

Teresa Platz

Anthropologie des Körpers

**Vom Körper als Objekt
zum Leib als Subjekt von Kultur**

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2006
www.weissensee-verlag.de
e-mail: mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagbilder:

„Eating Child“ (Foto: Nguyen Son Ha); „Danzando otra vez“ (Foto: Pablo Quevedo Bueno);
„Moving People – People Mover“ (Foto: Marc Soller); „Purify“ (Foto: Akshay Mahaja)

Printed in Germany

ISSN 1610-6768
ISBN 3-89998-085-9

Inhalt

1. Einleitung.....	9
2. Wie der Körper sozial wurde	15
2.1 Der cartesianische Dualismus	15
2.2 Die Année-Schule.....	16
2.2.1 Émile Durkheim: Das doppelte Wesen des Menschen.....	16
2.2.2 Robert Hertz: Rechte und linke Hand	21
2.2.3 Marcel Mauss: Der Körper als Objekt und als Mittel.....	22
2.2.4 Maurice Leenhardt: Der Körper als kulturelles Phänomen	23
2.2.5 Zusammenfassung	24
2.3 Die Anthropologie des Körpers.....	25
2.3.1 Strukturalismus	26
2.3.2 Mary Douglas: Die zwei Körper	29
2.3.3 Die linguistische Wende – Symbolische Ethnologie	31
2.3.4 John Blacking: Der Körper vermittelt zwischen Natur und Kultur	32
2.4 Der Körper als theoretisches Problem.....	33
2.5 Der Übergang zum Leib.....	35
2.5.1 Charles Taylor: Dialogisches Bewusstsein	36
2.6 Fazit	40
3. Theorien des Leibes und Embodiment.....	43
3.1 Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung.....	43
3.1.1 Was ist Wahrnehmung?	44
3.1.2 Der Leib als vorobjektives Verständnis der Welt	45
3.1.3 Die Welt als unbestimmter Horizont	46
3.1.4 Der Leib erschafft die Welt	46
3.1.5 Die natürliche und die soziale Welt.....	47
3.1.6 Wahrnehmung ist intentional und unbestimmt.....	48
3.1.7 Fazit: Merleau-Pontys Bedeutung für die Ethnologie.....	51
3.2 Pierre Bourdieu: Leib und Habitus.....	53
3.2.1 Subjektivismus und Objektivismus	53
3.2.2 Das Verhältnis von Theorie und Praxis	55
3.2.3 Logik und Theorie der Praxis.....	58
3.2.4 Das Konzept des Habitus	59
3.2.5 Akteur und Individuum	61

3.2.6	Inkorporierung	62
3.2.7	Der Habitus als praktischer Sinn	64
3.2.8	Der praktische Glaube	66
3.2.9	In der kabyllischen Praxis	68
3.2.10	Der Leib als analoger Operator	69
3.2.11	Subjektiver und objektiver Sinn	70
3.2.12	Das Prinzip der Unbestimmtheit.....	72
3.2.13	Dialektik von objektivierten und einverleibten Strukturen.....	73
3.2.14	Fazit: Bourdieus Theorie der Praxis	74
3.3	Csordas: Das Paradigma des Embodiment	78
3.3.1	Körper und Embodiment	78
3.3.2	Semiotik und Phänomenologie	80
3.3.3	Merleau-Ponty und Bourdieu	82
3.3.4	Leiblicher kultureller Prozess der Objektivierung in Beispielen.....	83
3.3.5	Ein Beispiel für leibliche Erfahrung.....	87
3.3.6	Somatische Aufmerksamkeitsarten.....	89
3.3.7	Implikationen des Paradigmas des Embodiment	90
3.3.8	Zusammenfallende Dualitäten.....	91
3.3.9	Das Prinzip der Unbestimmtheit.....	95
3.3.10	Fazit: Csordas' Paradigma des Embodiment	96
3.3.11	Kritik an Csordas	98
4.	Ethnographische Beispiele.....	101
4.1	Pierre Bourdieu: Das Kabylenhaus	101
4.1.1	Die Perspektive des Leibes.....	103
4.2	Vieda Skultans: Der Leib und gesellschaftliche Erwartungen.....	105
4.2.1	Die Perspektive des Leibes.....	108
4.3	Michael Jackson: Das Wissen des Leibes	109
4.3.1	Kritik an semiotischen Theorien	110
4.3.2	Empirische Daten neu analysiert.....	111
4.3.3	Leibliche Erfahrung	112
4.3.4	Die Unbestimmtheit der Praxis.....	114
4.3.5	Fazit und Analyse zu Jackson.....	115
5.	Konklusion: Der Leib und die soziale Ordnung.....	119
6.	Literaturverzeichnis	125

1. Einleitung

Diese Arbeit untersucht die Grundlagen des 1990 von Thomas Csordas mit seinem Paradigma des Embodiment eingeleiteten Perspektivenwechsels in der Anthropologie des Körpers.

Seit den 1970er Jahren wird der menschliche Körper als wichtiges Untersuchungsobjekt der Ethnologie erforscht, meist mit dem Ansatz, dass er die jeweilige Kultur symbolisiert oder ausdrückt. Csordas dagegen rückt den Körper nicht als Objekt, das im Verhältnis zur Kultur untersucht wird, sondern als Subjekt von Kultur ins ethnologische Blickfeld. Er argumentiert, dass der Körper die zentrale Rolle im Prozess der Entstehung von Kultur spielt. Denn laut Csordas wird der Körper nicht nur von der Kultur geprägt, sondern Kultur ist das Resultat einer Objektivierung, die im Körper beginnt und von diesem manifestiert wird. Diesen Prozess nennt Csordas Embodiment. Er will den Prozess jedoch nicht für sich untersuchen, sondern aus dieser Perspektive die Prinzipien verstehen, aus denen Kultur erwächst. Daher spricht er von einem methodologischen Paradigma.

Seit Csordas dieses Paradigma formulierte, entstand eine Flut von Literatur über den Körper, die das Konzept des Embodiment verwendet oder lediglich den in Mode gekommenen Begriff Embodiment aufgreift (z.B. Csordas 1994a (Hrsg.), Farnell 1999 & 2000, Geurts 2002 & 2003, Halliburton 2002, Sharma 1996, A. Strathern 1996, A. Strathern/ Stewart 1998, A. Turner 2000, T. Turner 1995). Es ist jedoch nicht das Anliegen dieser Arbeit, diese Literatur zu bearbeiten. Vielmehr will sie die grundsätzliche Relevanz und Berechtigung eines Paradigmas des Embodiment für die Ethnologie prüfen, indem sie die theoretischen Ansätze der Autoren untersucht, die zur Formulierung des Konzepts beigetragen haben.

Der Begriff „embodiment“ bezeichnet in der englischen Philosophie die „körperlichen Aspekte der menschlichen Subjektivität“¹ und wird vor allem mit der Phänomenologie von Merleau-Ponty in Zusammenhang gebracht (*The Cambridge Dictionary of Philosophy* 1999: 258). In der Ethnologie kann die Bedeutung von Embodiment als philosophischem Begriff jedoch nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, denn diese Bedeutung unterscheidet sich grundsätzlich von der Alltagsbedeutung. Der Begriff ist insofern problematisch, als er umgangs-

¹ Orig.: “bodily aspects of human subjectivity“

sprachlich „Verkörperung“, „Inbegriff“, „Darstellung“ und „Ausgestaltung“ bedeutet (s. www.leo.org, Stand 07.06.2005). Diese Bedeutungen legen nahe, dass *etwas* verkörpert oder dargestellt wird. Und da es Csordas um den Körper geht, wäre der Körper somit die Verkörperung oder Ausgestaltung von Kultur. Dadurch erscheint der Körper nicht nur als eigenschaftsloser Träger von Kultur, sondern er steht auch als materieller Körper einer geistigen, immateriellen Kultur gegenüber, so als existiere Kultur völlig unabhängig von leibhaftigen Akteuren und werde von diesen lediglich verkörpert. Der Begriff drückt also eher den Ansatz einer Anthropologie des Körpers aus, von der Csordas seine eigene Perspektive abgrenzen will. Denn ihm zufolge ist es das Hauptanliegen des Paradigmas des Embodiment, die konzeptuellen Dualitäten von Geist und Körper sowie von Subjekt und Objekt aufzuheben, d.h. als nicht getrennt zu betrachten. Um Csordas' Ansatz wiederzugeben, der sich auf die philosophische Bedeutung bezieht, wird Embodiment hier als Fachterminus beibehalten, weil sich keine treffende deutsche Übersetzung anbietet und weil er sich in der zumeist englischen ethnologischen Fachliteratur bereits als solcher durchgesetzt hat.

Im Deutschen ist es möglich, zwischen Körper und Leib zu unterscheiden. Der Begriff 'Körper' hat seine Wurzeln im lateinischen Wort *corpus* und wurde ursprünglich vor allem für den Leichnam benutzt (Grimm 1854-1960: Bd. 11, Sp. 1833-40). Er bezeichnet den objektivierten Körper, der auch für Tiere und Lebloses verwendet wird. Mit dem menschlichen Körper ist meist ausschließlich der materielle, biologische Körper gemeint. Im modernen westlichen Sprachgebrauch *hat* der Mensch einen Körper, über den der Geist oder das Bewusstsein verfügt. Der materielle Körper wird von einem immateriellen Geist unterschieden.

'Leib' dagegen hat dieselbe Sprachwurzel wie 'Leben' und meinte ursprünglich Person oder Selbst (ebd.: Bd. 12, Sp. 580-94). Der Leib definiert sich dadurch, dass er die Welt erlebt ('erleibt'). Er wird als Wahrnehmungs- und Handlungspotential erfahren. Der Mensch *ist* ein Leib. Im Leib sind Körper und Geist untrennbar. Im Deutschen könnte Embodiment also als kulturell wahrnehmender und handelnder Leib bezeichnet werden. Das Konzept des Embodiment bezieht sich auf den Leib als leibliche Erfahrung und nicht auf den Körper.

Eine ähnliche Unterscheidung trifft auch das *Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999: 258). Und auch Csordas selbst unterscheidet zwischen Körper und Embodiment. Wird Embodiment in den englischen Texten als Adjektiv ver-

wendet ('embodied'), so wird es hier als 'leiblich' übersetzt. Wenn das Wort 'body' im Sinne von Leib verwendet wird, ist es hier auch so wiedergegeben. Andernfalls wird das Wort Körper verwendet.

Der theoretische Ansatz, auf den Csordas sein Paradigma des Embodiment gründet, wurde von dem Philosophen Maurice Merleau-Ponty (1945) und dem Ethnologen und Soziologen Pierre Bourdieu (1972, 1980) entwickelt. Sowohl Merleau-Ponty als auch Bourdieu verwenden den deutschen Begriff 'Leib' in ihren französischen Originalen. Denn sie beziehen sich nicht auf einen materiellen Körper, sondern sie meinen ein leibliches Selbst: einen Leib, der sich im Verhältnis zur Welt seiner selbst bewusst wird.

Merleau-Ponty zufolge ist Kultur das Resultat eines Prozesses der Wahrnehmung, der im Leib beginnt und mit kulturellen Objekten endet. Er postuliert eine Ebene der subjektiven Erfahrung, die noch keine determinierten Objekte kennt, aber durch den Leib bereits kulturelle Bedeutung hat. Denn Leib und Kultur bedingen sich gegenseitig. Sie sind nicht von vornherein gegeben und nicht voneinander zu trennen, da sie simultan im Prozess der Objektwerdung entstehen. Der Leib kann etwas nur objektivieren, d.h. es als außerhalb seiner selbst wahrnehmen, wenn er sich seiner selbst bewusst wird, und er kann sich selbst nur erkennen, wenn er die (soziale) Welt außerhalb seiner selbst wahrnimmt. Der Leib erkennt simultan sich selbst, z.B. als weiblich oder männlich, und die soziale Welt, in der Männer und Frauen sich unterschiedlich verhalten und Unterschiedliches von ihnen erwartet wird.

Das Selbst ist der sich selbst bewusste Leib. Bewusstsein bedeutet, sich selbst im Verhältnis zur sozialen Welt als wahrnehmenden, handelnden, denkenden und fühlenden Leib zu erkennen.

Das Selbst ist demnach kein monologisches Bewusstsein, das sich aus sich selbst heraus definiert, unabhängig von seinem eigenen Leib, dem Anderen und der Welt. Das Ideal eines autonomen und egozentrischen Menschen mit unabhängigem Geist prägt die westliche Kultur der Moderne und ihre Wissenschaftskultur. Es geht auf Descartes (1641) zurück, der Geist und Körper als grundverschieden definiert und dem Geist eine vorrangige Stellung einräumt. In der modernen westlichen Welt strebt das Selbst also danach, ein individuelles und unabhängiges Bewusstsein zu sein. Es besteht jedoch eine intellektualistische Tendenz, dies nicht als Ideal, sondern als universal gültigen Zustand der menschlichen Existenz zu sehen. Dabei handelt es sich nicht nur um eine

partikulare moderne westliche Sichtweise, die nicht auf andere übertragen werden kann, sondern es entspricht auch nicht den realen menschlichen Existenzbedingungen. Denn der Mensch kann sich überhaupt nur erkennen bzw. etwas über sich selbst sagen im Verhältnis zum Anderen, weil er sich als getrennt oder verschieden von anderen Menschen, Dingen etc. erkennt. Das Selbst ist leiblich nicht nur, weil es der Leib ist, der Zugang zur Welt hat und kein reines Bewusstsein, sondern vor allem weil es sich selbst als männlichen, weiblichen, großen, sitzenden, starken, schlauen oder überlegenen, denkenden, fühlenden oder arbeitenden Leib wahrnimmt und sich so im Verhältnis zu einem Anderen oder einem kulturellen Objekt definiert. Und es kann sich selbst nur entsprechend wahrnehmen, weil es das Andere als weiblichen oder männlichen, kleinen, stehenden oder redenden Leib oder als Werkzeug o.ä. erkennt.

Das Selbst als der sich selbst bewusste Leib ist also einerseits universal, da jeder Mensch sich als Selbst erkennen muss, um sozial interagieren und somit leben zu können. Andererseits ist es kulturspezifisch, da es im Verhältnis zur sozialen Welt erwächst. In der modernen westlichen Welt ist es daher nicht vom Konzept der Person als Individuum zu trennen.

Mit Hilfe von Bourdieu ergänzt Csordas Merleau-Pontys Theorie der Wahrnehmung. Bourdieu erfasst mit seinem Konzept des Habitus Merleau-Pontys Ebene der vorobjektiven subjektiven Erfahrung und erläutert, wie der Leib sozial geprägt wird. In einer sozial strukturierten Welt lernt der Leib durch Nachahmen und ständigen Gebrauch die konzeptuellen Klassifikationsschemata seiner Kultur. Auf diese Weise generiert er die Schemata, die ihn geprägt haben. Das kulturelle Wissen wird also von Leib zu Leib weitergegeben. Bourdieu zufolge ist der Habitus nichts anderes als der sozial geprägte Leib. Der Habitus bietet überindividuelle Dispositionen, die der Leib verwendet, um sich seiner selbst bewusst zu werden, sich in der sozialen Welt zurecht zu finden und zu wissen, wie er sinnvoll, d.h. objektiv an die soziale Ordnung angepasst handelt.

Davon auszugehen, dass der Leib eine zentrale Rolle im Prozess der Entstehung von Kultur spielt, bedeutet keinesfalls, einen individualistischen Ansatz zu verfolgen. Weder wird der Wert des Individuums über die Gesellschaft gehoben, noch wird Gesellschaft auf das Individuum reduziert oder aus diesem heraus erklärt. Es wird nicht angenommen, dass jeder Mensch seine eigene Welt konstruiert. Vielmehr argumentieren Merleau-Ponty und Bourdieu, dass ein leibhafter Mensch zu sein immer bedeutet, mit der sozialen Welt zu

interagieren, d.h. vor allem mit anderen ihrer selbst bewussten leiblichen Menschen, aber auch mit kulturellen Konzepten, Werten, Erwartungen, Gegenständen etc.

Und ebenso wenig wird ein materialistischer, biologistischer Ansatz vertreten. Denn nicht die physische Gestalt des Körpers oder seine Fähigkeiten bestimmen die Form von Kultur oder bilden die Grundlage, die kulturell verstärkt wird. Dieser Ansatz könnte die kulturelle Vielfalt kaum erklären.

Beide Ansätze beruhen auf dem cartesianischen Dualismus und bleiben daher der modernen westlichen Ideologie verhaftet.

Im populären wie im wissenschaftlichen Weltverständnis und damit auch in der Ethnologie sind mit dem Geist-Körper-Dualismus noch andere grundlegende Dualismen verbunden, so die zwischen Natur und Kultur, Subjekt und Objekt und – für die Anfänge der Ethnologie besonders wichtig – zwischen Individuum und Gesellschaft. Der Körper als einzelne materielle biologische Entität wurde von den Ethnologen zunächst kaum und dann als Rohmaterial behandelt, in das die Kultur ihre Varianten schreibt. 1980 wurde vermutlich erstmals umfangreich in der Ethnologie die Natur-Kultur-Dichotomie als spezifisch westliches Konzept erkannt (MacCormack/ M. Strathern 1992 [1980]).

Sowohl Merleau-Pontys und Bourdieus als auch Csordas' Anliegen ist es, den cartesianischen Dualismus und die mit ihm verbundenen konzeptuellen Dualitäten zusammenfallen zu lassen, d.h. als eins zu denken. Csordas bezeichnet dies als theoretische Crux des Paradigmas des Embodiment, die es von einer Anthropologie des Körpers im Allgemeinen unterscheidet. Diese Dualitäten zu überwinden ist ethnologisch besonders relevant, da es sich um künstliche Trennungen handelt, die erstens nicht den Bedingungen der menschlichen Existenz entsprechen und zweitens partikular für das moderne westliche Denken sind.

Die vorliegende Arbeit legt dar, dass nicht nur der Begriff „Embodiment“ problematisch ist, sondern auch Csordas' Theorie selbst. Sein Ansatz bzw. die Theorien von Merleau-Ponty und Bourdieu zeigen jedoch, dass Tatbestände der Ideologie und der sozialen Ordnung verstanden werden können, indem der Leib und das Konzept des Selbst in einer Gesellschaft untersucht werden. Denn aus dieser Perspektive können die Prozesse nachvollzogen werden, die Kultur produzieren, reproduzieren und manipulieren. Ihre Bedeutung weist also über die Anthropologie des Körpers hinaus. Es ist für die Ethnologie allgemein ein

fruchtbarer Ansatz. Diese Erkenntnisweise wird hier in Anlehnung und gleichzeitiger Abgrenzung von Csordas als Perspektive des Leibes bezeichnet.

In Kapitel 2 wird zunächst die Geschichte der Anthropologie des Körpers beschrieben. Es wird die Relevanz einschlägiger ethnologischer Theorien untersucht und wie der cartesianische Dualismus die ethnologische Auseinandersetzung mit dem Körper bestimmt. In Kapitel 3 werden ausführlich die Theorien von Merleau-Ponty, Bourdieu und Csordas erläutert und diskutiert. Kapitel 4 verdeutlicht anhand von ethnographischen Beispielen die Relevanz der Perspektive des Leibes. Und im abschließenden Kapitel wird die Perspektive des Leibes noch einmal theoretisch beleuchtet und ihre ethnologische Bedeutung hervorgehoben.

2. Wie der Körper sozial wurde

2.1 Der cartesianische Dualismus

Das moderne Denken und die moderne Wissenschaft werden spätestens seit Descartes, in der Tradition von Platon und Aristoteles, bestimmt durch eine substantielle Trennung von Körper und Geist, dem Materiellen und dem Immateriellen, dem Wirklichen und dem Unwirklichen.

Auf der Suche nach einer sicher bestimmbarer Existenz, einer nicht anzweifelbaren Wahrheit erkennt René Descartes (Renatus Cartesius, 1596-1650), Mathematiker und Philosoph, sein eigenes Bewusstsein, seinen Geist, seine Seele. Nur von diesem kann er bestimmt sagen, dass es existiert, da er gerade einen Gedanken hat. Solange er denke, sei es auch wahr, dass er sei. „Cogito ergo sum.“ (Descartes 1986 [1641]: 83). Alle Objekte inklusive des eigenen Körpers und der Inhalt der Gedanken können jedoch eine Illusion sein und sind daher zweitrangig. Descartes nimmt also an, dass der immaterielle Geist und der greifbare Körper bzw. die Materie allgemein sich grundlegend unterscheiden, auch wenn sie gemeinsam die menschliche Existenz ausmachen. Auf diese Weise war es ihm als gläubigem Katholiken möglich, die Seele als Bereich der Theologie zu erhalten, während die Wissenschaften sich ganz der Materie widmen konnten.

Diese künstliche Trennung zwischen Körper und Geist, der sog. cartesianische Dualismus prägte das moderne Denken entscheidend.

Descartes trennt Geist und Körper nicht nur, er räumt dem Geist auch einen höheren Stellenwert ein, der Körper bzw. die Materie sind sekundär. Damit konkretisiert er zum einen das Ideal eines individuellen, geistigen Selbst, das sich unabhängig von Körper und Umwelt definiert. Der Körper ist lediglich das abgegrenzte Behältnis dieses Selbst. Der Körper ist Teil der Natur und unterliegt laut Descartes daher mathematischen Gesetzen. Zum anderen etabliert der cartesianische Dualismus also ein materialistisches und mechanistisches Weltbild.

In der modernen Epistemologie sind mit dem cartesianischen Dualismus noch andere konzeptuelle Gegensätze verbunden, die auch in der Ethnologie eine große Rolle spielen. So wird grundlegend zwischen Natur und Kultur unterschieden. Der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft hängt ebenso damit zusammen. Auch werden aktives, beobachtendes Subjekt und passives, beobachtetes Objekt einander gegenüber gestellt. Die Trennung und ent-

sprechende Bewertung von Vernunft und Leidenschaft, Denken und Emotionen sind ebenfalls mit dem cartesianischen Dualismus in Verbindung zu bringen. Diese Gegensätze sind tief im modernen Welt- und Selbstbild verankert und gelten daher oft als natürliche, universale und somit unvermeidliche und unlösbare Widersprüche. Dumont macht als Grundlage all der Gegensätze die für das moderne Denken charakteristische Trennung von Fakt und Wert aus (Dumont 1986 [1983]: 236).

Der Körper steht innerhalb dieser künstlichen Trennung auf der Seite der Natur und des Individuums und hat folglich einen äußerst schweren Stand in der Ethnologie. Denn diese tendiert in weiten Teilen dazu, Kultur bzw. Gesellschaft als sein Gegenteil zu identifizieren. Der Körper gilt meist als unsozial und liegt somit zunächst nicht im Bereich des ethnologischen Forschungsinteresses. Wie sehr der cartesianische Dualismus das ethnologische Denken beeinflusst und wie der Körper doch noch zu einem kulturellen Phänomen wird, erläutern die nun folgenden Abschnitte.

2.2 Die Année-Schule

2.2.1 Émile Durkheim: Das doppelte Wesen des Menschen

Émile Durkheim (1858-1917) gilt als Begründer der französischen Soziologie und Vordenker der Année Schule, einer Gruppe von Wissenschaftlern, die ihre Erkenntnisse in der von Durkheim begründeten Zeitschrift *Année Sociologique* veröffentlichten. Durkheim und die Année Schule hatten großen Einfluss auf die Entwicklung der Ethnologie.

Durkheims wichtigste These ist, dass die sozialen Phänomene ihre eigenen charakteristischen Züge haben. Er bezeichnet sie als soziale Tatbestände, die wie Naturobjekte begriffen und analysiert werden sollten.

„Die Gesellschaft ist eine Wirklichkeit *sui generis*.“ (Durkheim 1981 [1912]: 36f.)

Sie kann nicht auf individuelle Erkenntnisse und Fähigkeiten reduziert und aus diesen abgeleitet werden (ebd.: 36). Gesellschaft ist nicht aus den Individuen heraus erklärbar, aus denen sie besteht.

Durkheim zufolge unterscheidet sich die Ebene der individuellen Erfahrungen oder Sinneseindrücke grundsätzlich von der Ebene des sozialen Lebens. Die reale, wahrnehmbare Welt ist in ständiger Bewegung: Die beobachtbaren Dinge können sich ebenso verändern wie der subjektive Zustand des Beobachters. Im

Gegensatz dazu sind die Kategorien stabil, in denen der Mensch denkt und seine Welt ordnet. Sie existieren außerhalb des ständigen Wandels der Erfahrung und sorgen für einen stabilen Rahmen des Denkens (ebd.: 579).

Diese kollektiven Repräsentationen unterscheiden sich schon deshalb von den Vorstellungen, die sich das Individuum machen kann, weil sie unter ganz anderen Bedingungen entstehen. Sie sind das Ergebnis einer Zusammenarbeit vieler Individuen.

„Um sie aufzustellen, haben eine Vielzahl von Geistern ihre Ideen und Gefühle zusammengeworfen, vermischt und kombiniert; viele Generationen haben hintereinander ihre Erfahrung und ihr Wissen angehäuft.“ (ebd.: 37)

Die kollektiven Repräsentationen werden demnach von Generation zu Generation weitergegeben. Sie bestehen schon, bevor ein Individuum in eine Gesellschaft hineingeboren wird, und sie überleben es. Durkheim zufolge fügen die kollektiven Repräsentationen den individuellen Vorstellungen etwas hinzu, sie sind viel komplexer (ebd.). Durch sie erfährt der Mensch die Gesellschaft und sich selbst.

Daher sagt Durkheim, dass der Mensch doppelt ist. In ihm befindet sich zum einen ein individuelles Wesen, das auf dem biologischen Organismus basiert und somit in seinem Wirkungsbereich eingeschränkt ist. Zum anderen ist der Mensch ein soziales Wesen, das in ihm in Form von moralischen Regeln und intellektuellen Vorstellungen die Gesellschaft darstellt. Nimmt der Einzelne an der Gesellschaft teil, transzendiert er sich selbst (ebd.: 37). Im sozialen Leben der Gemeinschaft überschreitet die Einzelperson die Grenzen ihrer natürlichen Existenz als individueller Körper und ist eine intellektuelle und moralische Person.

Das kollektive soziale Leben transzendiert das individuelle natürliche Leben auf zweierlei Weise. Im intellektuellen Bereich stattet es den Menschen mit kollektiven Repräsentationen aus, die es ihm ermöglichen, seine Wahrnehmung zu ordnen und seine Gedanken auszudrücken. Moralisch vermittelt das kollektive Leben dem Menschen Regeln, mit denen er sein Verhalten organisiert und seine persönlichen Interessen begrenzt (Hatch 1973: 176).

Weil die Gesellschaft Durkheim zufolge von eigener und anderer Natur ist als der Mensch als Individuum, verfolgt sie auch ihre eigenen Ziele. Das ist ihr jedoch nur möglich, wenn der Mensch mitarbeitet. Daher verlangt sie, dass er ihr dient und seine eigenen Interessen unterordnet. Jede Gesellschaft unterwirft

den Menschen allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfern, ohne die das soziale Leben nicht funktioniert. Sie verpflichtet den Menschen, Verhaltens- und Denkregeln zu übernehmen, die ihm fremd und unnatürlich sind (ebd.: 285). Die sozialen Zwänge sind entscheidend für den Unterschied von sozialem und individuellem Leben. Soziale Tatbestände zeichnen sich dadurch aus, dass sie obligatorisch sind (ebd.: 287f.). Diesen Zwang kann die Gesellschaft nur ausüben, weil sie moralische Autorität besitzt (ebd.: 285). Diese Autorität entsteht dadurch, dass die Gesellschaft dem Menschen als etwas anderes und außerhalb seiner selbst Liegendes erscheint. Er erkennt, dass sie Einfluss auf ihn hat und begreift sie daher als etwas Übergeordnetes, von dem er abhängig ist (ebd.: 309). Auf diese Weise wird eine moralische Autorität etabliert, die dem Individuum Zwänge auferlegt und die soziale Ordnung erhält.

Die sozialen Phänomene sind jedoch zu komplex, als dass der Mensch begreifen kann, dass sie es sind, die ihn von außen beeinflussen. Aus diesem Grund transformiert oder verklärt die Gesellschaft ihre existentiellen Merkmale, d.h. die Prinzipien und Prozesse des sozialen Lebens (ebd.: 288).

Und das tut sie Durkheim zufolge in Form des Sakralen. Seiner Meinung nach ist die Trennung von Sakralem und Profanem die fundamentalste des sozialen Lebens. Denn einerseits ist sie in allen Gesellschaften vorhanden und andererseits ist sie absolut, da sie durch Andersartigkeit bestimmt wird. Die Konzepte sakral und profan haben nichts gemeinsam (so wie z.B. gut und böse zwei Seiten der Moral sind), und sie werden seit jeher getrennt gedacht (ebd.: 62-64). Laut Durkheim erschafft die Gesellschaft also das Sakrale als kollektive Repräsentation von sich selbst. Ebenso wie die Gesellschaft begreifen die Menschen Gott oder das Göttliche als etwas Übergeordnetes, von dem sie abhängig sind und das eine moralische Autorität auf sie ausübt. Das Konzept des Sakralen ist ein kulturelles Begriffssystem, in dem die Menschen die Macht der Gesellschaft, die sie auf sie ausübt, und ihren Respekt für sie ausdrücken (ebd.: 309).

Alle Dinge in einer Gesellschaft werden verklärt und „vergöttlicht“, wie Durkheim sagt (ebd.: 294). Das Konzept des Sakralen ist keinesfalls auf Religionen oder religiöse Vorstellungen beschränkt. Die Gesellschaft heiligt auch Menschen (z.B. Herrscher), Dinge (z.B. die Nationalfahne) und vor allem Ideen, wie z.B. Vaterland, Freiheit und Vernunft. Auch die Seele wird als heilig betrachtet und steht daher dem Körper gegenüber, der an sich profan ist. Die Gesellschaft hat nicht nur von außen Einfluss auf den Menschen, sie nistet sich auch dauerhaft in ihm ein. Die Seele ist ein Funken von Göttlichkeit im Menschen (ebd.: 356f.).

Durkheim ist der festen Überzeugung, dass keine Gesellschaft existieren kann, wenn sie nicht durch Vergöttlichung und Verklärung der kollektiven Repräsentationen erschaffen wird (ebd.: 293). Diese lassen eine Gesellschaft entstehen, denn sie machen aus einer Ansammlung von rein physischen Wesen ein moralisches und sakrales Kollektiv. Für das soziale Leben gilt daher: „Die Idee ist dort, mehr als anderswo, die Wirklichkeit.“ (ebd.: 312).

Die kollektiven Repräsentationen transzendieren die Welt der Sinneseindrücke also in zweifacher Hinsicht. Einerseits geben sie ihr Beständigkeit und Stabilität, und andererseits belegen sie diese mit Werten. Der Wert drückt nicht aus, wie wertvoll etwas von sich aus ist, sondern er wird durch kollektive Repräsentationen auferlegt (ebd.: 311f.). Am höchsten bewertet werden die sozialen Prinzipien und Prozesse, da sie Beziehungen zwischen den Menschen herstellen. Daher werden sie auch in Form von Gott oder dem Sakralen angebetet.

„Der wirklichen Welt, in der er [der Mensch] sein profanes Leben lebt, stülpt er eine andere über, die gewissermaßen nur in seinem Denken existiert, der er aber, gegenüber der ersteren, eine Art höhere Würde zumisst. Sie ist also in doppeltem Sinn eine ideale Welt.“ (ebd.: 565, eigene Einfügung)

Einerseits ist sie ideal, weil sie keine „wirkliche Welt“, sondern eine geistige Idee ist, und andererseits, weil sie ein höheres Ideal darstellt.

Diese Aussagen implizieren, dass die wesentlichen Merkmale einer Gesellschaft nicht erkannt werden können, wenn die Welt der realen Gegebenheiten und Ereignisse untersucht wird. Denn die gesellschaftlichen Merkmale werden darüber gelegt. Es bedeutet auch, dass die Prozesse und Prinzipien des sozialen Lebens jenseits des bewussten Verstehens der Mitglieder einer Gesellschaft liegen und nur von außen begriffen werden können.

Fazit

Durkheim definiert die sozialen Phänomene als soziale Tatbestände. Sie existieren außerhalb des individuellen menschlichen Willens und sind auch nicht aus ihm entstanden. Das Individuum wird in sie hineingeboren und durch sie geprägt. Die kollektiven Repräsentationen in Form von moralischen Regeln, Werten, Glaubensvorstellungen, Denkkategorien u.a. geben dem Menschen Konzepte und Regeln vor, mit denen er seine Welt ordnet und ausdrückt, sein Handeln organisiert und seine individuellen Interessen begrenzt. Die Prinzipien oder Werte, die mit der Solidarität der Gesellschaft zusammenhängen, d.h. die Beziehungen zwischen Menschen herstellen, werden als wichtiger erachtet als

die individuellen Belange. Sie haben eine moralische Autorität, die das Individuum zwingt, seine Wünsche und Interessen unterzuordnen und so seine eigene Natur zu überwinden. Auf diese Weise wird die soziale Ordnung erhalten. In einem Individuum ist jedoch nie die Gesamtheit der kollektiven Repräsentationen präsent. Kultur ist demnach überindividuell und obligatorisch. Der Einzelne ist sich ihres Einflusses bewusst, verkennt ihn jedoch. Daher können ihre Prinzipien nur von außen erkannt werden. Gesellschaft ist für Durkheim eine Wirklichkeit *sui generis*.

Diese Annahme, dass die sozialen Phänomene eine Ideenordnung bilden, die nicht auf die Fähigkeiten eines Einzelnen reduzierbar ist und die es dem Menschen ermöglicht, seine Welt zu ordnen und zu verstehen, stellt die Grundlage der vorliegenden Arbeit dar.

Kritisch betrachtet wird dagegen Durkheims Ansatz, dass die soziale Welt der kollektiven Repräsentationen von Dualismen bestimmt ist, wobei die Trennung von profan und sakral die ursprüngliche und grundlegende ist. Die konzeptuellen Dualitäten von Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Körper und Geist/ Seele sind Ausdruck dieses grundlegenden Gegensatzes und bekräftigen ihn. Durkheim begreift diese Gegensätze als unvermeidliche, universale und konzeptuelle Dualismen.

Der profane, individuelle, natürliche Körper spielt für Durkheim nur eine implizite Rolle. Die Körper der Menschen bilden lediglich die physische Voraussetzung von Gesellschaft. Da Durkheim davon ausgeht, dass die Gesellschaft die natürlichen Gegebenheiten überschreitet und ihnen etwas hinzufügt, beschäftigt er sich hauptsächlich mit dem sakralen, geistigen, sozialen Leben. Er analysiert den Prozess des Entstehens von Kultur unabhängig von den handelnden Körpern, obwohl er immer wieder auf ihre Notwendigkeit hinweist.

„Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nicht fühlbar machen, außer sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewusst und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation.“ (ebd.: 560)

In dieser Kooperation sind die Individuen Durkheim zufolge jedoch bereits intellektuelle und moralische Personen und als solche grundverschieden von ihren natürlichen Körpern. Der Körper ist für ihn wie ein Rohmaterial, das von der Gesellschaft geformt wird.

Durkheim geht in seiner Theorie also vom cartesianischen Dualismus aus und bevorzugt auch ganz in dessen Sinne die Seite des Geistes.

2.2.2 Robert Hertz: Rechte und linke Hand

Robert Hertz (1881-1915), ebenfalls französischer Soziologe, war ein Kollege Durkheims in der Année Schule, was sich auch in seinem Denken zeigt. 1909 veröffentlicht er seinen berühmt gewordenen Aufsatz „Der Vorrang der rechten Hand: Studie zur religiösen Polarität“². Er analysiert die ungleiche Verwendung der beiden Hände im täglichen Leben wie in religiösen Praktiken und die damit verbundenen intellektuellen und moralischen Repräsentationen. Sein Argument lautet, dass eine existierende organische Tendenz zur Asymmetrie durch kulturelle Konzepte verstärkt wird (Hertz 1973 [1909]: 5). Im Deutschen zeigt sich das an Ausdrücken wie ‘das Recht’, ‘Das ist rechtens’, ‘Er ist seine rechte Hand’ oder ‘Er wurde gelinkt’. Anhand verschiedener Beispiele legt Hertz dar, dass viele Gesellschaften der rechten Hand höhere Werte und Funktionen zuschreiben. So ist die rechte die reine Hand, mit der heilige Dinge getan werden, während die linke unreine Hand für profane Aktivitäten benutzt wird (ebd.: 6-10).

Die Unterscheidung der Körperhälften ist Hertz zufolge ein spezieller Fall und eine Konsequenz des Dualismus, der die soziale Ordnung dominiert und seinen Ursprung in dem Gegensatz von profan und sakral hat (ebd.: 20). Die Hände stellen demnach die Polarität des Universums im Körper dar (ebd.: 13). Die organische Tendenz, die rechte Hand zu bevorzugen, ist nur der Anlass für eine qualitative Unterscheidung, deren Ursache jenseits des Individuums liegt, nämlich in der Konstitution des kollektiven Bewusstseins. Der Vorrang der rechten Hand drückt das Ideal der Gesellschaft aus, dass die Interessen des Individuums den Zielen des kollektiven Bewusstseins untergeordnet werden. Und er ist auch Ausdruck des doppelten Wesens des Menschen (ebd.: 21). Laut Hertz sind die intellektuellen und moralischen Repräsentationen von rechts und links „wahre Kategorien vor jeder individuellen Erfahrung“³ (ebd.: 22). Denn sie sind Ausdruck der sozialen Ordnung, des sozialen Denkens in Gegensätzen. Hertz zufolge sind sie angeboren. Das meint er jedoch nicht im biologischen Sinne, sondern weil die Gegensätze das Individuum transzendieren, also seine biologische Natur überschreiten. In ihrem Gesamtzusammenhang des kollekti-

² Orig.: „La Prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse.“

³ Engl.: „true categories, anterior to all individual experience“

ven Bewusstseins erscheinen diese kollektiven Repräsentationen als natürliche Fakten.

Hertz zufolge reflektiert der Körper kulturelle Denkmuster. Hertz widmet sich dem Körper also bereits explizit. Dabei geht er ebenso wie Durkheim davon aus, dass der Gegensatz von Individuum (biologischem Körper) und Gesellschaft universal gegeben ist. Die ungleiche Bewertung der Hände, d.h. das Soziale empfindet er als bedeutender. Das Soziale wirkt bei Hertz wie künstlich aufgesetzt auf das biologisch Gegebene. Denn rein biologisch könnten seiner Meinung nach beide Hände die gleichen Fähigkeiten erwerben (ebd.: 22).

2.2.3 Marcel Mauss: Der Körper als Objekt und als Mittel

Marcel Mauss (1872-1950), Neffe und Schüler von Durkheim, führte die *Année Sociologique* in dessen Sinn weiter. Auch Mauss setzt den cartesianischen Dualismus voraus. Bei ihm deutet sich aber schon die Notwendigkeit an, den Gegensatz zwischen Körper und Geist, Objekt und Subjekt, Individuum und Gesellschaft zu überdenken.

In seiner Analyse des Begriffs der Person⁴ geht Mauss davon aus, dass alle Menschen einen psychologischen Sinn von ihrer geistigen und körperlichen Individualität haben und linguistisch zwischen Subjekt und Objekt unterscheiden (Mauss 1989 [1938]: 225). Mauss befasst sich jedoch nicht mit diesem Aspekt der Person als bewusste Persönlichkeit. Er untersucht vielmehr, wie sich die Vorstellung und der Begriff entwickelt haben, die sich die Menschen in den unterschiedlichen Epochen vom „Ich“ machen, entsprechend ihrem Recht, ihrer Religion, ihren sozialen Strukturen und ihren Mentalitäten. Er interessiert sich für die qualitativen Unterschiede der Person, die je nach den sozialen Bedingungen entstehen und schließlich zur Konzeption des Ichs als Individuum führten (ebd.).

Mauss sieht den Menschen einerseits verbunden mit der Welt der Gedanken (Geist), d.h. den sozialen Bedingungen, und andererseits mit der materiellen Welt (Körper), d.h. dem psychologischen und linguistischen Selbst. Er nimmt also an, dass der Mensch sich im Verhältnis zu beiden Welten orientiert. Da er sich jedoch auf das Verhältnis mit der mentalen Welt konzentriert, behält er den konzeptuellen Dualismus bei.

⁴ Orig.: „La notion du personne.“

Zudem reproduziert er die Dualität, da er getrennte Aufsätze über die Person und über die „Techniken des Körpers“⁵ (1934) schreibt. Unter Körpertechniken versteht Mauss die Art und Weise, in der sich der Mensch je nach Kultur traditionsgemäß seines Körpers bedient (Mauss 1989 [1934]: 199). Die Gesamtheit der Körpertechniken einer Kultur nennt er „habitus“ (ebd.: 202). Er ist fasziniert von der scheinbar unerschöpflichen Bandbreite der verschiedenen Techniken, die sich je nach Kultur und Zeit verändern. Dabei stellt er fest, dass es nicht die eine natürliche Art gibt, etwas zu tun; vielmehr ist jeder körperliche Ausdruck erlernt und somit kulturell geprägt (ebd.: 200f.).

Entscheidender ist jedoch, dass Mauss den Körper als „das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen“ bezeichnet (ebd.: 206). Das bedeutet, dass der Körper einerseits von der Kultur geprägt wird. Die Kultur gibt ihm vor, wie er sich bewegt, hält etc. Er ist das Objekt. Und gleichzeitig ist der Körper das Mittel, mit dem die Kultur diese Arbeit verrichtet. Denn der Mensch ahmt die Handlungen anderer Körper nach (ebd.: 203). Die menschliche soziale Welt besteht also aus von ihr geformten Körpern und gleichzeitig formt der Körper diese Welt. In letzterem Fall kann der Körper nicht mehr nur ein biologisches Objekt sein.

Hier wird deutlich, dass Mauss sah, dass der Gegensatz von Geist und Körper, von Subjekt und Objekt in der Praxis nicht haltbar ist. Er zog jedoch keine Konsequenzen dieser Art daraus.

Er folgerte lediglich, dass Gesellschaften aus der Sicht des Körpers erklärt werden könnten, weil Körpertechniken kulturspezifisch sind (ebd.: 218-20).

2.2.4 Maurice Leenhardt: Der Körper als kulturelles Phänomen

Maurice Leenhardt (1878-1954), französischer Missionar und Ethnologe, forschte bei den Kanak auf Neukaledonien in Melanesien. In seiner Ethnographie von 1947⁶ zeigt er, dass der Körper ein kulturelles Phänomen ist, welches Veränderungen unterliegt und nicht von vornherein gegeben ist. Er beschreibt den Einfluss des Christentums auf die kosmozentrische Weltansicht der Kanak anhand einer Unterhaltung, die er mit einem älteren einheimischen Mann mit philosophischen Neigungen führte. Leenhardt ging davon aus, dass die Europäer den Begriff des Geistes einführten. Sein Gesprächspartner erwiderte jedoch, der

⁵ Orig.: „Les techniques du corps.“

⁶ Orig.: „Do Kamo: Personne et Mythe en Nouvelle Calédonie.“

Begriff des Geistes habe bei ihnen schon immer eine Rolle gespielt. Die Europäer hätten den Begriff des Körpers mitgebracht (Leenhardt 1979 [1947]: 164). Leenhardt überraschte diese Aussage, widerlegt sie doch ein zu seiner Zeit gängiges Vorurteil, nämlich dass der Körper Teil der Natur und der Geist Teil der Kultur ist und dass der Körper zum 'Primitiven' gehört wie der Geist zum Zivilisierten.

Leenhardt argumentiert, dass die Kanak den Körper nicht als eigene Existenz sehen und auch kein eigenes Wort für ihn haben (ebd.). Sie sehen die Person nicht als Einzelperson, sondern als primär bestimmt durch Beziehungen zu anderen Personen und Dingen (ebd.: 94). Die physische Existenz benennen zu können, hat den Körper objektiviert und zu einer Unterscheidung von Körper und mythischer Welt geführt. Leenhardt schließt daraus, dass die Objektivierung des Körpers einerseits die Individuation und andererseits eine neue Weltsicht zur Folge hat. Die Implikationen für das Konzept der Person der Kanak sind grundlegend (ebd.: 164).

Leenhardt schlägt also vor, dass zwar alle Menschen einen Körper haben, dieser scheinbar 'natürliche Fakt' jedoch nicht notwendigerweise zu einem expliziten Wissen werden muss. Wie der Mensch sich als Teil der Welt begreift, als abgeschlossener Körper oder als über die physische Form hinausreichende Existenz, bestimmt sein Selbst- und sein Weltverständnis. Wird der Körper als Objekt benannt, so hat das zum einen die Individualisierung des psychologischen Selbst zur Folge, und zum anderen wird die menschliche Existenz in Dualismen von Subjekt/ Objekt, Geist/ Körper etc. gedacht.

2.2.5 Zusammenfassung

Für Durkheim und Hertz ist der Körper das Rohmaterial der Gesellschaft, das von ihr geformt wird. Gesellschaft entsteht, wenn viele Körper interagieren. Was dann jedoch als Gesellschaft entsteht, transzendiert die physische Existenz und fügt ihr etwas hinzu. Gesellschaft ist nicht auf die physischen Gegebenheiten zurückzuführen. Es handelt sich sozusagen um ein rein geistiges Produkt. Der cartesianische Dualismus bildet in Form des Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft, profan und sakral die Grundlage ihrer Theorien. Daher spielt der Körper ihrer Meinung nach für den Sozialwissenschaftler eine untergeordnete Rolle.

Auch Mauss sieht den Körper als Objekt der Gesellschaft. Er geht jedoch einen Schritt weiter, indem er explizit thematisiert, dass selbst die grundlegendsten

Handlungen des Körpers wie Laufen o.ä. kulturell geformt sind. Und er sieht bereits, dass der Körper eine Rolle spielt im Prozess der Entstehung von Kultur. Leenhardt liefert den empirischen Beweis für Mauss' Annahme, dass der Körper ein kulturelles Phänomen ist. Er zeigt darüber hinaus, dass es keinesfalls 'natürlich' gegeben ist, den Körper als solchen zu objektivieren, d.h. zu erkennen, dass jeder Mensch einen Körper hat (als Objekt) oder ein Körper ist (als Subjekt der Erfahrung). Und seine Beobachtungen legen nahe, dass das Verständnis vom Körper das Welt- und Selbstbild bestimmt. Im Laufe der nächsten beiden Abschnitte wird deutlich werden, dass Leenhardt seiner Zeit voraus war.

In diesem Abschnitt ist bereits eine Veränderung im Umgang mit dem Körper in der Ethnologie sichtbar. Wird er von Durkheim eher implizit behandelt, thematisieren Hertz, Mauss und Leenhardt ihn bereits explizit. In den 1970ern wird der Körper dann zu einem wichtigen Untersuchungsobjekt der ethnologischen Theorie und der Ethnographie. Die Anthropologie des Körpers entsteht.

2.3 Die Anthropologie des Körpers

Ende der 1960er und Anfang der 1970er findet in der Ethnologie bezüglich des Körpers ein Perspektivenwechsel statt. Er wird zu einem expliziten Untersuchungsgegenstand *per se*. Die ersten expliziten Formulierungen einer Anthropologie des Körpers beginnen mit der Forschung von Mary Douglas (1966, 1970) und einem von John Blacking herausgegebenen Sammelband (1977).

Der Körper wird vor allem als natürliches Symbol, als Bedeutungsträger geschätzt. Körperteile, Körperflüssigkeiten (Blut, Samen, Milch etc.), Körperprozesse (Schwangerschaft, Menstruation, Essen, Lebenszyklus etc.), Modifikationen des Körpers (Beschneidung, Tätowierung etc.), Manipulationen der Körperoberfläche (Bemalung, Masken, Kleidung etc.) u.a. werden als Ausdruck oder Symbole der sozialen Ordnung interpretiert. Es wird vorausgesetzt, dass soziale Kategorien auf oder in den Körper geschrieben werden. Ebenso wird die nonverbale Kommunikation des Körpers als kulturelles Phänomen erforscht (z.B. Benthall/ Polhemus 1975). Das Hauptinteresse gilt also dem Körper als Symbolsystem oder Ausdrucksmedium der Gesellschaft. Die Analyse des Körpers wird zunehmend eine semiotische.

Zwei theoretische Erkenntnisweisen sind entscheidend für diese Anfänge der Anthropologie des Körpers: der Strukturalismus nach Lévi-Strauss und die symbolische Ethnologie nach Clifford Geertz.

2.3.1 Strukturalismus

In den 60er Jahren ist der Strukturalismus vor allem in Frankreich eine der bedeutendsten Theorien der Geisteswissenschaften. Claude Lévi-Strauss (geb. 1908), französischer Ethnologe und einer der bekanntesten Vertreter des Strukturalismus, ist in seinen Theorien vor allem von den Erkenntnissen der Linguisten Roman Jakobson und Ferdinand de Saussure beeinflusst.

Roman Jakobson (1896-1982), Linguist aus Prag und Begründer des Strukturalismus in der Linguistik, macht zwei grundlegende Operationen oder Tropen der Sprache aus: Metapher und Metonymie. Diese Sprachfiguren bilden einen komplementären Gegensatz. Ihr Zusammenspiel gibt der Sprache Bedeutung. Mit Metapher ist der Prozess gemeint, aus unterschiedlichen Elementen einige auszuwählen und eine Ähnlichkeit zwischen ihnen zu bilden. Die Metonymie dagegen bezieht sich auf einen bestehenden Kontext. Dieser Prozess sorgt dafür, dass nicht beliebige Elemente kombiniert werden, sondern nach Regeln eine spezifische Relation hergestellt wird (Jakobson 1974 [1956]). Laut Jakobson wählt der Mensch also zwischen ähnlichen Wörtern (Metapher) und kombiniert diese sinnvoll (Metonymie) zu Sprache.

Ferdinand de Saussure (1857-1913), schweizer Linguist und Vordenker der strukturalistischen Semiologie, geht davon aus, dass die universale Struktur der Sprache als System von Zeichen (*langue*) unabhängig von den Sprachen als konkrete Sprechakte (*parole*) existiert und damit auch unabhängig analysiert werden kann (Saussure 1967 [1916]: 136-38). Ebenso erforscht Lévi-Strauss die universale Struktur der Gesellschaft als System von Beziehungen, das unabhängig von der gelebten Praxis und den Individuen existiert.

Lévi-Strauss übernimmt die Hauptthese Saussures, dass Zeichen willkürlich sind (Saussure 1967: 134-36). Saussure postuliert, dass das Bezeichnete (Objekt, Konzept) und das Bezeichnende (Zeichen, Begriff) unterschieden werden müssen. Denn es handelt sich um eine willkürliche Kombination von Zeichen oder Buchstaben, die ein Konzept benennt. So wird das Konzept Hund im Englischen mit 'dog', im Französischen mit 'chien', im Spanischen mit 'perro' etc. bezeichnet. Es besteht also keine notwendige Beziehung zwischen Konzept und Zeichen.

Dass Lévi-Strauss Gesellschaften als Systeme von Beziehungen interpretiert, geschieht nach dem Vorbild der Linguistik (s. Lévi-Strauss 2002 [1958]). Die einzelnen Zeichen oder Buchstaben haben für sich keine Bedeutung. Die Buchstaben 'm' und 'h' erhalten erst Bedeutung durch Kombination mit anderen

Buchstaben zu Wörtern wie 'Mund' und 'Hund'. Jetzt bilden sie auch einen Gegensatz, da sie die Bedeutung des Wortes verändern. Lévi-Strauss' Strukturalismus basiert auf der Annahme, dass jede Kultur aus willkürlichen Zeichen, d.h. kleinsten Elementen besteht, die nur in bestimmten Kombinationen als Gegensätze Bedeutung ergeben. Die Bedeutung liegt nicht in den einzelnen Elementen, sondern in ihren Beziehungen.

So wird z.B. die Bedeutung des australischen Klans des Falken erst verständlich durch seine Beziehung zum Klan der Krähe. Die Menschen des einen Klans definieren sich am Unterschied zu den Menschen des anderen. Dieser Unterschied wird durch die Heirat ausgedrückt. Denn es wird exogam geheiratet, d.h. nur mit Mitgliedern des anderen Klans. Der Klan des Falken erhält also Bedeutung, da er im Gegensatz zum Klan der Krähe steht.

Die Symbole Falke und Krähe sind aufgrund willkürlicher Ähnlichkeiten und Unterschiede ausgewählt worden. Eine solche willkürliche Ähnlichkeit ist, dass beide Vögel und Fleischfresser sind, denn es gibt viele Tiere und auch viele Vögel, die Fleischfresser sind. Die Beziehung zwischen Falke und Krähe ist eine metaphorische. Der Unterschied kommt dadurch zustande, dass Falke und Krähe unterschiedliche Spezies sind und die Krähe zusätzlich ein Aasfresser ist. Klan A des Falken und Klan B der Krähe stehen dagegen in einer metonymischen Beziehung zueinander, da sie zu einem Kontext gehören und durch eine bestimmte Regel, die Heirat verbunden sind.

Die metaphorische Beziehung zwischen Falke und Krähe entspricht der metonymischen Beziehung zwischen Klan A und B. Die Beziehungen werden als ähnlich aufgefasst. Es besteht also eine metaphorische Beziehung zwischen den beiden Beziehungen, eine Analogie. Der Gegensatz zwischen Klan A und B wird mit dem Unterschied zwischen Fleisch- und Aasfresser verglichen.

Lévi-Strauss übernimmt also grundsätzlich die Bedeutung der Sprachfiguren der Metapher und der Metonymie von Jakobson als grundlegende Bausteine nicht nur der Sprache, sondern auch der kulturellen Kategorien. Er begreift sie als Muster des Denkens, und die Strukturen, die er findet, beruhen auf ihnen. Eine Struktur besteht aus Beziehungen zwischen Elementen einer Menge wie Menschen, Dingen, Aktivitäten etc. Zwischen den verschiedenen Beziehungen in einer Gesellschaft können dann wiederum Analogien hergestellt werden. Von Saussure entlehnt er die Idee der Willkürlichkeit. Lévi-Strauss zufolge ist es willkürlich, ob Falke oder Adler verwendet werden. Entscheidend ist die Beziehung, die diese Elemente mit anderen Elementen eingehen wie Krähe und Rabe. Lévi-Strauss untersucht Gesellschaft also als ein System von Zeichen

ähnlich der Sprache. Die Strukturen einer Gesellschaft sind den Individuen ebenso unbewusst wie die Grammatik ihrer Muttersprache. Der Wissenschaftler konstruiert Modelle, welche die Elemente und ihre Beziehungen zueinander systematisch darstellen.

Diese Modelle sagen jedoch mehr über das menschliche Denken als über konkrete Kulturen aus (siehe Leach 1971: 20f.). Lévi-Strauss scheint nicht daran interessiert zu sein, wo in einer Gesellschaft er Strukturen lokalisiert oder wie dort mit ihnen umgegangen wird. Er will die Strukturen, die Denkmuster an sich finden. Das wird z.B. in seiner Diskussion mit Rodney Needham über die kulturelle Formulierung der Kreuz-Cousinen-Heirat deutlich (Lévi-Strauss 1969 [1949]: xxx-xxxiv).

Auf dieser Grundlage kritisiert auch Pierre Bourdieu die an Saussures Modell der Sprache orientierte Ethnologie (Bourdieu 2003 [1980]: 57-78). Die Kritik von Bourdieu ist im Rahmen dieser Arbeit besonders relevant und bezieht sich auch auf Lévi-Strauss (ebd.: 69-77). Da Saussures Konzept der Sprache davon ausgeht, dass Sprache ein abstraktes Prinzip ist (*langue*), das unabhängig vom Kontext analysiert werden kann, kommt dem Akt des Sprechens (*parole*), also dem Ausführen der Sprache nur eine sekundäre Bedeutung zu. Jedes Modell von Kultur, das eine ähnliche Sichtweise vertritt, läuft Gefahr, eine intellektualistische Position einzunehmen. D.h., es bevorzugt ein intellektuelles Prinzip gegenüber einer äußeren Welt und beruht somit auf dem cartesianischen Dualismus (siehe das Ende dieses Kapitels, die Anmerkungen zu Merleau-Ponty in Kap. 3.1 und vor allem die Ausführungen zu Bourdieu in Kap. 3.2.1 & 3.2.2).

Inspiziert von Lévi-Strauss' Methode werden viele ethnologische Forschungen über den Körper veröffentlicht, die nach strukturalistischem Vorbild den metaphorischen und metonymischen Gebrauch von natürlichen Symbolen bei der Reproduktion der sozialen Ordnung analysieren. Es werden analoge Beziehungen zwischen den Körperteilen, -flüssigkeiten, -organen, -prozessen, -manipulationen etc. und anderen sozialen Phänomenen konstruiert wie Verwandtschaft, politische Organisation, Rituale, Essensvorschriften, häusliche Architektur etc. (z.B. Leach 1958, Tambiah 1969). Die so strukturierte soziale und moralische Ordnung wird den Wissenschaftlern zufolge nicht hinterfragt, da sie als selbstverständlich erlebt wird.

2.3.2 Mary Douglas: Die zwei Körper

Mary Douglas (geb. 1921), britische Ethnologin, ist in ihrem Denken sowohl von der Année Schule also auch vom französischen Strukturalismus beeinflusst. Sie lehnt jedoch Lévi-Strauss' Universalismus ab und betont vielmehr die reiche Vielfalt in der Symbolik der menschlichen Körperlichkeit. Zwei Bücher von Douglas stellen den Übergang zur Anthropologie des Körpers dar.

Bereits in ihrem 1966 erschienenen Werk *Reinheit und Gefährdung*⁷ stellt sie die These auf, dass der Körper als Modell für jedes begrenzte System dient. Jede Gesellschaft bildet Klassifikationssysteme, mittels derer der Mensch seine Umwelt wahrnimmt und ordnet, und der menschliche Körper ist ein nahe liegendes Vorbild. Mit seinen festen Grenzen, die eine Person von der anderen materiell abgrenzen, und gleichzeitig mit seinen Körperöffnungen, welche die Ambivalenz von Innen und Außen symbolisieren, eignet er sich gut für die Darstellung der gesellschaftlichen Strukturen und Grenzen.

Diese Annahme verfeinert Douglas 1970 in ihrem Buch *Natürliche Symbole*⁸ und postuliert, dass der Körper die Grundlage für ein natürliches Symbolsystem bildet. Damit meint sie jedoch nicht, dass die allen Menschen gemeinsame physische Form als Grundlage von universalen symbolischen Ausdrucksformen dienen könnte. Ein universales Symbolsystem ist ihrer Meinung nach nicht möglich (Douglas 1973 [1970]: 11). Vermutlich in Anlehnung an Durkheim geht Douglas davon aus, dass der Mensch sich als sozialer und als physischer Körper erlebt (ebd.: 93). Der soziale Körper bestimmt, wie der physische Körper wahrgenommen wird. Und wie der Körper physisch erlebt wird, repräsentiert ein bestimmtes Gesellschaftskonzept. Sie bezeichnet den Körper daher als „hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium“⁹ (ebd.). Sie geht davon aus, dass die Kategorien, welche die Wahrnehmung des Körpers bestimmen, den Kategorien ähneln müssen, mit denen die Gesellschaft wahrgenommen wird, da auch letztere aus kulturell verarbeiteten Körpervorstellungen entstehen. Sie postuliert also eine Analogie zwischen den Strukturen des Körpers und denen der Gesellschaft.

Douglas modifiziert die von Lévi-Strauss entwickelte strukturelle Analysetechnik für ihre Forschung und stellt zwei Thesen auf. Erstens gibt es eine Übereinstimmung zwischen den Formen der sozialen Kontrolle und der Körperkontrolle

⁷ Orig.: „Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.“

⁸ Orig.: „Natural Symbols: Explorations in Cosmology.“

⁹ Orig.: „highly restricted medium of expression“

(ebd.: 95f.). Die Gesellschaft vermittelt ihre Zwänge über den Körper, um ihre Anliegen zu verstärken. Und zweitens wird der Verwendung des Körpers als Ausdrucksmittel durch die sozialen Zwänge Grenzen gesetzt (ebd.: 98f.). Da der Körper die Gesellschaft abbildet, ist eine 'natürliche', von der Dimension des Sozialen unabhängige Wahrnehmung des Körpers nicht möglich. Körperkontrollen drücken laut Douglas also die sozialen Kontrollen aus. Diese Annahme kann als Grundlage dienen, um politische und religiöse Strukturen einer Gesellschaft zu verstehen (ebd.).

Die Beziehung zwischen dem individuellen physischen Körper und dem sozialen Körper variiert Douglas zufolge von Gesellschaft zu Gesellschaft gemäß dem „Klassifikationsgitter“ und dem auf den Einzelnen ausgeübten „Druck der Gruppe“¹⁰ (ebd.: 101). Je nachdem, wie das soziale Zusammenleben geregelt ist und wie stark der soziale Zwang ist, wird der physische Körper geprägt und wahrgenommen. Douglas zufolge ist die Distanz zwischen physischem und sozialem Körper umso größer, also die Körperkontrolle umso strikter, je komplexer das soziale System ist. D.h., je stärker Klassifikationsgitter und Gruppe sind, desto mehr wird die soziale Interaktion als Austausch zwischen körperlosen Wesen gesehen (ebd.). Körperliche Prozesse müssen aus der sozialen Interaktion herausgehalten werden. Dies ist auch ein Zeichen für soziale Hierarchie. Je höher die Position ist, desto stärker wird körperliches Verhalten unmöglich wie z.B. lautes Schmatzen und Atmen, unkontrollierte Gefühlsregungen etc. (ebd.).

Der Körper kann laut Douglas nur universale Bedeutung haben, wenn er als System vom sozialen System geprägt ist und dieses wiederum als System ausdrückt. Auf natürliche Weise stellt der Körper die Beziehung zwischen den Teilen des Organismus und dem Ganzen dar. Die auf dem Körper basierenden natürlichen Symbole bestimmen daher das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen (ebd.: 112). Wie der Körper geprägt wurde und wahrgenommen wird, bestimmt also die Position des Einzelnen in der Gesellschaft.

Douglas begreift den Körper als ein analoges System zum sozialen System. Er ist das Abbild, der Träger oder das Ausdrucksmedium sozialer Bedeutungen. Er symbolisiert oder repräsentiert die soziale Ordnung. Ebenso wie für Durkheim ist der physische Körper für sie also ein von der Gesellschaft formbares Rohmaterial. Douglas trennt damit Kultur und Körper, d.h. Geist und Körper, Kultur

¹⁰ Orig.: „grid and group“

und Natur, Gesellschaft und Individuum. Ihre Unterscheidung zwischen physischem und sozialem Körper macht das mehr als deutlich. Diese Trennung bleibt jedoch unklar, da nicht eindeutig zu klären ist, ob sie damit einen physischen (natürlichen) und einen sozialen (oder kulturellen) Aspekt des Körpers meint oder den individuellen Körper und die Gesellschaft als Körper. Sie selbst sagt, es handele sich um Selbst und Gesellschaft (ebd.: 112). Ihre eigene Aussage, dass diese entweder miteinander verschmelzen oder weit voneinander entfernt sein können, trägt allerdings nicht zur Lösung bei.

Vieda Skultans (1970) kritisiert Douglas' Ansatz schon sehr früh, da sie bei ihrer Forschung keine simple Analogie zwischen Gesellschaft und Körpersymbolismus feststellen kann. Michael Jackson (1983) kritisiert Mary Douglas dafür, den Körper auf ein Symbol und passives Objekt reduziert zu haben. Beide Analysen werden in Kapitel 4 ausführlich besprochen.

2.3.3 Die linguistische Wende – Symbolische Ethnologie

In den 1970ern kommt es in der Ethnologie zur sog. linguistischen Wende. Kulturen als Symbolsysteme zu definieren und zu analysieren erreicht einen Höhepunkt. Eine der einflussreichsten Positionen dieses Ansatzes formuliert der US-amerikanische Ethnologe Clifford Geertz (geb. 1926). Dieser führt die Metapher des Textes in die ethnologische Forschung ein (Geertz 1975). Geertz zufolge setzt sich Kultur aus miteinander verwobenen Symbolsystemen zusammen, die wie Texte gelesen werden können. Dieser Ansatz führt schließlich zu der noch radikaleren Ansicht, dass Kultur tatsächlich ein Kunstprodukt der ethnographischen Praxis ist („Writing-Culture-Debatte“: Clifford/ Marcus 1986). Die These lautet, dass der Ethnograph eine Gesellschaft nicht beschreibt, sondern sie tatsächlich in seiner Ethnographie verfasst. Diese Erkenntnis ermöglicht, die Methoden des ethnographischen Forschens und Schreibens kritisch zu reflektieren. Ein Ziel ist es, die Lücke zwischen Sprache und Erfahrung zu schließen. Dies wird durch die Annahme erreicht, dass Repräsentationen, Symbole, Diskurse etc. die Erfahrung nicht beschreiben, sondern ihr zugrunde liegen, d.h. sie erzeugen.

Auch der Körper wird als Symbolsystem verstanden, der wie ein Text gelesen werden kann. Es wird angenommen, dass die sozialen Kategorien wörtlich auf oder in den Körper geschrieben werden. Das wird deutlich in gängigen Ausdrücken wie „Körper als Text lesen“, „Kultur wird auf den Körper geschrieben“, „Der Körper repräsentiert die Kultur“ etc. (Csordas 1999a: 182).

Auch dieser Ansatz geht demnach von einem Gegensatz zwischen Natur und Kultur aus, da die Kultur als getrennt und unabhängig vom Körper begriffen wird.

Zusammen mit Strukturalismus und Poststrukturalismus führte die linguistische Wende dazu, dass die Methoden der Textkritik für die Ethnologie zugänglich und relevant wurden. Die Semiotik (Lehre von den Zeichen) nahm eine immer wichtigere Rolle in der Ethnologie ein.

2.3.4 John Blacking: Der Körper vermittelt zwischen Natur und Kultur

In seiner Einführung zu dem Sammelband *Die Anthropologie des Körpers*¹¹ (1977) beschreibt John Blacking (1928-1990) ein etwas anderes Programm für eine Anthropologie des Körpers. Ihr Schwerpunkt sollte bei den kulturellen Prozessen und Produkten liegen, die Veräußerlichungen und Erweiterungen des Körpers in unterschiedlichen sozialen Kontexten sind. Blacking lehnt die Trennung von physischer und kultureller Anthropologie ab, da Kultur die biologische Form des menschlichen Körpers beeinflusst und kulturelle Phänomene auf biologischen Grundlagen basieren (Blacking 1977: 2).

Er formuliert vier Prämissen für eine Anthropologie des Körpers. Erstens ist Gesellschaft ein biologisches Phänomen. Soziale Interaktion und Kooperation sind biologisch notwendige Bedingungen, damit Menschen entstehen (ebd.: 8f.). Zweitens besitzen alle Menschen ein gemeinsames Repertoire an somatischen Zuständen, veränderten Bewusstseinszuständen und kognitiven Funktionen (ebd.: 10). Die erste und die zweite Aussage lassen sich laut Blacking kombinieren: Was ein menschlicher Körper kann, das vermag jeder menschliche Körper, und doch kann kein Mensch irgendetwas tun oder auch nur ein Mensch werden ohne Mitmenschen (ebd.: 11). Die Grundbedingung von Gesellschaft ist für Blacking ein allgemeiner Zustand des „Zusammengehörigkeitsgefühls“¹² (ebd.: 13), der in den Sinneseindrücken der Individuen sichtbar ist. Daher lautet auch die dritte Prämisse, dass nonverbale Interaktionsformen grundlegend sind (ebd.). Blacking ist überzeugt, dass vor allem Zusammengehörigkeitsgefühle die Basis von mentalem Leben sind, die sich in Körperbewegungen in Raum und Zeit ausdrücken und oft nicht verbal benannt werden. Die letzte Voraussetzung für eine Anthropologie des Körpers sollte Blacking zufolge sein, dass der Geist nicht vom Körper getrennt werden kann.

¹¹ Orig.: „The Anthropology of the Body“

¹² Orig.: „fellow-feeling“

Blacking will den Beitrag des Körpers zum sozialen Prozess erforschen und nicht, wie der Körper diesen repräsentiert. Und er beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen dem Biologischen und dem Kulturellen. Er versucht, den biologischen Körper in die Ethnologie einzuführen, indem er Zweifel an der Trennung von Körper und Geist und von physischer und kultureller Anthropologie äußert. Die Dichotomie von Natur und Kultur habe viel zu lange die Grenzen der Ethnologie bestimmt (ebd.: 2). Trotz aller Beteuerungen, dass das Gegenteil der Fall ist, wirkt seine Argumentation biologisch, da er von universalen biologischen Gegebenheiten ausgeht. Zudem bleibt die Trennung zwischen Biologie und Kultur erhalten.

Der nächste Abschnitt zeigt, dass erst in der Folge Wissenschaftler noch weiter gehen und auch diese biologischen Gegebenheiten in Frage stellen.

2.4 Der Körper als theoretisches Problem

Nicht lange nachdem der Körper zu einem wichtigen Thema der Ethnologie wurde, entwickelt er sich zu einem Problem. In den 1980er und Anfang der 90er Jahre erscheint eine Flut von Literatur zum Thema Körper in nahezu allen Geisteswissenschaften¹³. In der Ethnologie selbst entstehen neue spezialisierte Forschungen zum Körper, so über Emotionen, Sinne, Medizin, Gewalt, Zeit, Raum etc. (Csordas 1999a: 178). Wie 'der Körper' definiert wird und was zu unterschiedlichen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen darunter verstanden und gefasst wird, ist ein zentrales Thema. Bedingt durch den cartesianischen Dualismus war der Körper bis dato im 'modernen westlichen' alltäglichen und wissenschaftlichen Weltbild ein materielles, stabiles, abgeschlossenes und transkulturelles Wissensobjekt, das den biologischen Bedingungen ausgeliefert ist und somit vor jeglicher Beeinflussung durch Wandel und Vielfältigkeit von Kultur existiert. Das veränderte Verständnis sieht den physischen Körper nicht mehr als rohen Fakt der Natur, sondern als sich mit der Kultur und der Geschichte verändernde Variable. Der Körper wird nicht länger als Schablone für die soziale Organisation oder als vom „Geist“ getrennte biologische Blackbox gesehen, die Kultur empfängt und verstärkt. Somit werden auch die konzeptuellen Dualitäten von Natur/ Kultur, Körper/ Geist etc. kritisch hinterfragt. Diese Entwicklung ist Folge eines allgemeinen Wandels in der Ethnologie und anderen Sozialwissenschaften (z.B. MacCormack/ M. Strathern 1992 [1980]).

¹³ Siehe Csordas 1999a, Lock 1993 für ausführliche Literaturangaben.

Für die Anthropologie des Körpers sind vor allem die Theorien Foucaults (z.B. 1966), Bourdieus (1972, 1980) und Merleau-Pontys (1945) wichtig, die das Grundverständnis des Körpers neu formulieren. Auch der Feminismus trägt wesentlich zu einer veränderten Sicht auf den Körper bei (z.B.: Martin 1989 [1987]).

Es ist vor allem Michel Foucaults (1926-1984) Verdienst, die Historizität in die Anthropologie des Körpers einzuführen und zu zeigen, wie sich das Verständnis des Körpers in Europa im Laufe der Epochen verändert hat. Er analysiert die Macht des Staates und seiner Institutionen wie Krankenhäuser, Gefängnisse etc., willige Körper zu produzieren. Der Staat formt den Körper so, wie er ihn braucht. Besonders dem Begriff der Biomedizin widmet er sich. Denn seiner Meinung nach beginnt Macht mit der Herrschaft über den eigenen und über fremde Körper (Foucault 1991 [1966]).

Foucault geht also noch einen Schritt weiter als Mary Douglas. Diese postuliert, dass die Gesellschaft bestimmt, wie der physische Körper wahrgenommen wird. Foucault dagegen nimmt an, dass der physische Körper bereits ein Produkt der Gesellschaft ist. D.h., die Gesellschaft bestimmt, was der physische Körper ist. Foucault trägt somit entscheidend dazu bei, den Körper nicht nur als biologisches, sondern auch als kulturelles und historisches Phänomen zu begreifen.

Bourdieu und Merleau-Ponty gehen mit ihren theoretischen Konzeptionen bezüglich des Körpers wiederum über Foucault hinaus. Sie schreiben dem Körper eine aktive Rolle im Prozess der Praxis bzw. der Wahrnehmung und damit beim Generieren von Kultur zu. Da sie also einen Schritt weiter sind, werden ihre Theorien erst im nächsten Kapitel ausführlich besprochen.

In den von diesen Einflüssen geprägten Arbeiten lassen sich grob vor allem zwei Tendenzen ausmachen (Csordas 1999a: 178f.). Erstens wurde die These von Blacking weitergedacht, der bereits den Körper-Geist-Dualismus in Frage stellte. Darauf folgende Arbeiten gingen noch weiter und hinterfragten, inwieweit die biologische Natur als stabile Grundlage der menschlichen Existenz angenommen werden kann. Zweitens wurde über Mary Douglas hinausgedacht. Der Körper wurde von einem passiven Vorbild und Empfänger von sozialer Ordnung zum aktiv handelnden und intersubjektiv eingebundenen Agenten. Dieser radikale Wandel macht den Körper zu einem zentralen und oft dringlichen Problem in den verschiedensten Disziplinen (ebd.: 179).

Der Körper kann nicht mehr als Fakt der Natur, als konstante Realität gelten, sondern ist ein problematischer Begriff geworden (Vernant 1989: 20). Er sollte also nicht mehr als Konstante in einer sich verändernden Welt begriffen werden, sondern als Inbegriff dieses Flusses (Frank 1991: 39).

Die ethnologischen Theorien heben den physischen Körper aus den Wissenschaften heraus, die sich traditionell mit ihm beschäftigen (vor allem Biologie und Medizin) und hinterfragen, unter welchen epistemologischen Bedingungen, 'natürliche Fakten' produziert werden. Das führt zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Dualismus und den Dichotomien von Natur/ Kultur, Individuum/ Gesellschaft etc.

2.5 Der Übergang zum Leib

Descartes, Durkheim, Hertz, Lévi-Strauss und Douglas haben in ihren Analysen nicht mit einbezogen, dass das Individuum in der modernen Ideologie ein Wert ist, wie Louis Dumont (1911-1998) sagt (1986: 25). Dumont zeichnet als Schüler von Mauss noch ausführlicher als dieser die Geschichte des Individualismus nach. Wenn vom Menschen als Individuum die Rede ist, dann werden zwei Konzepte angesprochen. Einerseits ist das Individuum ein Fakt, d.h. das empirische Subjekt, das spricht und denkt. Dieses ist Dumont zufolge in allen Gesellschaften vorhanden. Andererseits ist das Individuum in den modernen westlichen Gesellschaften, also in der Kultur der Moderne, ein zentraler Wert. D.h., es wird als unabhängiges, autonomes und essentiell unsoziales moralisches Wesen gesehen, dessen Bedeutung über die der Gesellschaft gestellt wird. Die Gesellschaft wird als eine Ansammlung von Individuen aufgefasst, denen sie nachgeordnet ist. Solche Gesellschaften nennt Dumont daher individualistisch (ebd.).

Der cartesianische Dualismus und die mit ihm verbundenen konzeptuellen Dualitäten gehen mit den Charakteristika des Individualismus einher: Der zentrale Wert des Individuums entspricht Descartes' Auffassung vom Geist. Daher sind die Dualitäten partikular für das moderne Denken und keinesfalls universal. So ist auch der von Durkheim wahrgenommene Gegensatz zwischen den egozentrischen Ansprüchen des Individuums und der sozialen und moralischen Ordnung der Gesellschaft charakteristisch für die moderne Epistemologie. Dieses Wissenssystem ist jedoch nur eines unter vielen. Dumont beschreibt nichtmoderne Ideologien, in denen das kollektive Ganze den höchsten Wert

darstellt. Der einzelne Mensch wird primär über seine sozialen Zusammenhänge definiert. In diesem Fall spricht Dumont von holistischen Gesellschaften (ebd.).

Für einen Vergleich von Kulturen ist es also sinnvoll, den Individualismus und die mit ihm zusammenhängenden Dichotomien kritisch zu reflektieren. So spricht Dumont davon, dass die Gegensätze zwischen Mensch und Natur und die damit verbundene Trennung von Subjekt und Objekt lediglich in der modernen Ideologie als absolut gesehen werden. Für einen Vergleich mit anderen Kulturen müssten sie überwunden werden (ebd.: 257-61). Dumont geht einen ersten Schritt in dieser Richtung, da er Fakt und Wert vor allem in holistischen Kontexten nicht voneinander trennt. Indem die mit einem Wert belegten Fakten oder Ideen einer Kultur herausgefunden werden, können sinnvolle Vergleiche durchgeführt werden. Ein Wert bedeutet für Dumont die Relation, die ein Konzept in Beziehung zum Ganzen hat (ebd.: 250).

Als Beispiel nennt Dumont die rechte und die linke Hand. Die individualistische Ideologie begreift sie als symmetrischen Gegensatz; die beiden Hände haben den gleichen Status. Der Fakt, dass sie unterschiedlich bewertet werden, wirkt da wie ein willkürliches, aufgesetztes Merkmal. Ebenso hat Hertz argumentiert (ebd.: 248). Hertz hat nicht erkannt, dass sich rechts und links und ihre Beziehung zueinander im Verhältnis zum Körper als Ganzem definieren. Die rechte und die linke Hand haben Dumont zufolge eine unterschiedliche Beziehung zum Körper, die rechte Hand wird auch mit dem Körper gleichgesetzt. Aufgrund dieser unterschiedlichen Beziehung zum Ganzen sind die rechte und die linke Hand von ungleichem Wert. Konzepte unterscheiden sich also dadurch, welche Position sie im Verhältnis zum Ganzen und nicht zueinander einnehmen. Dadurch entstehen Hierarchien zwischen Konzepten. Diese Form von Gegensätzen nennt Dumont hierarchische Oppositionen (ebd.: 248).

2.5.1 Charles Taylor: Dialogisches Bewusstsein

Der kanadische Philosoph Charles Taylor (geb. 1931) zeigt, dass und warum die konzeptuellen Dichotomien kritisch reflektiert werden müssen und wie es möglich ist, ihnen zu entgehen (Taylor 1993). Er vermeidet es, vom cartesianischen Dualismus zu reden und nennt es die „alte Terminologie“¹⁴ (ebd.: 49). Das kulturelle und historische Konzept des Individuums, das Mauss und

¹⁴ Orig.: “old terminology”

Dumont analysieren, bezeichnet Taylor als „monologisches Bewusstsein“¹⁵ (ebd.). Vom modernen Menschen wird erwartet, dass er ein verantwortlicher und denkender Geist (alte Terminologie) ist, der sich für Urteile ganz auf sich selbst verlässt. Besonders die moderne Wissenschaftskultur, die wiederum die zeitgenössische Vorstellung vom Selbst formt, tendiert dazu, den Menschen vornehmlich als Subjekt von Repräsentationen zu begreifen. D.h., er macht sich Repräsentationen von der Außenwelt und von angestrebten und befürchteten Zielen. Der Kontakt mit dieser „äußeren“ Welt findet mittels „innerer“ Repräsentationen statt (ebd.). Andere Menschen, Objekte und der eigene und andere Körper sind Inhalt und oftmals auch Ursache von Repräsentationen. Das agierende Selbst, das diese Repräsentationen bilden kann, definiert sich aber unabhängig vom eigenen Körper und anderen Menschen. Der moderne Mensch ist vor allem ein „innerer Raum“ oder Geist in der alten Terminologie (ebd.).

In der modernen intellektualistischen Wissenschaftskultur besteht laut Taylor eine starke Tendenz, dies nicht als Ideal zu sehen, sondern es als gegebene Natur der menschlichen Existenz anzunehmen. Das ist schon bei Descartes sichtbar (ebd.). Durkheim, Hertz, Lévi-Strauss und Mary Douglas sind ebenfalls Beispiele für diese Tendenz. Sie gehen zwar davon aus, dass die Repräsentationen kollektiv sind, aber der soziale Mensch (im Gegensatz zum physischen Menschen) ist vor allem ein denkendes geistiges Wesen. Die einzelnen Menschen interagieren mittels jener kollektiven ‘inneren’ Repräsentationen.

Das monologische Bewusstsein als Aspekt des modernen Denkens und der Wissenschaftskultur erschwert laut Taylor das Verständnis der tatsächlichen Existenzbedingungen des Menschen und damit auch eine Analyse der Vielfalt von Kulturen und Wissen (ebd.).

Für ein angemessenes Verständnis der menschlichen Existenz muss Taylor zufolge das Konzept des monologischen Bewusstseins aufgegeben und der Leib und der Andere wieder in die Analyse eingeführt werden (ebd.). Der Mensch darf nicht als Ort von Repräsentationen gesehen werden, sondern als in die Praxis eingebundener Agent, der in der Welt handelt und auf sie einwirkt. Damit drückt Taylor aus, dass das Wissen der Agenten primär in der Praxis zu verorten ist und nicht in den Repräsentationen. Das bedeutet, es ist impliziter

¹⁵ Orig.: „monological consciousness“

Teil des menschlichen Handelns und somit jenseits dessen, wovon Repräsentationen gebildet werden können. Taylor bestreitet nicht, dass Repräsentationen von der Welt etc. formuliert werden, aber die meisten kulturell verständlichen Handlungen erwachsen aus einem unartikulierten Verständnis (ebd.: 50). Dieses unartikulierte Verständnis ist grundlegender als Repräsentationen, da es immer da ist, während Repräsentationen manchmal formuliert werden und manchmal nicht. Repräsentationen sind lediglich „Inseln im Meer des unformulierten praktischen Erfassens der Welt“¹⁶ (ebd.). Das unartikulierte Wissen bildet den Kontext, in dem allein die Repräsentationen Sinn erhalten.

Vor diesem Hintergrund muss laut Taylor die Rolle des Leibes neu bestimmt werden. Der Leib kann nicht länger nur als Ausführender der artikulierten Ziele oder als Ort des Gestaltens von Repräsentationen begriffen werden. Vielmehr ist das soziale Verstehen selbst leiblich (ebd.). Das leibliche praktische Wissen und die Art des Handelns enthalten Komponenten des Verständnisses von der Welt und vom Selbst. Das Zurechtfinden in der vertrauten Umwelt, die Vorstellung vom eigenen Selbst und das Verhältnis zu anderen zeigen sich in Körperhaltung und -bewegung, sowie dem allgemeinen leiblichen Gebaren (ebd.: 50f.). So wird z.B. Respekt gezeigt durch räumliche Distanz, Schweigen, wenn die Respektsperson spricht, einen versöhnlichen Tonfall, eine respektvolle Körperhaltung etc. Ebenso kann eine stolze Haltung Respekt einfordern. Der Leib weiß, wie er sich in der ihm vertrauten sozialen Umgebung zurechtfindet. Oft haben die Agenten gar keine Begriffe für ihr Handeln. So kann eine respektvolle Haltung eingenommen werden, ohne dass der Betreffende das Wort 'Respekt' im Kopf oder gar in seinem Wortschatz hat. Oft werden Worte für Merkmale einer Körperhaltung von anderen, wie z.B. Sozialwissenschaftlern geprägt. Das leibliche Verständnis wird allerdings nicht oder nur unvollständig von Repräsentationen wiedergegeben. Es findet vielmehr in „Mustern von angemessenem Handeln“¹⁷ (ebd.: 51) statt. Der Mensch hat laut Taylor einen Sinn dafür, wie er angemessen und richtig handelt. Die 'Normen' würden nicht oder nur fragmentarisch formuliert (ebd.).

Das leibliche Wissen existiert jedoch nicht nur in einem individuellen Agenten, sondern in jedem als Ko-Agenten gemeinsamer Handlungen. Auch hier kann wieder Respekt als Beispiel genannt werden. Respektsperson und Respekt-

¹⁶ Orig.: „islands in the sea of our unformulated practical grasp on the world“

¹⁷ Orig.: „patterns of appropriate action“

zollender tragen ihre soziale Distanz in einem Miteinander aus, das oft standardisiert ist. Ohne den Respektzollenden gibt es keine Respektsperson und vice versa. Ein Leib zu sein, bedeutet Taylor zufolge also auch immer, mit anderen dialogisch zu interagieren. Taylor unterscheidet zwischen „monologischen Handlungen“ und „dialogischen Handlungen“¹⁸ (ebd.). Ein Einzelner handelt monologisch, auch wenn er seine Aktivitäten mit anderen koordiniert. So ist es eine monologische Handlung, wenn ein Spieler dorthin rennt, wo ein anderer den Ball hinbefördert. Von diesem Handeln geht die moderne Epistemologie aus.

Dialogisches Handeln dagegen wird Taylor zufolge von mehr als einer Person ausgeführt, und jede dieser Personen ist essentiell ein sozial eingebundener, nicht-individueller Agent (ebd.: 52). D.h., die teilnehmenden Agenten erkennen eine Handlung, weil sie alle dieselben Möglichkeiten des Handelns teilen. Die Agenten teilen ein leibliches Wissen. Und das Selbst erkennt sich im Dialog mit dem Anderen, den er gleichzeitig erkennt (z.B. als Respektsperson). Bei einer dialogischen Handlung entstehen die Handlung und ihr Sinn also erst in der gemeinsamen Aktivität von mehreren Agenten, die sich als Teil einer Gemeinschaft verstehen, so z.B. bei Paar- oder Gruppentänzen. Das funktioniert auch für Handlungen, bei denen sich die Ko-Agenten nicht sehen. So können z.B. die Mitglieder einer politischen oder religiösen Bewegung weit voneinander entfernt sein, aber ihr Handeln wird von denselben Vorstellungen und Zielen geleitet (ebd.).

Nach Taylor funktioniert das meiste Handeln nur dialogisch. Und vieles vom Verständnis des Selbst, der Gesellschaft und der Welt existiert in Praktiken, die aus dialogischen Handlungen bestehen. Daher ist ein Verstehen des menschlichen Lebens nicht möglich, wenn von individuellen Subjekten ausgegangen wird, die sich Repräsentationen von anderen bilden und auf diese reagieren. Die eigene Identität kann sich niemals aufgrund individueller Eigenschaften definieren. Sie verortet den Menschen vielmehr in einem sozialen Feld (ebd.: 52f.). Der Mensch wird sich seiner selbst also bewusst durch die Position, die er in dialogischen Handlungen einnimmt. Er definiert sich mit Hilfe seines sozial wissenden Leibes im Verhältnis zu anderen. Denn das meiste Handeln funktioniert nur, wenn die Agenten sich als integraler Teil einer Gemeinschaft verstehen. Und laut Taylor gibt der ständige Gebrauch einer Praktik dem Handeln Sinn und

¹⁸ Orig.: „monological acts“, „dialogical acts“

erzeugt ein gemeinsames Wissen. Ebenso wie das Wissen ist der Sinn leiblich und wird nicht repräsentiert (ebd.: 54).

2.6 Fazit

Durkheim, Hertz, Lévi-Strauss und Mary Douglas argumentieren gemäß dem cartesianischen Dualismus und bleiben damit modernen westlichen Denkmustern verhaftet. Sie sehen nicht nur einen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern auch zwischen einem physischen und einem sozial geprägten Körper. Ihr Bild vom physischen Körper ist dementsprechend materialistisch und individualistisch im Gegensatz zu einer vor allem geistigen Kultur. Bei Durkheim und Hertz spielt er daher eine untergeordnete Rolle. Er ist die natürliche Gegebenheit, auf die Kultur einwirkt. Mit Hilfe von Lévi-Strauss sieht Douglas den Körper als natürliches Symbolsystem, das die Gesellschaft abbildet.

Der Körper wird von diesen Autoren also entweder als Quelle von kollektiven Repräsentationen gesehen oder als Produkt von kollektiven Repräsentationen. In letztere Kerbe schlägt auch Foucault, der wesentlich dazu beiträgt, den physischen Körper auch als kulturelles und historisches Phänomen zu erkennen.

Alle diese Ansätze sehen den Körper als biologische, abgegrenzte Grundlage einer einzelnen Person. Nur der Ideologie des Individualismus folgend strebt der Einzelne oder das Selbst danach, monologisch oder abgegrenzt zu sein. Er hat das Ideal vor Augen, ein autonomer und sich selbst verwirklichender Geist zu sein, unabhängig vom eigenen Körper und seiner Umwelt. Die Bedingungen der menschlichen Existenz lassen das Selbst jedoch dialogisch entstehen, d.h. gleichzeitig mit seinem sozialen Umfeld und anderen Selbsten. Das gilt auch für die Menschen einer individualistischen Gesellschaft. Um also sowohl die eigene als auch fremde Kulturen angemessen verstehen zu können, müssen der cartesianische Dualismus und die mit ihm verbundenen Dichotomien als kulturell gefärbt überwunden werden.

Taylor zufolge kann das menschliche Leben nicht ohne die Einbeziehung des Leibes verstanden werden, denn er ist der Sitz des gemeinsamen kulturellen Wissens. Und ebenso wenig kann die Bedingung der menschlichen Existenz in Begriffen eines individuellen Subjekts erklärt werden. Der Andere muss in die Analyse integriert werden, denn ein Großteil der menschlichen Handlungen funktioniert nur, wenn der Einzelne sich als Teil einer Gemeinschaft versteht.

Im Folgenden werden die Theorien von Maurice Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu erläutert, die beide unterschiedliche Wege finden, die konzeptuellen Dualitäten zusammenfallen zu lassen. Der Leib und der Andere spielen dabei die zentralen Rollen.

In der Perspektive des Leibes gewinnt der Leib eine völlig andere Bedeutung. Es soll nicht gezeigt werden, dass der Körper die Gesellschaft und ihr Wissen repräsentiert, ausdrückt oder widerspiegelt. Auch wird nicht davon ausgegangen, dass die soziale Ordnung auf oder in den Körper geschrieben wird. Ebenso wenig wird angenommen, dass der Körper kulturelles Wissen hat oder es in ihm ist. Denn all diese Ansätze und Formulierungen bekräftigen den cartesianischen Dualismus.

Dagegen wird im Folgenden argumentiert, dass der Leib kulturelles Wissen *ist*.