackmaschinen, sind auch von Kindern oder anderen ungeübten Menschen zu bedienen. Jeder, der einen Sack Nüsse ausleeren kann, kann am Ende geknackte Nüsse in Empfang nehmen. Nichts muss eingeübt werden, es gibt stattdessen einfach eine Gebrauchsanweisung, der man quasi sklavisch folgen muss und der Rest ergibt sich. Die komplexen, für das Knacken nötigen Bewegungsabläufe werden in die Maschine hineingelegt, aus Sicht des Menschen externalisiert, müssen also nicht vom Menschen ausgeführt werden. Der Mensch wird beim ganzen Ablauf peripher. Die Ausführung der Bewegungen wird entkoppelt von den individuellen Sinneswahrnehmungen. Alles, was beim manuellen Knacken so wichtig für den Erfolg ist, wird für denjenigen entbehrlich, der die Maschine bedient: Die Töne, die taktilen Informationen über Gewicht, Widerstand und Zustand von Nuss, Nussschale und der manuellen Werkzeuge, die Abfolge der Schläge in Abstimmung mit dem bereits Erreichten.

Dabei muss die Maschine selber nicht unbedingt komplexer sein als die beschriebenen Fertigkeiten – entscheidender ist die Auslage-

rung der Kenntnisse. Entsprechend beschreiben Ethnologen wie Tim Ingold die Entwicklung der Technologie nicht als eine Geschichte zunehmender *Komplexität*, sondern als eine Geschichte zunehmender *Externalität*. Wenn Kulturtechniken in erster Linie aus *embodied skills* bestehen, dann ist das Besondere an Technologien, dass sie diese Bindung an internalisierte, verkörperlichte Fertigkeiten aufheben und externalisieren. Entsprechend hält es Ingold dann auch für falsch, den Begriff Technologie auf diese Kulturtechniken zu erweitern, da wir es bei der Technologie, so wie sie im westlichen Denken konzipiert ist, mit einem von den sozialen Kontexten abgeschlossenen, transferierbaren System zu tun haben. In Ingolds Sicht ist eine auf diese Weise als Technologie konzipierte Technikvorstellung eine rezente Erfindung des Westens und nicht ohne weiteres anwendbar auf andere Kontexte, in denen diese Externalisierung weder gewünscht noch realisiert ist. Mit Blick auf die Begrifflichkeit der Fremdheit: Die ethnographische Fremdheit von Kulturtechniken wie etwa des Nüsseknackens (oder des Trommelns) verbietet es, sie als Technologien zu bezeichnen, weil hier die Entkopplung vom körperlichen und sozialen Kontext weder Ziel noch Praxis ist. Die europäische Kategorie ‚Technologie‘ wäre demnach nicht geeignet, weil sie etwas ganz anderes beschreibt. Als Alternative schlägt Ingold vor, in diesen Fällen von „*body techniques*“ zu sprechen, einem Entwicklungssystem (*developmental system*), bestehend aus der komplexen Interaktion zwischen Technik, Körper, Kognition, Materialien und sozialen Beziehungen, die alle miteinander verflochten sind. Das Nüsseknacken braucht die Steine, die Übung, die Anleitung, das Sozialgefüge von Zugangsregeln usw. Dieser ökologisch-phänomenologischen Sicht folgend (siehe Ingold 2011, 11) wären Kulturtechniken „*embedded*“, während die Technologie des Westens als „*disembedded*“ zu bezeichnen wäre (Ingold 2000, 290). Eine solche Darstel-

lung betont ethnographische Fremdheit und ‚erklärt‘ die Unterschiede beziehungsweise die ‚Unvergleichlichkeit‘ von Phänomenen, die zwar ähnlich erscheinen, sich aber in unterschiedlichen Kategorien befinden. Der Preis ist eine Zweiteilung der Welt in ‚wir‘ und ‚sie‘, die sich bereits in anderen Feldern als irreführend erwiesen hat. ‚Sie haben Kulturtechniken, wir haben Technologie‘ parallel zu ‚Sie haben Religion, wir haben Glauben‘, ‚Sie haben Ritual, wir haben Protokolle‘, ‚Sie haben Geister, wir haben Körperschaften‘, ‚Sie haben lokales spezifisches Wissen, wir haben allgemeines Wissen‘ oder ganz allgemein ‚Sie haben Kultur, wir sind modern‘. Eine Kritik dieser Position findet sich unter anderem bei Bruno Latour (1993). Es lohnt sich daher im Weiteren zu untersuchen, ob es sich hier vielleicht gar nicht so sehr um einen Fall von ethnographischer Fremdheit handelt, sondern um einen Fall von anthropologischer Fremdheit.

Die Perspektive der anthropologischen Fremdheit auf handwerkliche Fertigkeiten und Kulturtechniken ist bereits in Ingolds Arbeiten zu „*skill*“ angelegt (vgl. Ingold 2000). Mehr oder weniger explizit argumentiert er an verschiedenen Stellen, dass die komplexen Entwicklungssysteme, die er für einige ‚nicht-moderne‘ oder ‚vor-moderne‘ Fälle beschreibt, die eigentlich zutreffendere Beschreibung dessen ist, was den Menschen *allgemein* ausmacht. Demnach wäre die europäische Idee von Technik als Technologie eine Illusion oder eine Ideologie nicht nur für die beschriebenen afrikanischen Praktiken, sondern auch mit Blick auf die westlichen Beispiele. Die Aufgabe wäre entsprechend, dass wir zurückfinden zu einer Beschreibung von technischen Vorgängen als Körpertechniken und eben nicht als Technologien – auch bei ‚uns‘. Das wird an den Beispielen deutlich, die Ingold aus dem europäischen Kontext nimmt, z. B. mit Blick auf das Kochen.⁴

Es gibt in der europäischen Moderne Kochbücher, die den Eindruck erwecken können,

dass wir es hier mit einer Technologie im oben eingangs beschriebenen Sinne zu tun haben, das heißt mit externalisiertem Wissen, das in Buchform von einem Koch zum nächsten und von einer Generation oder Kultur zur nächsten, weitergegeben wird. Ingold führt aber zwei Gründe an, weshalb diese Sicht des Kochens (generell, überall) falsch ist. Zum einen fehlt in den Kochrezepten oft viel Information, die vorausgesetzt werden kann, solange es keinen großen zeitlichen oder kulturellen Abstand gibt. Es wird für gewöhnlich vorausgesetzt, dass der Leser weiß, wie man z. B. Wasser zum Kochen bringt, Zutaten richtig abwägt, Gemüse abwellt oder blanchiert usw. Schon innerhalb weniger Jahrzehnte können sich hier die kulturellen Grundlagen ändern. Wenn zum Beispiel in alten Rezepten von ‚toasten‘ gesprochen wird und eine offene Feuerstelle gemeint ist, dann sind einige Anweisungen heute in der Zeit der elektrischen Toaster nicht mehr ohne weiteres zu verstehen. Rezepte setzen viel Wissen voraus und lassen viele Schritte aus, weil sie kulturell als bekannt vorausgesetzt werden. Daneben setzen Rezepte auch ‚inkorporierte Fertigkeiten‘ (*embodied skills*) voraus, die ebensowenig durch die Lektüre von Kochbüchern vermittelt werden kann. Ingolds Beispiel ist das Aufschlagen eines Eies. Kochbücher und Küchengeräte sollten uns nicht darüber hinweg täuschen, dass für das gekonnte Aufschlagen eines Eies Fertigkeiten nötig sind, die man sich nicht aus Rezepten oder Gebrauchsanweisungen aneignet, sondern durch praktisches Üben. Meistens führt dabei ein geübter Erwachsener die Hand des Neulings. Das Ei wird am Rand kurz angeschlagen, um dann über den Ton (und

⁴ Ingolds Vorlesung zu diesem Thema „To learn is to improvise a movement along a way of life“ ist online abrufbar unter www.cognitionandculture.net/lectures und www.youtube.com/watch?v=iDaaPaK-N5o (16. 8. 2014).

die Erfahrung) einen Schlag auszuführen, der kräftig genug ist, um eine ausreichend große Lücke zu schaffen, aus der das Eiweiß und Eigelb (möglichst getrennt) entweichen kann, aber nicht zu kräftig ist, so dass Eierschalen in den Topf fallen würden. Ein gekonntes Aufschlagen eines Eies, so dass beispielsweise eine Trennung von Eiweiß, Eigelb und Eierschale möglich ist, erinnert dann sehr an das oben beschriebene Nüsseknacken. Letztendlich zeigt Ingold also, dass auch unsere Handlungen in einer hochtechnisierten Umgebung letztlich auf Kulturtechniken beruhen, die keine Technologien im extremen Sinn von externalisierten, objektivierten Abläufen sind. Ingold bemüht sich in diesem Beispiel und in seinem gesamten rezenten Werk darum, den Status der verkörperten Praxis und des impliziten Wissens gegenüber den Rezepten, den Blaupausen, und den Codes des theoretischen Wissens aufzuwerten und in seiner Bedeutung angemessen zu würdigen. Dieses phänomenologische Freilegen der menschlichen Erfahrung lässt das Kochen nach Rezept, das Leben nach Codes, als bedauerliche Entfremdung erscheinen, der Europa und der moderne Westen anheim gefallen sind. Während die zugrundeliegende Erfahrung nur noch in früheren Zeiten und an fernen Orten intakt ist, so bleibt sie auch in den Zeiten der Kochbücher unter der Oberfläche weiterhin wirkmächtig, allerdings ist, nach Ingold, unser Blick darauf verstellt. Im Gegensatz dazu möchte ich betonen, dass diese ‚Entfremdung‘ zum einen zur *conditio humana* gehört, und zum anderen, dass sie auch nicht nur bedauerlich ist oder umkehrbar wäre. Anschließend an Helmuth Plessner (1950/2003) gehe ich davon aus, dass es eine menschliche Grundkonstante ist, genau zwischen diesen beiden Sicht- und Handlungsweisen hin und her zu pendeln, zwischen der planenden Abstandshaltung und der involvierten Einbettung.

Mit anderen Worten, wenn wir verstehen wollen, wie Kochen funktioniert, was die

Menschen in die Lage versetzt, so zu kochen, wie sie es tun, dann ist nicht so sehr ethnographische, sondern anthropologische Fremdheit zu überwinden, denn wir alle wissen meist nur implizit, wie wir tun, was wir tun. Diese Fremdheit verschwindet nicht mit der Ankunft von Nussknackmaschinen. Auch die Nussknackmaschine, so mein Argument, ist Teil eines umfassenden komplexen Entwicklungssystems, in dem natürlich auch soziale Beziehungen und eine ganze Reihe von kulturellen Vorbedingungen erfüllt sein müssen, damit am Ende die geknackten Nüsse gegessen werden können. Ich meine hier nicht nur die Geschichte der verschiedensten Erfindungen und Wissensbestände, die gegeben sein müssen, also Wissen über Materialien, über Physik usw., sondern auch der Kontext, der z. B. den nötigen Strom liefert, um diese Maschine zu betreiben und die wirtschaftlichen Aktivitäten, die nötig sind, um das nötige Geld für eine solche Maschine aufzubringen, aber auch Aktivitäten und Handlungen, die die Menschen dazu bringen, von nun an Nüsse mit einer Maschine zu knacken. Es gibt Hinweise in Studien zur Industriearbeit, dass selbst die Arbeit am Fließband, der externalisierten Maschine *par excellence*, inkorporierte Fertigkeiten involviert. Arbeiter am Band berichten davon, dass sie mit der Zeit eine Art *flow* erreichen, der sich unter anderem dann zeigt, wenn er gestört wird, wenn beispielsweise die Betriebsleitung die Geschwindigkeit des Bandes ändert und damit die Arbeiter ‚aus dem Rhythmus‘ bringt (siehe Beynon 1975, 76).

Wir können also in Abwandlung dessen, was Ingold beschreibt, festhalten, dass der Übergang von Kulturtechnik zur Technologie nicht ein lineares *disembedding* ist, also ein Herauslösen, sondern vielmehr ein *re-embedding*, ein Umbetten in andere soziale und kulturelle Zusammenhänge. Statt der ‚wir‘-versus-‚sie‘-Dichotomie zwischen der auf Abstand zielenden Technologie einerseits und den im Körper des jeweils Einzelnen verwurzelten

Kulturtechniken andererseits, würde demnach eine dynamische Bewegung zwischen diesen beiden Enden eines Spektrums vorliegen. Einer genaueren Klärung bedarf dabei noch die Frage, ob hier eine lineare Tendenz und Entwicklungslinie hin zu einer zunehmenden Abstandshaltung und Externalisierung festzustellen ist oder ob es sich um eine Grundkonstitution mit einer gewissen Variationsbreite handelt. Die erstgenannte Position findet sich nicht nur in der Ethnologie Ingolds wieder, sondern prominent auch in der Philosophie von Sloterdijk (2012). Zwar sieht Sloterdijk, im Gegensatz zu Ingold, einen Fortschritt in dem so neu definierten Zivilisationsprozess, aber er teilt mit Ingold die Sicht, dass die von Plessner beschriebene exzentrische Position nicht für alle Menschen gegeben ist, sondern sich darin eine historisch nachvollziehbare Entwicklung zu einer größeren Abstandshaltung zeigt (Sloterdijk 2012, 564). Dabei schauen sowohl Sloterdijk als auch Ingold meines Erachtens zu sehr auf die erfolgreichen Adaptionen des Menschen und geben den Belegen des Scheiterns nicht genug Aufmerksamkeit. Ingolds Beispiel für erfolgreich körperlich inkorporierte Fertigkeiten sind Musiker, gute Handwerker und Künstler, denen es ohne Rezeptbuch und ohne Blaupause gelingt, es zu hoher Meisterschaft zu bringen. Demgegenüber würde ich festhalten wollen, dass für jedes erfolgreich gekochte Essen, jedes meisterhaft gespielte Musikstück, jeden wohlgeformten Tontopf es immer mehrere misslungene Ergebnisse gibt. Die vorgefertigten, oder halb-vorgefertigten Blaupausen und Rezepte sind sinnvolle Hilfsmittel, die angenommen werden, nicht weil es grundsätzlich eine zivilisatorische Tendenz zu größerem Abstand gäbe, sondern im Versuch, die ständige Gefahr der gescheiterten Unternehmungen zu reduzieren – selbstverständlich ohne eine Garantie für den Erfolg zu sein. Sloterdijk sieht ein unaufhaltsames Voranschreiten des ‚Trainings‘ in allen wichtigen Unternehmungen des Menschens über die Jahrhunderte

hinweg. Auch das ist, meiner Einschätzung nach, ein geschöner Blick zurück. Viele der hohen Leistungen, die heute im Vergleich zu früher und die im Westen im Vergleich zum Rest der Welt zu beobachten sind, können genauso gut einer allgemeinen Zunahme der Bevölkerung und ihrer Aktivitäten geschuldet sein. Im Verhältnis zum Gesamtvolumen der menschlichen Unternehmungen, wenn man diese denn einfach messen könnte, lassen sich für viele Bereiche eine große Zahl von gescheiterten Trainingsversuchen ins Feld führen. Für jeden virtuosen Musiker gibt es eine große Zahl von gänzlich Unmusikalischen, für jede produktive Erfindung gibt es destruktive Gegenstücke usw. Zudem gibt es ein Training ‚nach unten‘, das Einschleifen unproduktiver und schädlicher Verhaltensweisen. Entsprechend gibt es in einigen Bereichen auch eine Bewegung, die versucht, den Abstand zu reduzieren, durch ‚hands-on learning‘, durch eine Wertschätzung handwerklicher Arbeit und der (Wieder-) Gewinnung von Autonomie in Herstellungsprozessen. Sowohl Sloterdijk als auch Ingold lesen die empirischen Belege eher selektiv und kommen so in ihrer Darstellung zu einer deutlich linearen Entwicklungslinie hin zur Externalisierung (wenn auch unter anderen Vorzeichen). Es lohnt sich an dieser Stelle Herangehensweisen der kognitiven Archäologie einzubeziehen, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Grenze zwischen externalisiertem Wissen und den im Körper des Einzelnen verankerten Fertigkeiten detailgenau zu beschreiben.

Pfeile, Pläne, Module: Eine Kritik der kognitiven Archäologie

Der vor allem von M. Lombard und M. N. Haidle (2012) entwickelte Ansatz der kognitiven Archäologie weist darauf hin, dass der Prozess des Externalisierens, den Ingold für das Aufkommen der Maschinen beschreibt,

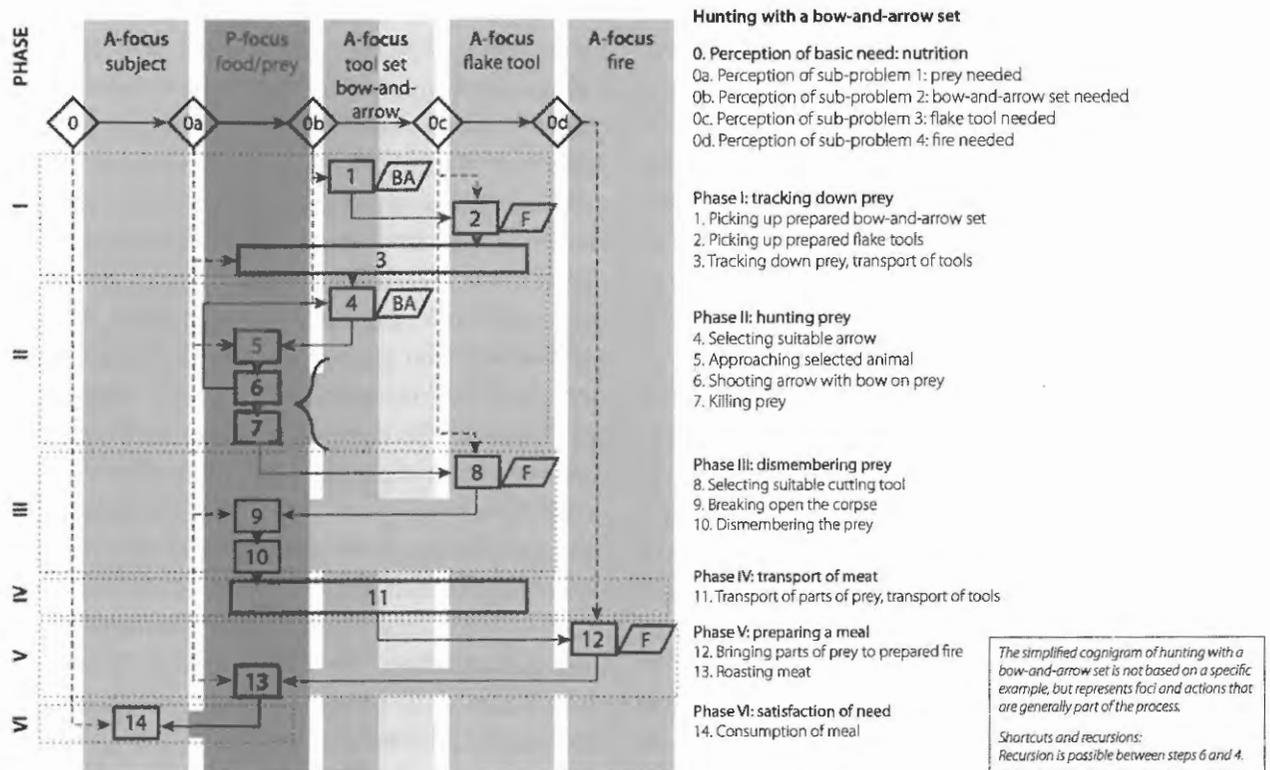


Abb. 2a: Ausschnitt aus einem „cognigram“ (Kognigramm) für das Jagen mit Pfeil und Bogen nach M. Lombard und M. Haidle. Quadrate stehen für „Aktivitäten“, während „Werkzeuge“ mit trapezförmigen und „Bedürfnisse“ mit rautenförmigen Symbolen dargestellt werden (verändert nach Lombard/Haidle 2012, 255 Abb. 9).

viel weiter in die Vergangenheit verlagert und verallgemeinert werden kann. Die bearbeiteten Beispiele beziehen sich auf sogenannte ‚einfache‘ Werkzeuge der Jäger und Sammler, und hier vor allem auf Waffen wie Pfeil und Bogen. Während ich oben diskursiv die relative Komplexität von Handlungen wie dem Nüsseknacken beschrieben habe, schlagen Lombard und Haidle (2012) ein formales Notationssystem vor, um die Komplexität der hier involvierten Kulturtechniken modular darstellen zu können. Konkret wird etwa die Herstellung von Pfeil und Bogen in viele kleine Unterziele und Unterprodukte zerlegt, von der Wahrnehmung des Hungerbedürfnisses, über die Herstellung aller Einzelteile und Hilfsmittel bis hin zum Einsatz des Bogens für die erfolgreiche Bedürfnisbefriedigung (Abb. 2a).

Das Ergebnis sind umfangreiche Schaubilder, in denen alle Einzelschritte festgehalten sind, die letztlich dafür nötig sind, dass beispielsweise ein Pfeil und ein Bogen erfolgreich hergestellt werden. Ohne die Komplexität hier reproduzieren zu können, genügt es in diesem Zusammenhang das dahinterliegende Prinzip sichtbar zu machen: Ein handwerklich hergestellter Pfeil ist ein komplexes Gebilde, das Ergebnis eines komplexen Entwicklungsprozesses, zu dem zunächst die Gewinnung der nötigen Materialien (Stein, Holz, Metall oder Knochen, Federn usw.) und der damit verbundenen technischen Fertigkeiten gehört. Jede dieser Materialien bedarf mehrerer Schritte der Verarbeitung – das Schmieden beziehungsweise Schlagen der Pfeilspitzen, das Schneiden des Holzschafes usw. – die jeweils noch

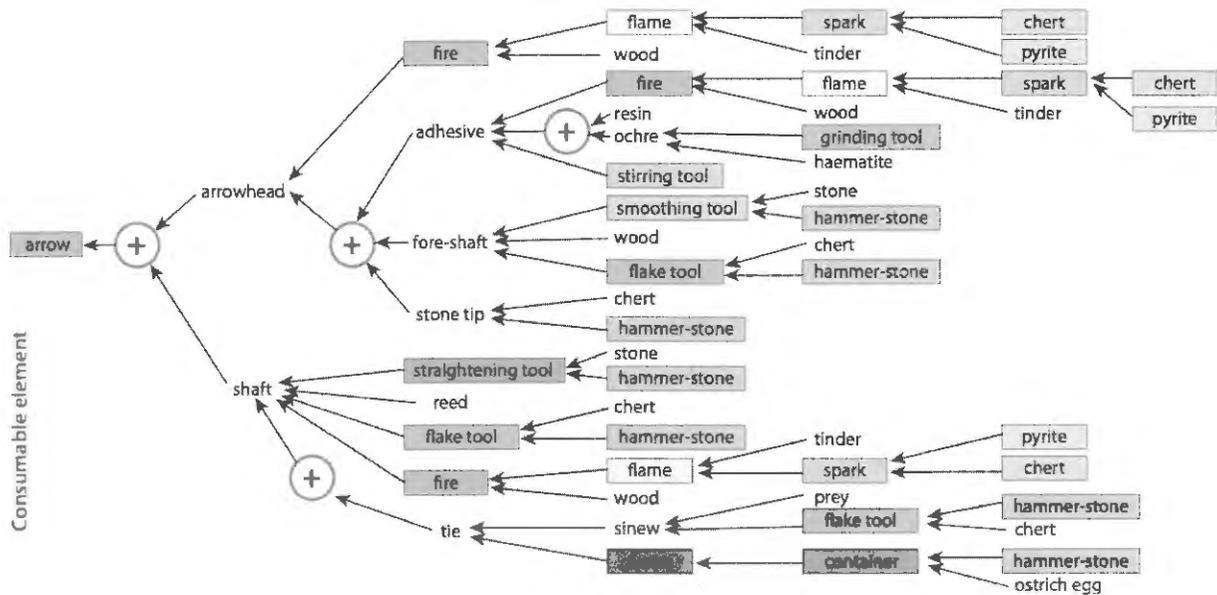


Abb. 2b: Ausschnitt aus der Wirkungskette („effective chain“ [Effektivkette]) für die Herstellung des Pfeils im Gesamtprozess des Jagens mit Pfeil und Bogen in der Darstellungsweise von M. Lombard und M. Haidle. Der Kreis mit dem Plus symbolisiert den Punkt, an dem vormalig unabhängige „Foki der Aufmerksamkeit“ zu einem zusammengesetzten Fokus verschmelzen (verändert nach Lombard/Haidle 2012, 257 Abb. 10c).

weiter unterteilt werden können in konstituierende Einheiten, wie etwa dem Entfachen eines Feuers, dem Vorbereiten eines Werkzeugs usw. (Abb. 2b). Das Modell der kognitiven Archäologie geht allerdings über diese Zusammenstellung der nötigen Schritte hinaus. Der Erkenntnisgewinn des komplexen modularen Notationssystems ist es, dass es zeigen kann, dass nicht jeder, der einen Pfeil und Bogen verwenden will, alle diese Module beherrschen und ausführen muss. Vielmehr sind viele der nötigen Arbeitsschritte quasi ausgelagert, eine frühe Form des *outsourcing* sozusagen. Auch die Innovation und die kulturelle Diffusion lässt sich hier als eine Vielzahl von kleinen Veränderungsschritten darstellen, ohne dass es der Vorstellung eines individuellen „Genius“ oder eines kulturellen Zentrums bedarf (die ja nur in den seltensten Fällen eindeutig nachweisbar sind). Das nötige Wissen wird in festen Abläufen gespeichert, unterteilt und verteilt. Die

nötigen Gegenstände, wie z. B. ein Blasebalg für das Schmieden, müssen nicht von jedem angeschafft werden, und nicht alle modularen Fertigkeiten müssen in einem Individuum oder in einer Gruppe oder in einer Epoche oder Region vereint sein. Ohne diese Verteiltheit würde schon die Herstellung von Pfeil und Bogen den Einzelnen oft überfordern, und auch ein Mensch, der eine komplexe Maschine zur Verfügung hat, muss sie nicht in all ihren Einzelheiten verstehen oder selber produzieren können.

Tatsächlich unterstreicht die Ethnographie der Jäger und Sammler diesen Punkt in verschiedener Hinsicht. So ist schon in vorkolonialer Zeit Handel und Austausch zwischen verschiedenen Gruppen belegt, die sich jeweils auf den Eisenerzabbau, auf die Eisenherstellung, die Schmiedearbeit und die Nutzung der erstellten Eisenprodukte beschränken (siehe Widlok 1999). Mit Blick auf Pfeil und Bogen



Abb. 3: #Akhoe Hai//om bei der Herstellung von Pfeilen im nördlichen Namibia (Foto Th. Widlok).

ist belegt, dass der erfolgreiche Jäger oft mit Pfeilen schießt, die er nicht selber gemacht hat, sondern oftmals die inzwischen etwas älteren, aber umso erfahreneren Männer im gleichen Lager (Abb. 3). Die Regel, dass der Hersteller des Pfeils neben dem erfolgreichen Jäger Anrechte auf das Fleisch hat (Widlok 1999, 70), fördert diese Modularität der Fertigkeiten genauso wie die Praktiken des Glücksspiels, die dafür sorgen, dass gute und schlechte Pfeile von unterschiedlichen Männern sich in den Köchern der Jäger wiederfinden (Woodburn 1968, 53). Auch über die Einzelfälle hinaus hat die Form der Beschreibung wie sie von kognitiven Archäologen vorgeschlagen wird, Vorteile. Mithilfe dieser Konzeptualisierung gelingt es in einem Rahmen sowohl über die Kulturtechniken der kulturell fremden Tätigkeiten als auch über ‚eigene‘ Technologie zu spre-

chen. Beides sind nur graduell verschiedene Manifestationen von ineinandergeschachtelten Abläufen. Keine Wasserscheide trennt mehr die Kulturtechniken der anderen von ‚unserer‘ Technologie. Das Schaubild für eine Nuss-Knackmaschine ist lediglich umfangreicher als das eines im manuellen Nussknacken versierten Individuums. Das Schaubild zeigt, wie sich die verteilte Kognitive (*distributed cognition*) über verschiedene Menschen, Objekte und Praktiken erstreckt.

Quasi nebenbei erklärt dieses Modell, weshalb aus dem Blick des Einzelnen und seiner Fertigkeiten die Komplexität über sehr unterschiedliche Kontexte hinweg konstant oder doch vergleichbar zu sein scheint, auch wenn mit Blick auf das Gesamtbild sich sehr wohl Unterschiede feststellen lassen. Wenn der Mensch demnach immer und überall ‚exter-

nalisiert‘ beziehungsweise Wissen und Fertigkeiten ausgelagert hat, bleibt die Frage ob die Externalisierung insgesamt zugenommen hat oder nicht. Die Antwort hängt davon ab, wo die Grenze zwischen ‚intern‘ und ‚extern‘ gezogen wird. Die Kognitionswissenschaften nehmen mehrheitlich eine Organismus-zentrierte Sichtweise ein, nach der ‚innen‘ bedeutet ‚innerhalb der Haut‘, der im Gehirn abgespeicherten Erinnerungen usw. Es gibt jedoch auch – als Minderheitenposition innerhalb der westlichen Wissenschaft – die Sicht, dass vor allem für komplexe Bewusstseins- und Verhaltensweisen diese Grenzziehung eher arbiträr ist, da sie sich nie isolierbar auf Vorgänge innerhalb des einzelnen Organismus beschränken (siehe Fuchs 2008).

Erkauft werden diese Vorteile der Darstellung der kognitiven Archäologie allerdings von einer Darstellungsweise, die wiederum Aspekte der westlichen Vorstellung von Technologie auf die ‚inkorporierten‘ Tätigkeiten der Jäger und Sammler ausdehnt. Maschinen sind nicht nur dadurch charakterisiert, dass sie unabhängig von spezifischen Situationen und Personen einsetzbar sein sollen, sondern dass sie in der Herstellung (und entsprechend in der Reparatur) modular aufgebaut sind. Am Fließband werden vorgefertigte Bauteile so montiert, dass weder der Hersteller des einzelnen Bausteins, noch der Monteur dieses Bausteins über die anderen Module oder über den Gesamtbauplan Kenntnisse oder Fertigkeiten besitzen muss. Die Austauschbarkeit und Standardisierung der Module und ihre Verbindungen sind für das rationelle Funktionieren von Maschinen zentral. Für die Fertigkeiten des Künstlers oder Handwerkers, so wie er von Ingold beschrieben wurde, ist im Gegensatz dazu wichtig, dass über einen übenden Zeitraum hinweg eine Verbindung zum Material entsteht und dass Erfahrungen über die vorangegangenen Fertigungsschritte in den Prozess mit einfließen. Die beiden Prozesse könnten also anders nicht sein, hier

das gewobene Geflecht, in dem der virtuose Handwerker involviert ist, dort eine lineare Reihe wie am Fließband, die ohne Rücksicht zerschnitten und in Module gehackt wird, um sie dann in einer Art Netzwerkanalyse wieder zusammen zu setzen. Aus der Sicht von Ingolds ökologischer Phänomenologie wird in der Beschreibung der kognitiven Archäologie die westliche Ideologie der Technologie zur Methode für die allgemeine vergleichende Analyse gemacht. Die Priorisierung der Modularität über das verwobene Leben ist aus dieser Sicht ein erneutes Überstülpen eines westlichen Konzepts von Modularität und Netzwerk, die für die westliche Technologie so entscheidend sind. Allerdings ähneln sich die kognitive Archäologie und die ökologische Phänomenologie in einem Punkt. In beiden Fällen haben wir es mit Vorstellungen von Komplexität und Totalität zu tun, wenn auch sehr unterschiedlich aufgefasst. In der kognitiven Archäologie Haidles besteht die komplexe Totalität aus der analytischen Summe von diskreten Einzelereignissen. Ingold nennt dies das Sigma-Prinzip (2011, 232) und kritisiert, dass dies vielleicht für leblose Maschinen eine angemessene Beschreibung ist, nicht aber für den Prozess des *embodied enskilment*, bei Ingold eine holistisch-deskriptive Totalität, die nur als Gesamtprozess mit einem entsprechenden *flow* zu sehen ist. Die Totalität ist hier Ausdruck eines verwobenen Seins, getrieben von treibenden, vitalen Lebensprozessen. Das macht nach Ingold letztlich das Leben aus: Im Vergleich zu mechanischen, anorganischen Prozessen, können lebende Wesen gar nicht anders als Teil zu haben an diesen verwobenen Entwicklungsprozessen. Es ist die Bestimmung der Lebewesen, sich in ihren Fertigkeiten zu entfalten.

Die „totalisierenden“ Tendenzen in beiden Ausprägungen legen einen ethnographischen Vergleich getrennter, diskreter Systeme nahe, wobei die Grenzziehung der Systeme in beiden Fällen problematisch ist: Auch komplexe

Technologien können mit gutem Grund als auf Erfahrungen mit einfacher Technik aufbauend beschrieben werden. Dann wären die generationsübergreifenden Erfahrungen bei der Materialbearbeitung im Zuge des Baus von Pfeil und Bogen am Ende auch Teil eines geschachtelten Moduls heutiger industrieller Maschinen-Systeme, die letztlich auf diesen Erfahrungen aufbauen und vielleicht auch ähnliche Ziele verfolgen. Der Prozess des sich entwickelnden Lebens, auf den Ingold rekurriert, ist ähnlich amorph und unbegrenzt und verliert damit seine beschreibende Schärfe. Aber es gibt Alternativen zur totalisierenden systemischen Darstellungsweise, auf die ich abschließend eingehen möchte. Diese Alternative geht stärker auf die einzelnen Praktiken und ihre ungeordneten, offenen Aspekte ein.

Kulturtechniken, die scheitern

Die abschließende Sicht der hier diskutierten Kulturtechniken, die ich entwickeln möchte, lernt zwar von den beiden dargestellten theoretischen Entwürfen, führt aber dann doch zu einer alternativen Sichtweise. Die Grundidee ist dabei, die Totalität, die in beiden Ansätzen zu finden ist, aufzubrechen und zu öffnen. Aufgebrochen wird die Totalität zum einen durch das schon oben konstatierte Auseinanderfallen von Mensch und Welt. Auch wenn es virtuose Handwerker und Musiker gibt, von denen wir den Eindruck bekommen, sie wären ‚aus einem Guss‘ und unauflöslich miteinander verflochten, so zeigen doch die vielen Fehlschläge und Missgriffe, die unvollendeten oder missglückten Versuche des Menschen, dass es im Normalfall eine Kluft zwischen Mensch und Welt gibt und eben keine unzerbrochene Totalität.

Viele, die meisten Dinge sogar, gehen nicht nach Plan und verfehlen ihre ‚um-zu-Funktion‘ im großen Ganzen (siehe Widlok 2008). Mit anderen Worten, viele Tätigkeiten erfüllen nicht ihren Zweck und sind trotzdem Teil des

Prozesses, würden aber beispielsweise in den Schaubildern der kognitiven Archäologie nicht auftauchen. Ähnlich könnte man mit Blick auf Ingold sagen, dass für jede Manifestation eines *skillful embodiment* es mehrere *unskillful embodiments* gibt.⁵

Mit anderen Worten, viele Probleme werden nicht gelöst, viele Werkzeuge funktionieren nicht, viele Jagden enden ergebnislos, viele Objekte werden als nicht brauchbar weggeworfen oder eben als mögliche Ersatzteile für später liegen gelassen, oftmals wird ein suboptimaler Ersatz verwendet z. B. bei der Herstellung von Gegenständen und oft müssen spontane Abwandlungen gefunden werden. Im archäologischen Befund sind Fehlschläge nicht immer deutlich von absichtsvollen Variationen zu erkennen, aber die ethnographischen Darstellungen geben Zeugnis davon, wie weit verbreitet das Scheitern tatsächlich ist, und sie verweisen damit auf einen Prozess, der für den Einzelnen im Extremfall das Ende seiner Welt bedeuten kann und der im Ganzen betrachtet eben durch Offenheit statt durch Totalität gekennzeichnet ist. Und das trifft nicht nur auf die Situation des Einzelnen zu, sondern auch auf die Zusammenschau der Fertigkeiten in einer menschlichen Gruppe: Der Grund weshalb Menschen lernen, Pfeil und Bogen zu gebrauchen, Nüsse erfolgreich zu knacken und selbst Maschinen dafür zu entwickeln, ist nicht nur (und vielleicht nicht

⁵ Ingold selber ist ein guter Cellospieler und er gibt an, dass dies ethnographisch eine wichtige Erfahrung in seinem Verständnis davon ist, wie Fertigkeiten körperlich aufgebaut werden (2000, 413). Ich gestehe hiermit ein, dass ich weder Cello noch ein anderes Instrument annehmbar spiele und vielleicht lässt mich diese Erfahrung auch in der Ethnographie der Jäger und Sammler das fortwährende Scheitern beim Entwickeln von Fertigkeiten sehen. Hierbei handelt es sich nicht einfach um ein vorläufiges Scheitern wie es der Musiker beim Üben auch erlebt, sondern ein bleibendes Scheitern, das nur sozial und überindividuell aufgefangen, aber nie komplett aufgehoben werden kann.

in erster Linie) im vitalen Repertoire der Fertigkeiten der Einzelnen zu suchen oder in der Eingliederung in eine modulare Komplexität. Vielmehr zeigt sich hier eine spezifische Kooperativität, die es ermöglicht, die vielen Fehlversuche aufzufangen, die den Normalfall darstellen. Umgekehrt sind Fehlversuche, das Experimentieren mit schlechten Pfeilen, defekten Maschinen und schlecht geknackten Nüssen die Grundlage für das Entstehen von Fertigkeiten und Komplexität wie sie von Ingold und Haidle beschrieben werden. In der Primatenforschung zeigt sich, dass die Neigung zur Kooperativität schnell sinkt, wenn der Anlass für die Kooperation nicht mehr da ist oder wenn die anderen nicht mehr ihren Teil an der kooperativen Aufgabe erfüllen.⁶ Die menschliche Kooperativität hingegen ist (meistens) auf eine Art ‚gnädig‘, dadurch dass sie all dieses Scheitern zulässt, ohne dass damit die Zusammenarbeit sofort aufgekündigt würde. Die Aufgaben, die sich Menschen stellen, werden nie vollständig gelöst und bleiben charakteristischerweise offen. Menschliche Sozialität kann mit dieser Offenheit umgehen wie es die Zusammenarbeit bei anderen Primaten offensichtlich nicht kann, offensichtlich weil der Mensch eine längere Erinnerungsfähigkeit besitzt sowie eine höhere Leidensfähigkeit oder auch ‚Mitleidensfähigkeit‘ im Angesicht des fortgesetzten Scheiterns.

Hinzu kommt der eingangs erwähnte zweite Aspekt der anthropologischen Fremdheit, der es dem Menschen ermöglicht, und es von ihm verlangt, sich nicht nur planend-rational seinen Unternehmungen zu nähern, sondern immer auch eine unwillkürliche Haltung gegenüber diesen Unternehmungen möglich macht. In den Schemata der kognitiven Archäologie wird von einer Zielgerichtetheit des gesamten Prozesses ausgegangen. Alle

Aktivitäten sind ‚um-zu-Aktivitäten‘, die ineinander greifen. Das große Ziel, beispielsweise ‚ein Tier erbeuten‘ wird in viele Kleinziele zerteilt, z. B. einen gerade fliegenden Pfeil zu schnitzen, einen Bogen so zu spannen, dass der Pfeil ausreichend weit fliegt usw. Möglich wird dies nach Haidle durch die genuine Fähigkeit des Menschen, die Erfüllung von Wünschen aufzuschieben für ein weiter entferntes Ziel. So wie jedes Werkzeug als eine Ausweitung der Möglichkeiten des menschlichen Körpers gesehen werden kann, so werden die Möglichkeiten dadurch, dass Menschen arbeitsteilig denken und arbeiten um einen weiteren Schritt verlängert und erweitert. Menschen tun auch Dinge, die erst viel später und nur in der Kombination mit vielen anderen Abläufen zum Ziel führen – sogar wenn sie alleine tätig sind. In dieser Sicht der Dinge liegt der Unterschied zwischen Mensch und Tier, nicht im Gebrauch der Werkzeuge, sondern in der Fähigkeit des Verschiebens von Gratifikation im Interesse eines übergeordneten Plans.

Es ist richtig und wichtig, den Erwartungshorizont des Handelnden gegenüber den Tätigkeiten mit einzubeziehen, allerdings will ich unterstreichen, dass sich damit Haltungen verbinden, die oft sehr viel vielschichtiger und widersprüchlicher sind als das Aufschieben einer Gratifikation.

Kulturtechniken sind nicht nur Ausdruck der menschlichen Sorge um das Dasein – so würde es Heidegger z. B. beschreiben, auf den auch Ingold stark aufbaut. Sie sind auch Ausdruck des Verlangens und der Freude am geteilten Leben, wenn man statt Heidegger z. B. Emmanuel Levinas heranzieht. Gut geschnitzte Pfeile treffen nicht nur ihr Ziel, sie sind für viele Jäger und Sammler auch ein befriedigendes Ziel, an dem sie lange feilen, selbst wenn sie den Pfeil am Ende nie abschießen werden. Missratene Pfeile, die schlecht fliegen oder Bögen, die wegen schlechter Verarbeitung brechen, bieten auch bei Jäger-Sammlern nicht nur Anlass zur Sorge, sondern auch Anlass zum Lachen. Die

⁶ Daniel Hanus, persönliche Mitteilung.

Trickster-Geschichten der südafrikanischen und anderer Jäger-Sammler-Gesellschaften sind voll von Plänen, die durchkreuzt werden, Strategien, die nicht aufgehen, Verkleidungen, die enttarnt werden, usw. Die von der kognitiven Archäologie modularisierten Handlungen sind nicht nur Gegenstand für das Verschieben bei der Erfüllung von Wünschen. Potentiell ist auch jede Handlung und jedes (Zwischen-)Produkt ein Ziel für erweiterte Wünsche und Bedürfnisse. Der Pfeil soll eben nicht nur das Tier treffen, er soll auch gut in der Hand liegen und gut fliegen, unabhängig davon ob und was er trifft. Das spezifisch Menschliche wäre demnach nicht das Aufschieben, sondern die Fähigkeit fortwährend umzuschalten zwischen der situativen Befriedigung im Prozess und einem übergeordneten Plan. Das impliziert die Fähigkeit, Pläne zu ändern und einzelne Handlungen und Objekte mit verschiedenen und mehrfachen Plänen zu verbinden. Der leicht missglückte Pfeil ist vielleicht für die erfolgreiche Jagd nicht mehr brauchbar, aber dann doch noch als Übungsspielzeug für die Kinder, als Verkaufsobjekt für Touristen oder zur Not auch als Stocher-Werkzeug beim Rösten von Nüssen usw. Meine Haltung zum hergestellten Objekt sowie zu meinen Unternehmungen und denen der anderen im Prozess des Herstellens ist daher nicht rein utilitaristisch. Das Ergebnis meiner Bemühungen kann meiner Haltung sehr unterschiedliche Tönungen verleihen, mich im Extremfall zum Lachen oder zum Weinen bringen. In beiden Fällen, lachen und weinen, geht es nicht nur darum, dass unsere Mittel immer tendenziell unangemessen und unzureichend für unsere Ziele sind, sondern dass hier die prinzipiellen Grenzen des menschlichen Verhaltens aufbrechen, wie Plessner sie beschrieben hat. Die Menschen geraten, im Gegensatz zum Tier, zu diesen extremen Ausdrucksformen, weil ihr Verhältnis zur Welt an Grenzen stößt und

zwangsläufig immer wieder gestört wird. Dass der Mensch, ob als Jäger und Sammler oder als Maschinist, in der Lage ist, so unterschiedliche Ausdrucksweisen gegenüber seinem eigenen Verhalten und den Produkten seines Schaffens an den Tag zu legen, liegt nach Plessner an der menschlichen Daseinsstruktur, die invariant über Zeiten und Orte hinweg aus einer exzentrischen Verunsicherung des Menschen in der Welt besteht (1961/2003, 230). Das Verständnis der beschriebenen Kulturtechniken auf dem Hintergrund dieser invarianten Daseinsweise unterscheidet sich sowohl von der Phänomenologie Ingolds als auch vom Kognitivismus Haidles. Die Kulturtechniken sind demnach nicht (wie sie uns bei Ingold entgegentreten) ein integraler Bestandteil eines vitalen Entwicklungsprozesses, und im Gegensatz zu Maschinen und Technologie noch nicht entfremdet. Vielmehr ist die relative Fremdheit des Menschen gegenüber geschaffenen Objekten und Schaffensprozessen ein unüberwindlicher Bestandteil seines Abstands zur Welt, die sich auch in der Erschaffung und Verwendung von kulturellen Techniken und Objekten niederschlägt. Die Kulturtechniken sind aber auch nicht (wie sie uns bei Haidle entgegentreten) austauschbare Module einer menschlichen Kultur, die den Menschen nützliche ‚Prothesen‘ an die Hand gibt, um sich schrittweise aus seiner mangelhaften natürlichen Ausstattung zu befreien, z. B. durch eine technisch aufgerüstete Jagd und eine zunehmend distribuierte Arbeitsteilung, die für die nötige kognitive Entlastung sorgt. Vielmehr bleiben Belastung und Entlastung des Menschen durch die Kulturtechniken im Grunde unverändert, denn keine der Techniken und Objekte setzt die exzentrische Daseinsstruktur des Menschen außer Kraft, weder war die Verkörperung je vollständig, nimmt sie ab oder verschwindet sie durch die geschichtliche Entwicklung.

Zusammenfassung

In einer *tour de force* durch verschiedene Vorstellungsweisen alltäglicher Kulturtechniken habe ich versucht, unsere Aufmerksamkeit von der ethnographischen Fremdheit auf Fragen der grundlegenden anthropologischen Fremdheit zu lenken. Eine vorschnelle Anwendung des kulturübergreifenden Begriffs von ‚Technologie‘ birgt die Gefahr in sich, die ethnographische Fremdheit zu überspielen, indem eine einfache Übersetzbarkeit zwischen Funkgerät und Trommel oder zwischen geknackten Mangetti-Nüssen und der Nussknackmaschine aus der industriellen Produktion nahe gelegt wird. Demgegenüber birgt eine dichotome Trennung zwischen ‚eingebetteten‘ Körpertechniken und ‚nicht-eingebetteter‘ Technologie die Gefahr, die ethnographische Fremdheit überzubetonen. Beide Ansätze wiederum unterschätzen die anthropologische Fremdheit, die sich in der Position des Menschen mit Bezug auf seine eigenen Kulturtechniken und Technologien zeigt. Erst durch ein besseres Verständnis der anthropologischen Fremdheit sind die Grundlagen für ein verbessertes Verständnis der einzelnen Techniken gegeben.

Bibliographie

- Beynon 1975
H. Beynon, Working for Ford. Wakefield: EP Publishing 1975.
- de Bruijn/Nyamnjoh/Brinkman 2009
M. de Bruijn/F. Nyamnjoh/I. Brinkman (Hrsg.), Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa. Bamenda: Langaa 2009.
- Fuchs 2008
Th. Fuchs, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer 2008.
- Ingold 2000
T. Ingold, The Perception of the Environment. London: Routledge 2000.
- Ingold 2011
T. Ingold, Being Alive. Essays on movement, knowledge and description. London: Routledge 2011.
- Latour 1993
B. Latour, We have never been modern. Cambridge: Harvard University Press 1993.
- Lee 1979
R. Lee, The Dobe !Kung. Cambridge: Cambridge University Press 1979.
- Lombard/Haidle 2012
M. Lombard/M. N. Haidle, Thinking an Bow-and-arrow Set: Cognitive Implications of Middle Stone Age Bow and Stone-tipped Arrow Technology. Cambridge Archaeological Journal 22/2, 2012, 237–264.
- Plessner 1950/2003
H. Plessner, Über das Welt-Umweltverhältnis des Menschen. In: Plessner 2003 VIII, 77–87.
- Plessner 1961/2003
H. Plessner, Elemente menschlichen Verhaltens. In: Plessner 2003 VIII, 218–234.
- Plessner 1967/2003
H. Plessner, Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks. In: Plessner 2003 VII, 459–477.
- Plessner 2003
H. Plessner, Gesammelte Schriften Band I–X. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Sloterdijk 2012
P. Sloterdijk, Du mußt dein Leben ändern. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.
- Widlok 1999
Th. Widlok, Living on Mangetti. Oxford: Oxford University Press 1999.
- Widlok 2008
Th. Widlok, Vergessene technische und soziale Erfindungen. In: P. Seele (Hrsg.), Philosophie des Neuen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 150–165.
- Woodburn 1968
J. Woodburn, An Introduction to Hadza Ecology. In: R. Lee/I. deVore (Hrsg.), Man the Hunter. New York: de Gruyter 1968, 49–55.

Universitätsforschungen
zur prähistorischen Archäologie

Band 264

Aus dem Institut für Ur- und Frühgeschichte der Universität zu Köln

Kölner Beiträge zu Archäologie und Kulturwissenschaften
Cologne Contributions to Archaeology and Cultural Studies

1

Tobias L. Kienlin & Hans-Peter Wotzka (eds.)



2015

Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

Fremdheit — Perspektiven auf das Andere

herausgegeben von
Tobias L. Kienlin



2015

Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

Redaktionelle Bearbeitung: Dr. Leonie C. Koch, Büro für Redaktion und Archäologie, Frankfurt/Köln
Satz und Layoutentwurf: Susanne Kubenz M.A., Halle (Saale)
Umschlagabbildung: Pyxisdeckel aus Minet el Bheida
(vgl. Beitrag von Rüden in diesem Band S. 138 Abb. 1)

Gesamtherstellung: Druckerei Martin Roesberg, Alfter-Impekoven

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des
Verlages und des Herausgebers unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzung, Mikroverfilmung und die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Autoren eigenverantwortlich.

ISBN 978-3-7749-3950-9

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

Copyright 2015 by Tobias L. Kienlin, Köln & Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn