

Kultur kreuzt Substanzklassen: Ein Wiederbesuch des anthropologischen Holismus

Wir werden uns nicht los, aber wir werden auch die Welt nicht los, sooft wir uns von ihr lossagen.

Ulrich von Loyen 2019: 159

Birgitt Röttger-Rössler hat ein dauerhaftes Interesse an einer Verknüpfung von häufig als gegnerisch oder gar einander ausschließend aufgefassten und damit in polarisierter Weise diskutierten Positionen. Birgitt argumentiert konstruktivistisch, aber eben nicht extrem konstruktivistisch. Dies wird wiederholt in der Wortwahl ihres Forschungsinteresses deutlich, nämlich der Frage, wie Emotionen durch kulturelle Faktoren „modelliert“ (Röttger-Rössler 2004) werden. Birgitt strebt an, zwischen Positionen zu vermitteln, die Emotion als primär biotisch konstituiert sehen, und anderen, die sie für primär oder ausschließlich kulturell konstituiert halten. Sie spricht von einer „Konstituierung“ von Gefühlen und ggf. auch Affekten, nicht von „Konstruktion“ und neigt nicht zu extremen, sondern zu moderaten Positionen, die sie dabei aber präzise statt diffus nutzt und systematisch weiterführt.

Im Interesse an Kognition und Emotion, aber auch in dieser Herangehensweise sehe ich eine Nähe von Birgitts Forschungen zu meinen eigenen Interessen und wissenschaftlichen Haltungen. Das Problem einer Polarisierung, Dualisierung oder gar Dichotomisierung betrifft die von ihr (Röttger-Rössler 2002: 147) angesprochene „altbekannte Körper-Geist-Dichotomie“ bzw. das Verhältnis von Anlage und Umwelt (*nature – nurture*). In der Ethnologie und den Kulturwissenschaften betrifft es die Frage der Partikularität vs. Universalität von kulturellen Phänomenen (Röttger-Rössler 2020). Ich argumentiere, dass eine Suche nach Universalien, also pankulturellen Gemeinsamkeiten auf der kollektiven Ebene, nicht auf *absolute* Universalität fokussiert sein muss, sondern Universalien als spezifische Muster im Meer der Vielfalt zu sehen sind. In früheren Arbeiten habe ich das allgemein und auch in Bezug auf Emotionen ausbuchstabiert (Antweiler 2017). Hier behandle ich das allgemeiner in Bezug auf Kultur als Phänomen und Begriff und anhand der Bedeutung von materieller Kultur (Werkzeuge, Monumente, Schrift), einer Dimension, die für die Formung von Emotionen auch eine Rolle spielt, in der Emotionsforschung aber meines Erachtens unterrepräsentiert ist. Hier ist etwa an die Rolle der kulturellen Technologie der Schrift zu denken, die – z. B. in Form von Tagebüchern und Romanen – eine gewichtige Rolle bei der individuellen Kognisierung von Emotionen und der kollektiven Erinnerung an Emotionen spielen kann.

Im biokulturellen Niemandsland – eine Position gegen tentakuläres Denken

Mein Beitrag vertritt auch Positionen, denen Birgitt vielleicht in der Schärfe nicht voll beipflichten wird. Derzeit finden wir in den *Cultural Studies* und der Ethnologie einen meines Erachtens extremen Hype von Ansätzen, die vor allem angesichts des weltweiten menschengemachten Umweltdesasters, insbesondere des Artensterbens, unter dem Label *more-than-human* die enge Verbundenheit des Menschen mit anderen Lebewesen und auch Dingen beschwören. Dies geht oft einher mit stark normativen Anliegen und auch mit einer extremen Wissenschaftskritik. Dabei ist häufig die Rede von „westlicher Wissenschaft“, wobei deren heutige Vielfalt und deren regional ja extrem multiple Genese (vgl. Holenstein 2004) in essentialistischer Weise verengt dargestellt wird. In den neuen *Environmental Humanities* und auch in Beiträgen zur Umweltethnologie beobachte ich öfters sogar ein Abwatschen der Naturwissenschaften, das fast einem *Othering* nahekommt (z.B. Tsing et al. 2019). Angesichts der Thematisierung des fast gebetsmühenhaft beschworenen *entanglements* des Menschen mit der Natur mutet die verbreitete Meidung der Naturwissenschaften genauso widersprüchlich an wie bei manchen von Birgitt kritisierten rein kulturalistisch argumentierenden Arbeiten zu Emotion.

Gerade in umweltbezogenen Publikationen aus den Kulturwissenschaften, mit denen ich mich seit einigen Jahren befasse, fällt auf, dass mit nicht klar bestimmten Begriffen gearbeitet wird. So wird in diesen Ansätzen z. B. begrifflich fast nie unterschieden zwischen Natur, etwa zu bestimmen als den Weltanteilen, die nicht vom Menschen gemacht worden sind, sondern aus sich selbst entstanden sind, und Umwelt, etwa zu definieren als der Teil der Natur, der für Lebewesen existentiell relevant ist und an den sie angepasst sind. Solch mangelnder analytischer Zugang unterscheidet diese Ansätze deutlich etwa von Beiträgen zu Natur und *Naturverhältnissen* aus der Naturphilosophie (etwa Kirchhoff et al. 2020) und der Umweltethik (z. B. Widdau 2021).

Weiterhin beobachte ich eine ausufernde Proliferation von Pluralisierungen, z. B. in Konferenztiteln und *call-for-papers*, die notorisch von *histories*, *narratives* oder *ecologies* sprechen. Verschärft wird dies durch die Verwendung immer neuer Neologismen, im Extrem etwa in den Sprachspielen, die von Donna Jeanne Haraway als Weg zum Verstehen des Mensch-Umwelt-Nexus propagiert werden, etwa *holobiont*, *response-ability*, *making kin as oddkin* und *Chthulucene* (z. B. Haraway 2021). Diese Herangehensweisen der Pluralisierung von Begriffen und der Neologismusbildung werden gern als „Verunsicherung“ etablierter Wissenschaft oder als willkommenes *Unlearning* überkommener Kategorien gefeiert (z. B. Hoppe 2021). Ich halte diese Spiele mit Wörtern für sehr anregend zur imaginativen Reflexion, analytisch aber für unfruchtbar (vgl. die Kritik bei Hornborg 2021).

In Reaktion darauf versteht sich dieser Aufsatz als ein Ruf zu einer bedachten Nutzung klarer Konzepte und analytischer Kategorien – sowohl älterer als auch neuerer Ansätze. Ich vertrete die Maxime, dass auch in den Wissenschaften vom Menschen Begriffe umso klarer und analytischer sein sollten, je komplexer die untersuchten Phänomene sind. Wenn es um Kunst oder Weisheit geht, mag das anders sein. Das impliziert einen Ruf nach (bedachter) Reduktion auch in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, mithin auch in der Ethnologie. Insofern sehe ich mich als Kind der (in sich durchaus differenzierten) „Kölner Schule der Ethnologie“ (Michael Casimir, Hartmut Lang, Thomas Schweizer und Peter Tschohl), die Birgitt auch teilweise

geprägt hat. Im Fall ethnologischer Gegenstände könnte eine analytische Herangehensweise beginnen mit binären Unterscheidungen, wie etwa Kultur vs. Natur, Kultur vs. Umwelt, Kultur vs. Gesellschaft, die überkommen erscheinen, aber als analytische Basis vor jeder Synthese nach wie vor sinnvoll sind.

Kultur als Anpassungsmodus und Innovation

Da Kultur heute oft für Differenz und Identitätskämpfe steht, möchte ich hier betonen, dass es im Folgenden um die soziale Form geht, wie wir individuell zu Menschen werden und kollektiv unsere einzigartigen Fähigkeiten entwickeln, wobei Kreativität, außerkörperliche Materialität und Technologien uns gewisse Freiheiten gegenüber organismischen Begrenzungen eröffnen, aber gleichzeitig notorisch Kosten und Einschränkungen mit sich bringen. Schon evolutionsbiologisch gesehen ist Kultur bei Menschen als Primaten, die angeboren kulturfähig sind, die „wired for culture“ sind, das grundlegende Mittel der Anpassung an eine je spezifische Umwelt (Pagel 2012; Henrich 2016; Laland und Chiu 2020; Sterelny 2021). Damit einher geht die Rolle von Kultur als *überlebensnotwendig* für Menschen. Menschen können als Individuen nur unter Nutzung sozial weitergegebener Information überleben. Damit kann es keine Menschen geben, die Kultur nicht, noch nicht oder nicht mehr haben.

Nicht nur für Individuen, sondern auch für Kollektive von *Homines sapientes* sind zumindest manche tradigenetisch weitergegebenen Informationen überlebensnotwendig. Dies betrifft auch die außerkörperliche materielle Kultur. Die aktuelle Forschung in der Paläoanthropologie und der neueren Archäologie zeigen, dass von Menschen geschaffene Dinge auch die physische Evolution des Menschen maßgeblich prägen. Menschen können auch nur mit Hilfe von Technologien leben: Technologie ist nicht wie üblicherweise als die „Zweite Natur des Menschen“ zu sehen, sondern als Bestandteil der ersten Natur. Dies legen empirische Befunde der Forschung zum sogenannten „Technozän“ (Hornborg 2014, Trischler und Will 2020: 238–239) sowie auch Überlegungen der neueren evolutionären Technikphilosophie (Schlaudt 2020: 7–24) nahe.

Holistische Kulturbegriffe *revisited*

In der Ethnologie steht „eine Kultur“ zumeist für die Lebensweise eines Kollektivs, das sich von der Lebensform anderer (nationaler, religiöser, sprachlicher, räumlicher) Kollektive unterscheidet. Mit Marc Augé kann Kultur verstanden werden als „eine relativ kohärente Gesamtheit von Repräsentation und Prinzipien, die die Organisation der Beziehungen zwischen Individuen in einer Gemeinschaft leiten, die sich auf diese Weise als Gesellschaft konstituiert“ (Augé 2019: 62). Zentral sind die Beziehungen des Selbst zum anderen, also soziale Beziehungen, wobei ich hier stärker als Augé den materiellen Kontext betone. Der englische Alltagsausdruck „way of life“ trifft den kollektiven Aspekt von Kultur recht genau. Personen lernen Kultur von anderen Personen im Zuge von Sozialisation und Enkulturation, und sie übernehmen in der Regel quantitativ mehr von Sozialpartner:innen, als sie selbst innovieren. Zentral ist die jeweilige *Daseinsgestaltung*: Menschen formen Vorgefundenes um (Rudolph 1973). Sie transformieren Natur. Das passt zum Marx'schen Begriff des „gesellschaftlichen Stoffwechsels“ und der „Naturverhältnisse“, wo die zentrale Aussage ist, dass erst die Gestaltung der gesellschaftlichen Naturverhält-

nisse durch historisch je spezifische Organisationsformen die Differenz zwischen Menschen zu anderen Tieren ausmacht (Görg 2019: 172).

Im Mittelpunkt der Ethnologie stehen durch Tradierung geformte dauerhafte und daraus resultierende kollektive Gewohnheiten im Handeln, Erleben und in der materiellen Kultur. Dies kann unter dem Begriff Standardisierungen gefasst werden (Hansen 2011: 7). Wenn Kultur auf absichtsvolles Handeln und seine Effekte reduziert werden soll, was reines Verhalten ausschließt, kann Kultur als die Summe der Effekte von Innovationen definiert werden (Rudolph und Tschohl 1977: 13). Dies können gegenwartsbezogen neue Innovationen sein oder frühere Innovationen, die bis hin in die untersuchte Gegenwart tradiert wurden. Ein solches Kulturverständnis ist explizit abzuheben vom bürgerlich-normativen Kulturbegriff, der bestimmte Lebensweisen als wertvoll heraushebt und anderen Menschen, Kollektiven oder Phasen der Geschichte Kultur abspricht.

Prototypisch für ein weites Verständnis von Kultur ist die für die Theoriebildung wohl folgenreichste aller Definitionen, die von Edward Tylor (der dabei Kultur und Zivilisation gleichsetzt): „Culture or Civilization taken in its widest ethnographic sense is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of *society*“ (Tylor 2005: 1, eigene Hervorheb.). Tylors Begriffsbestimmung beinhaltet die Gesamtheit dessen, was die Lebensweise von Menschen ausmacht. Es handelt sich also um eine holistische (von engl. „whole“) bzw. totalisierende Definition.

Kultur ist fundamental kollektiv – soziales Lernen und Enkulturation

Tylor betont mit seiner Definition die fundamentale Sozialität beim Erwerb einer jeweiligen Kultur. Individuen erwerben Kultur im Kontext sozialer Beziehungen, also als Mitglieder von Kollektiven. Anders, als das oft gelesen wurde, schreibt Tylor aber „as a member of society“, also nicht etwa „as a member of a society“. Das ist ein großer Unterschied, etwa so groß wie der zwischen der Aussage „Alle Menschen sprechen eine spezifische Sprache“ und der Aussage „Alle Menschen besitzen die Sprachfähigkeit“ (Klass 2003: 14, 24). Der Unterschied verweist auf zwei Ebenen von Universalien, einerseits biotische Universalien, die für alle (gesunden) Individuen gelten (und Artmerkmale darstellen), und andererseits „kulturelle Universalien“, die in allen Kulturen zu finden sind, aber nicht bei allen Personen (pankulturelle Muster, Antweiler 2018: 97–155).

Weil kulturelle Inhalte durch nichtgenetische Kommunikation und außerkörperliche Gegenstände weitergegeben werden, müssen Menschen Mitglieder von Sozialverbänden sein, um in die Kultur hineinzuwachsen. Dies ist eine universale Tatsache. Genauer gesagt: Zum Erwerb von Kultur müssen Menschen in einem Sozialverband leben. Auch wenn wir als Personen manchmal allein sind und auch allein anhand von Gegenständen und Natur lernen, gilt: Menschen leben prinzipiell in Ansammlungen von mehreren Menschen. Es sind Gruppen oder Gruppierungen, innerhalb derer und mit denen sie ihr Leben verbringen. Trotz aller persönlichen Unterschiede sind Menschen verbunden durch teilweise geteilte Muster des Handelns und Denkens (Standardisierungen), die in einem jeweiligen Kollektiv gelten. Formal gesehen handelt es sich um Kollektive, inhaltlich gesehen bilden diese Kollektive durch dauerhaft durchschnittliches Gleichhandeln Kulturen. Kultur und Kollektiv hängen also „untrennbar“ zusammen, aber sie sind analytisch trennbar in den Form-Aspekt (kollektiv) und den Inhalts-Aspekt (Kultur).

Diese Träger sind Kollektive und damit Menschen und ihre Produkte. Biologisch gesehen brauchen Menschen andere Menschen zum Überleben. Dies gilt besonders nach der Geburt, wenn das Individuum zur Versorgung noch auf andere angewiesen ist. Diese anderen müssen aber nicht Vater oder Mutter sein, sondern es können irgendwelche anderen Menschen sein. Menschliche Individuen gehören typischerweise verschiedenen Kollektiven an. Diese Mehrfachmitgliedschaft ist in modernen (großen und komplexen) Gesellschaften besonders stark ausgebildet. Diese von Hansen als Polykollektivität (Hansen 2009: 120) bezeichnete Eigenschaft ist aber ein Grundmerkmal menschlicher Gesellschaften. Sie kommt prinzipiell auch in kleineren und einfacher strukturierten Kulturen regelmäßig vor. Die Normalität (bzw. Salienz oder Virulenz) von Polykollektivität ist eines der Merkmale, in denen sich Kollektive menschlicher Primaten von Kollektiven anderer Primaten unterscheiden.

Neuere Arbeiten zur Geschichte der Ethnologie zeigen, dass zentrale Merkmale des holistischen Konzepts bei Tylor noch fehlten. Dies sind vor allem 1. die historische Dimension, 2. die systemische Integration der Kultur Aspekte in einem Kollektiv und 3. das Phänomen kultureller Grenzen. Dies leisteten erst Franz Boas und seine Schülerinnen (u. a. Ruth Benedict und Margaret Mead). Sie betonten die Besonderheiten jeweiliger Lebensweisen (Partikularismus) und sprachen nicht nur von Kultur, sondern explizit von Kulturen im Plural (Vann 2013; Hansen 2009: 120: 34, 40). Kultur ist, was Menschen in Gruppen aus dem Vorgefundenen machen: die Summe der Artefakte im weiten Sinn. Sie ist kontingent in dem Sinne, dass sie nach unserem Wissen lokal anders sein könnte, was u. a. dadurch empirisch gezeigt werden kann, dass sie woanders tatsächlich anders ist. Die Dokumentation kultureller Vielfalt, vor allem jenseits von *WEIRD* (*Western, Educated, Industrial, Rich and Democratic*)-Kollektiven, ist von zentraler Bedeutung für die Humanwissenschaften (Henrich 2020). Wenn wir die Zahl der Sprachen (nicht etwa nur Dialekte) als einfachen Indikator nehmen, gibt es rund 7000 Kulturen. Nur die ganze Bandbreite zeigt die Vielfalt des Menschenmöglichen. Dafür sind auch extrem erscheinende Einzelfälle der menschlichen Daseinsgestaltung von Bedeutung, denn: „Was wirklich ist, ist auch möglich.“

Die angeführten klassischen Ansätze der ethnologischen Kulturtheorie des 19. und 20. Jahrhundert ließen zwei Aspekte unterbelichtet: (a) die Unterschiede innerhalb von Kollektiven (intra-kulturelle Diversität) und damit Individualität sowie (b) die Rolle von Materialität, sei es als gegenständliche Kultur oder in Form materieller Umwelt (Natur). Beides zusammen führt dazu, einen Motor kulturellen Wandels zu übersehen: Menschen lernen nicht nur von anderen Menschen, sondern auch durch individuellen Umgang mit Gegenständen. In Sozialverbänden wird außerdem nicht nur von Sozialpartner:innen, sondern auch individuell durch den Umgang mit materiellen Gegenständen, die großenteils ihre Vorgänger:innen herstellten, gelernt.

Der holistische und bezüglich Substantialität offene Kulturbegriff deckt sich aber nur begrenzt mit manchen Kulturbegriffen der Ethnologie. Ein engeres Verständnis zeigt der semiotische bzw. symbolische und sinnorientierte Kulturbegriff (Geertz 1992). Dieser interpretative Begriff versteht Kultur als Bedeutungsdimension gesellschaftlichen Lebens. Kollektive Sinnsysteme artikulieren sich in sozial verbindlichem Weltverständnis, kulturellem Wissen und Symbolen. Sowohl seitens der Akteur:innen als auch methodisch seitens der Wissenschaft geht es um Sinnverstehen. Auch das dominante Kulturverständnis der nordamerikanischen *Cultural Anthropology* ist deutlich enger als der Tylor'sche Begriff. Kultur wird hier als Kognition oder als kulturelles Wissen bestimmt. Damit sind handlungsleitende Weltbilder bzw. kollektive Repräsentationen gemeint, wie Kosmologien, Kosmogonien, Klassifikationen und Routinewissen.

Üblicherweise wird er sogar auf einen noch engeren Bereich reduziert, nämlich auf das in einem Kollektiv von allen Individuen geteilte Wissen und Weltbild sowie eine entsprechend geteilte Symbolik.

Während in der Ethnologie Kultur zumeist umfassend gemeint ist und das Soziale einen Teilbereich neben anderen (etwa Religion und Wirtschaft) darstellt, ist es in der Soziologie meist umgekehrt. Dort wird Kultur als eines unter mehreren Teilsystemen des Systems Gesellschaft gefasst. Parsons etwa sieht Kultur als Bereich der Produktion und Verbreitung von Ideen. Die neuere Kulturosoziologie sieht sich weniger als Teilbereichssoziologie, sondern eher als Perspektive der Allgemeinen Soziologie (Moebius et al. 2019). Sie stellt ebenfalls die ideellen Aspekte (Wissensordnungen in Diskursen, Habitus und Lebensstilen) in den Mittelpunkt, betont aber im Sinne eines *cultural turn*, dass Kultur eine sämtliche Bereiche der Gesellschaft durchwirkende Dimension ist.

Bei der Betonung eines ganzheitlichen Kulturbegriffs im politischen Kontext darf es nie um die bloße Beschwörung von Zusammenhängen gehen, wie es leider viele Texte unter dem Motto „more-than-human“ tun (vgl. die Kritik bei Antweiler 2022a: 329–351 am Beispiel des „Patchy Anthropocene“ von Tsing et al. 2019). Gerade angesichts der multiplen Problematik des Anthropozäns kann es nicht bei einem Alles-hängt-mit-allem-zusammen bleiben. Wir brauchen Analysen. Es geht darum, die systemischen Verknüpfungen verschiedener Elemente und Dimensionen in einem sozialen System zu zeigen, das jetzt angesichts des Anthropozäns ein geosoziales und geokulturelles System ist (Clark und Szerszynski 2021). Insbesondere im politischen Kontext können Ethnolog:innen – lokal oder überlokal – zur Lösung eines der größten Probleme bei der Arbeit gegen das Anthropozän beitragen: dem rein sektoral orientierten und dazu kurzzeitorientierten politischen Handeln.

Kultur kreuzt Substanzkategorien

Die totalisierende Kulturdefinition von Tylor beinhaltet noch einen zweiten zentralen Aspekt: Kultur ist in keiner Weise physisch reduzierbar. Sie ist weder auf Materielles (Gegenstände, Werkzeuge, Schrift) noch auf Psychisches (Gedanken, Emotionen) oder Soziales (Beziehungen, Netzwerke) zu beschränken. Kultur ist jegliches vom Menschen Gemachte, also Artefakte im weiteren Sinne. Neben Arte-fakten im engeren Sinne gibt es Sozio-fakte und Menti-fakte. Kurz gesagt: Kultur ist materiell hybride.

Materialität, Sozialität und Praxis bilden schon bei nicht menschlichen Primaten einen Nexus. Da es hier aber um Menschen geht, ist eine weitere Differenzierung vonnöten. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen materiellen Gütern und organismischen Kulturbestandteilen. Dies ist eine Unterscheidung innerhalb der in Texten zur materiellen Kultur als „Dinge als Substanz (in der Natur)“ benannten Kategorie, die von konzeptbasierten „Dingen als materieller Kultur“ getrennt werden (Hahn 2014: 10). Wenn materielle Kultur die Gegenstände meint, die in die Lebenswelt der Menschen einbezogen werden, also als „die Summe aller Gegenstände verstanden (wird), die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind“ (Hahn 2014: 18), dann gehören domestizierte Tiere wie auch anthropogen überformte Landschaftselemente dazu. Lebewesen haben aber deutlich andere Eigenschaften und Existenzanforderungen als materielle Gegenstände bzw. die abiotische Natur. Bei Lebewesen sind Anpassung, Reproduktion, Generationalität und Domestizierbarkeit zu berücksichtigen. Lebewesen haben nicht hintergeh-



Abb. 2 Materiell unterschiedliche Kulturmanifestationen (K4 und K7) am Bonner Schloss, für Erklärung der Kategorien K1 bis K12 vgl. Tab. 1. (Foto: Christoph Antweiler, 2019)

Auch die Erneuerbarkeit von Ressourcen hängt eng an ihrer materiellen Verfasstheit. Schließlich hängt die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Weitergabe an andere Gemeinschaften, der Transfer und die räumliche Diffusion von Kultur, stark von der Materialität ab. Gerade der Kulturtransfer ist aber ein entscheidender Motor von kultureller Evolution. Die tatsächliche Neuerfindung von Werkzeugen ist historisch vergleichsweise selten, weil sie an viele Vorbedingungen geknüpft ist, wofür das Rad-mit-Achse ein Beispiel ist (Hodder 2018: 12–13, 61–63, Fig. 1.5). Kulturelle Software kann sich ggf. leichter und schneller verbreiten als Hardware. Bei Technologien werden vielfach kulturelle Ideen übernommen (*stimulus diffusion*), ohne dass den Nehmenden die genaue materiale Basis bekannt ist, so, wie es z. B. beim Kulturtransfer von Porzellan war. Schließlich ist der Aufforderungscharakter (*Affordanz*) etwa von Gebrauchsgegenständen, Werkzeugen oder Gebäuden kontingent zu kulturspezifischem Wissen. Dieser multiple Charakter von materiellen Phänomenen lässt es sinnvoll erscheinen, Formen der Manifestation und/oder Verkörperung im Sinne von *Embodiment* einer jeweiligen Kultur einer Gemeinschaft analytisch zu unterscheiden (Tab. 1).

Tab. 1 Implikationen unterschiedlicher Manifestation und Verkörperung von Kultur für *Agency*, Transmission und Transfer. (Verändert nach Antweiler 2022: 419)

	Form der Manifestation und Verkörperung von Kultur	Implikationen für aktuelle Handlungsmacht (<i>agency</i>)	Implikationen für Transmission und Kulturtransfer	Implikationen für Geschichtswissenschaft und Archäologie
K1	Kultur manifestiert im Gehirn einer Person: nicht sprachliche Gedanken	Maximale Freiheit, da keine materiellen <i>constraints</i>	Direkter Transfer nicht möglich	Nur introspektiv zugänglich, Vergessen

K2	Kultur verkörpert im Sprechhandeln: <i>parole</i>	Wortschatz bildungsbezogen stark differierend, nur für ko-präsente Sozialpartner:innen erfahrbar	Limitiert auf Sprecher:innengemeinschaft, Missverständnisse, Zufallswandel	Oft kurzzeitig und daher nicht überliefert
K3	Kultur verkörpert in Verhalten und Handeln: z. B. Körpersprache, Routinen, Rituale, Performance	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, Viabilität, beobachtbar für Sozialpartner:innen	Zum Teil auch für Sprachfremde verständlich, Fehldeutungen	Oft kurzzeitig und nicht überliefert, Intentionalität (Handeln) kaum fassbar
K4	Kultur manifestiert in materiellen unlebten Dingen (Technologie): z. B. Gegenstände, Monumente, Musik, Kunst (Artefakte i. e. S.)	Begrenzt durch physikalische und chemische Bedingungen	Materialabhängig, mehr oder minder dauerhaft, <i>potential transgenerational</i>	Zentrale Datenbasis, aber Selektionsgrad der Überlieferung unklar
K5	Kultur manifestiert in materiellen Spuren: z. B. Arbeitspuren auf Artefakten	Begrenzt durch physikalische und chemische Bedingungen	Weitergabe nur wenn bewusst, bemerkt	Oft gut zugänglich, aber präziser Praxisbezug unklar
K6	Kultur manifestiert in außerkörperlichen Speichermedien: Schrift, IT	Kapazität tendenziell unbegrenzt, Zugriff durch mehrere Nutzer, Zugriff durch Wissen oder Instrumente begrenzt	Unterschiedliche Dauerhaftigkeit je nach Medium, Verfall	Nur in historisch jungen oder sogar nur in gegenwartsnahen Phasen
K7	Kultur verkörpert in Organismen: z. B. Haustiere, genetisch veränderte Lebewesen, im Ego selbst	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität	Differentielle Überlieferung (Ramentation, Fossilisierung)
K8	Kultur verkörpert im menschlichen Organismus, z. B. Organreaktion auf Ernährung	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse und Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität	Extrem selektiv überliefert
K9	Kultur verkörpert im <i>eigenen</i> Organismus: z. B. individueller Stress	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse und Viabilität,	Eingeschränkt durch Generationalität, kaum weitergegeben	Tw. introspektiv erfahrbar, tw. beobachtbar
K10	Kultur manifestiert in künstlichen Materialien im oder am eigenen Organismus: Bsp. Tätowierung, Skarifizierung, Herzschrittmacher	Eingeschränkt durch Basisbedürfnisse, durch Viabilität	Eingeschränkt durch Generationalität, erweitert durch technische Innovationen	Tw. nur in historisch gegenwartsnahen Phasen
K11	Kultur manifestiert in Assemblagen, z. B. an Stränden oder in Müllhalden	Je Materialitäts-Assemblage unterschiedlich eingeschränkt	Unterschiedlich eingeschränkt nach Lebensdauer, Zyklen	Zuordnung zum Entstehungsort der Einzelteile ggf. schwierig

K12	Kultur manifestiert und verkörpert in Landschaften: z. B. anthropogen veränderte Biome (Anthrome)	Angesichts der Größe stark eingeschränkt, verschieden je nach ökosystemischer Dynamik	Eingeschränkt durch Generationalität und geophysikalische Umstände	Tendenziell dauerhaft, bis hin zu Anthromen

Die Mechanismen kultureller Weitergabe sind bei Primaten erheblich vielfältiger als bei anderen Lebewesen. Zur genetischen Vererbung kommt nicht-genetisches Erbe durch Eltern, Verwandte, Nichtverwandte und Peers. Beim Menschen kommt aber außer der zentralen Weitergabe kultureller Inhalte durch sprachliche Kommunikation noch die Weitergabe durch außerkörperliche Kultur in Form von Gegenständen und bei manchen Kulturen Schrift und weitere außerkörperliche Informationsträger hinzu. Einige andere Primaten gebrauchen zwar auch Werkzeuge (*tool using*) und stellen sie sogar her (*tool making*), aber diese Gegenstände selbst spielen wegen der fehlenden Fähigkeit zur Instruktion für die Weitergabe zwischen den Generationen nach heutigem Kenntnisstand kaum eine Rolle.

Die jeweilige Materialität beeinflusst auch stark eine wahrscheinlich einzigartige Eigenschaft des Menschen: die Fähigkeit zur Akkumulation von Kultur (*cumulative culture*). Diese Fähigkeit ist zentral für die Erklärung von sozialer Evolution im Sinne von Komplexitätssteigerung und/oder Anpassung (Antweiler 1991; Hodder 2018: 43; Zeder 2018; Haidle und Jaudt 2020). Die Möglichkeit, Innovationen und Lösungen als kulturelle Errungenschaften zu konservieren und auf einen erreichten Stand aufzubauen (*ratchet effect*, Tomasello 2006; vgl. Abb. 3; vgl. Tomasello 2020), unterscheidet sich je nach der Materialitätsform außerkörperlicher Kultur. Um die Transmissionsfähigkeit von *Chaînes opératoires* (Haidle 2012: 108-110) oder Hodders *entanglements* biotischer, sozialer und materialer Dinge (Hodder 2012, 2018, 42, 110-112) und ihren Bezug zu Zielen genau zu verstehen, bräuchten wir eigentlich eine genaue Klassifikation der Möglichkeiten der Wissensakkumulation und der Breite der Handlungsmöglichkeiten für jeden Gegenstandstyp bzw. jede Technologie, etwa Sprache, Schrift, Werkzeuge und Monumente.

Die präzise Unterscheidung der Mechanismen der kulturellen Weitergabe erlaubt es auch, die Einflüsse von Kultur auf die genetische Evolution (*culture-driven genetic evolution*, Henrich 2016: 59-60) genauer zu fassen. Der dauerhafte Gebrauch von Artefakten, etwa Werkzeugen und Waffen, hat anatomische Veränderungen etwa im Rücken oder in den Händen zur Folge, führt zu neuen kortikalen Verbindungen im Gehirn und verändert Fähigkeiten der funktionalen Koordination. Auf der Verhaltensebene erhöht sich die Geschicklichkeit, z. B. die Fertigkeit zum Werfen, während sich die Körperkraft vermindert. Die Verschränkung neurokultureller Forschung mit der Analyse von Gegenständen zeigt die Bedeutung von materieller Kultur für *kulturgetriebene* genetische Evolution. Mithin kann die Geschichte des Menschen grundsätzlich als Koevolution und als Nischenkonstruktion verstanden werden (vgl. Riede 2019 für eine präzise archäologische Anwendung).

Auch innerhalb von einzelnen Kulturgemeinschaften werden *verschiedene* Gegenstände mit *unterschiedlichen* Transmissionsweisen tradiert. Hierzu könnte man die von Jordan (2015) an archäologischen und ethnologischen Beispielen herausgearbeiteten multiplen Traditionen materieller Kultur heranziehen. Die differenzierten Ursachen und differenzierenden Effekte mate-

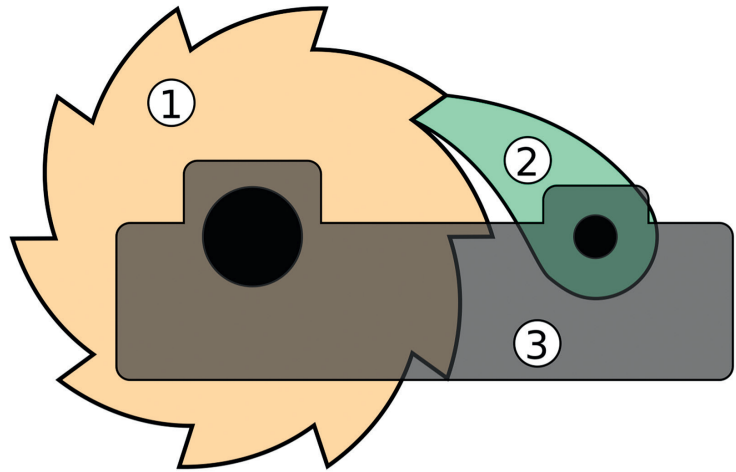


Abb. 3 „Ratsche“, bestehend aus Sperrrad (1), Sperrklinke (2) und Lager (3) als Beispiel des Wagenhebereffekts (*ratchet effect*). (Schorsch 2011, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ratchet_Drawing.svg)



Abb. 4 „Effekte dreifachen kulturellen Erbes in Köln: weitgehend anthropogenes Gebäude, teil-anthropogene „Kulturpflanzen“ und teil-anthropogene Atmosphäre. (Vgl. K4, K7 in Tab. 1, Foto: Christoph Antweiler, 2021)

rieller Kultur betreffen das ganze Kontinuum der Wagenheber-Effekte – im Spektrum zwischen dem tatsächlichen mechanischen Wagenheber und menscheitgeschichtlichen technologischen Innovationen, wie der neolithischen Revolution und etwa dem wissenschaftlichen Fortschritt durch den Aufstieg „on the shoulders of giants“. Die potenzielle intra-kulturelle Vielfalt der Ma-

terialformen und ihrer jeweiligen Transmissionsformen gilt es zu differenzieren. Das gilt auch für die mit jeder neuen Technologie, wie Schrift oder Landwirtschaft verbundenen sozialen und emotionalen Kosten und die Kanalisierungen, die langfristig die kulturellen Optionen einengen (Schlaudt 2022).

Das hier nur skizzierte Konzept des multiplen Erbes und eine präzise Unterscheidung der Mechanismen der kulturellen Weitergabe könnten weiterentwickelt werden, wenn Birgitts ausgewogener Zugang beherzigt wird. Während ein Fokus auf Materialität und Wissen viele Fenster zum Verständnis kulturellen Wandels eröffnet, sollten Emotionen und Affekte nicht vergessen werden. Kulturelle Objekte und individuelle wie soziale Emotionen können in vielfacher Weise verknüpft sein. Sowie ein ausschließlicher thematischer Fokus auf Rationalität und Kognition eine Verengung darstellt, so sollten umgekehrt Emotionen und Affekte nicht „ontologisch“ gegen Wissen und Vernunft ausgespielt werden. Gleiches gilt im Feld der Methodik für kulturanalytische Zugänge und den Kulturvergleich. Die Komplexität eines Phänomens sollte uns nicht zu nebulösen Formulierungen anregen, sondern mit der Schärfung analytischer Begrifflichkeiten beantwortet werden. Ein jedes synthetisches Unterfangen setzt eine vorherige Analyse voraus. Ein jedes interdisziplinäres Vorhaben kann nur Früchte bringen, wenn die jeweilige disziplinäre Basis theoretisch und methodisch gut fundiert ist. Nur eine klare Begrifflichkeit, die emische Konzepte ernst nimmt, zu diesen aber gleichzeitig ein analytisches wissenschaftliches Vokabular entwickelt, eröffnet die Möglichkeit eines produktiven Kulturvergleichs als auch ein echtes interkulturelles Verstehen.

Für mich zeichnen sich Birgitts Arbeiten in Theorie und Methodik durch eben diese Haltungen aus. Ihr gleichermaßen analytischer wie interpretierender Zugang zu Denken, Fühlen und Kultur trifft in ihrem Werk wunderbar mit einer für die Ethnologie zentralen Qualität zusammen, auf die in Beiträgen im zweiten Teil dieses Bandes Bezug genommen wird: ethnographisch sauber fundierte Empirie.

Literatur

- Antweiler, Christoph 1991: On Natural Experiments in Social Evolution: The Case of Oceania. In: Christoph Antweiler und Richard N. Adams (Hg.), *Social Reproduction, Cultural Selection, and the Evolution of Social Evolution*. Leiden: E.J. Brill, 158–171.
- Antweiler, Christoph 2017: Zur Universalität von Emotionen. Befunde und Kritik kulturvergleichender Ansätze. In: Tobias Kienlin und Leonie C. Koch (Hg.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen*. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 125–147.
- Antweiler, Christoph 2021: Transdisziplinarität als ko-produktives Scheitern? Autoethnographische Reflexionen zu einem Projekt in Thailand. *Zeitschrift für Ethnologie* 145 (1): 131–151.
- Antweiler, Christoph 2022a: *Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert*. Darmstadt: WBG (WBG Academic).
- Antweiler, Christoph 2022b: Multiple Praktiken kultureller Transmission. Ein biokultureller Ansatz zu Materialität als Sozialform. In: Tobias L. Kienlin und Richard Bussmann (Hg.), *Sozialität – Materialität – Praxis*. Bonn: Habelt, 407–429.
- Augé, Marc 2019: *Die Zukunft der Erdbewohner. Ein Manifest*. Berlin: Matthes und Seitz (Orig. „L’Avenir des Terriens. Fin de la préhistoire de l’humanité comme société planétaire“, Paris: Albin Michel, 2017).

- Clark, Nigel und Bronislaw Szerszynski 2021: *Planetary Social Thought. The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, Clifford James 1992: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas, und Nils Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 56–82 (Wagenbachs Taschenbuch, 212).
- Hahn, Hans Peter 2014: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer Verlag.
- Haidle, Miriam 2012: *How to Think Tools? A Comparison of Cognitive Aspects in Tool Behaviour of Animals and During Human Evolution*. Habilitationsschrift, Universität Tübingen (Cognitive Aspects in Tool Behaviour 1).
- Haidle, Miriam und Oliver Schlaudt 2019: Where Does Cumulative Culture Begin? A Plea for a Sociologically Informed Perspective. *Biological Theory*. <https://doi.org/10.1007/s13752-020-00351-w>.
- Hansen, Klaus P. 2009: *Kultur, Kollektiv, Nation*. Passau: Stutz.
- Hansen, Klaus P. 2011: *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag.
- Haraway, Donna J. 2016: *Staying With the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Henrich, Joseph 2016: *Secret of Our Success. How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Henrich, Joseph 2020: *The WEIRD People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. New York: Macmillan.
- Hodder, Ian 2012: *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hodder, Ian 2018: *Where Are We Heading? The Evolution of Humans and Things*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Hodder, Ian 2020: The Paradox of the Longterm: Human Evolution and Entanglement. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 26: 389–411.
- Holenstein, Elmar 2004: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann Verlag.
- Hoppe, Katharina 2021: *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. Frankfurt/New York: Campus.
- Hornborg, Alf 2017: Artifacts Have Consequences, Not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History. *European Journal of Social Theory* 20: 95–110.
- Hornborg, Alf 2021: *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordan, Peter David 2015: *Technology as Human Social Tradition: Cultural Transmissions among Hunter-Gatherers*. Oakland, Calif.: University of California.
- Kirchhoff, Thomas; Nicole C. et al. 2020: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klass, Morton 2003: *Mind Over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.
- Laland, Kevin und Lynn Chiu 2020: Evolution's Engineers. *Aeon*.
- Moebius, Stephan, Frithjof Nungesser und Katharina Scherke 2019: *Handbuch Kultursoziologie: Begriffe – Kontexte – Perspektiven – Autor_innen. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*. Wiesbaden: Springer VS.
- Page, Mark 2012: *Wired for Culture. Origins of the Human Social Mind*. New York/London: W. W. Norton und Co.
- Reichhoff, Josef H. 2011: *Der Tanz um das goldene Kalb. Der Ökokolonialismus Europas*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

- Riede, Felix 2019: Niche Construction Theory and Human Biocultural Evolution. In: Anna M. Prentiss (Hg.), *Handbook of Evolutionary Research in Archaeology*. Cham: Springer, 337–358.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls: Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT Verlag.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2020: Research across Cultures and Disciplines: Methodological Challenges in an Interdisciplinary and Comparative Research Project on Emotion Socialization. In: Michael Schnegg und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press, 180–200.
- Rudolph, Wolfgang 1973: Kultur, Psyche, Weltbild. *Ethnologie: Zur Standortbestimmung einer Wissenschaft* 3 (21). Tübingen: Verlag Elly Huth.
- Rudolph, Wolfgang und Peter Tschohl 1977: *Systematische Anthropologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Schlautd, Oliver 2022: *Das Technozän: Eine Einführung in die evolutionäre Technikphilosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Sterelny, Kim 2021: *The Pleistocene Social Contract. Culture and Cooperation in Human Evolution*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Tomasello, Michael 2006: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Orig. „The Cultural Origins of Human Cognition“, Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Tomasello, Michael 2020: *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp (Orig. „Becoming Human. A Theory of Ontogeny“, Cambridge, Mass./London: The Belknap Press of Harvard University Press 2019).
- Trischler, Helmuth und Fabienne Will 2020: Anthropozän. In: Martina Heßler und Kevin Liggieri (Hg.), *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden: Nomos, 236–243.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews und Nils Bubandt 2019: Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. An Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology* 60: 186–197.
- Tylor, Edward 2005. *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*. Stuttgart: Georg Olms (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1873).
- Van Loyen, Ulrich 2019: Nachwort. In: Déborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro (Hg.), *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*. Berlin: Matthes und Seitz, 158–161.
- Vann, Elizabeth F. 2013: Culture. In: James G. Carrier und Deborah B. Gewertz (Hg.), *The Handbook of Socio-cultural Anthropology*. London: Bloomsbury, 30–48.
- Widdau, Christoph Sebastian 2021. *Einführung in die Umweltethik*. Ditzingen: Reclam.
- Zeder, Melinda A. 2018: Why Evolutionary Biology Needs Anthropology: Evaluating Core Assumptions of the Extended Evolutionary Synthesis. *Evolutionary Anthropology: Issues, News and Reviews* 27: 267–284.