

Gregor Dobler

Radcliffe-Brown, Leach, Turner, Dürr: Vier ethnologische Versuche, die Ordnung intakt zu halten

Wissenschaft unterstellt Ordnung. Wer Wissenschaft betreibt, muss Muster im Chaos des Alltäglichen identifizieren, muss in den unüberblickbaren Bewegungen von Teilchen, Märkten oder Menschen Strukturen erkennen. Nur indem sie von der stets sich verändernden Empirie so weit abstrahiert, dass darin typische Regelmäßigkeit sichtbar wird, kann Wissenschaft Sinn produzieren.

Über diesen allgemeinen Zug jeder Wissenschaft hinaus hat die Ethnologie spezifische Gründe, Ordnung zu privilegieren. Sie beschäftigt sich mit dem Sinn gesellschaftlicher Zustände, die sich von unseren eigenen unterscheiden. Dabei musste sie vor allem in ihren frühen Jahren stets gegen die Vermutung anschreiben, die von ihr untersuchten Gesellschaften seien primitiv, wild und unzivilisiert. Wo europäische Beobachter sinnlose Tänze sahen, haben Ethnologen komplexe Ordnungen von Ritualen beschrieben; wo koloniale Eroberer Anarchie vermuteten, identifizierten Ethnologen ein genau austariertes Geflecht von Macht und Gegenmacht; wo imperiale Historiker mangelnde Organisationsfähigkeit unterstellten, verwiesen Ethnologen auf die konstruktive Rolle von weiten Verwandtschaftsketten und das Gefüge von Lineages und Clans. Ethnologen mussten also von Berufs wegen Ordnung stark machen. Die Differenz zu unserer eigenen Gesellschaft verleitete dabei oft dazu, *überall* Sinn zu sehen. Die Prämisse der Fremdheit der untersuchten Gesellschaft erzeugte, wenn man auf Handlungen stieß, die sich nicht in den kulturellen Kontext integrieren ließen, stets den Verdacht, einfach noch nicht gut genug hingesehen zu haben. Die Erfahrung von Differenz schuf den Eindruck von Kohärenz des Anderen; die methodische Maxime, den Handlungen der Anderen Sinn zu unterstellen, führte oft zu einer Kulturalisierung individuellen Handelns.

Ethnologie ist also als Wissenschaft allgemein und als Wissenschaft von anderen gesellschaftlichen Ordnungen auf Kohärenz und Systematisierung angewiesen. Die konkreten Systematisierungen, zu der sie kommt, bleiben jedoch selten unwidersprochen. Vertreterinnen und Vertreter der Wissenschaft haben einander und sich selbst immer wieder dabei ertappt, die Ordnungssuche zu weit zu treiben. Wie angemessen ist unsere Abstraktion den Gegenständen? Identifizieren wir tatsächlich Muster, die in ihnen liegen und ihren Kern verständlich machen, oder ist die Ordnung, die wir sehen, vor allem von unserem Wunsch nach

Regelhaftigkeit bestimmt? Wie gehen wir mit all jenen Fällen um, die sich nicht bruchlos auf Regeln bringen lassen?

Diese Fragen führen immer wieder zu heftigen Debatten und zu einer ständigen innerwissenschaftlichen Kritik. Sie stellen sich erstaunlicherweise in jenen Wissenschaften am deutlichsten, die die Abstraktion am wenigsten weit treiben. Äpfel, Menschen oder Planeten als Massepunkte zu beschreiben, um die Gesetze ihrer Bewegung untersuchen zu können, erzeugt relativ wenig Widerspruch. Doch je ideographischer eine Wissenschaft, je näher sie ihre Abstraktionen also an der Beschreibung konkreter Phänomene orientieren will, desto größer wird der Verdacht, Sinn auch dort herzustellen, wo er nicht zu finden ist. Theodor Lessing warf nicht umsonst gerade den Geschichtswissenschaften vor, »Sinnegebung des Sinnlosen« zu unternehmen. Dabei verstärkt eine unbehagliche Nähe zu unserem eigenen inneren Leben das Unbehagen an zu starker Sinnegebung oft. Wir sind skeptischer gegen Abstraktionen, wenn sie den Anspruch haben, uns selbst zu erklären – weil wir die Zwischentöne wichtiger nehmen und weil es uns schwer fällt, an abstrahierbare Ordnungen zu glauben, denen unsere eigene Handlungsfähigkeit unterworfen ist.

Kurz: Sozialwissenschaften müssen zwar, als Wissenschaft, Ordnungen suchen. Ihre konkreten Ordnungsversuche aber bleiben von vornherein prekär. Das, was sich nicht der Ordnung unterwirft, kann jederzeit wieder zum Vorschein kommen und als Argument gegen den jeweiligen Ordnungsversuch verwendet werden. Deshalb brauchen sozialwissenschaftliche Theorien in höherem Maße als die Theorien anderer Wissenschaften Strategien dafür, dem, was nicht in die Ordnung passt, seine Sprengkraft zu nehmen. Sie können das Andere der Ordnung nicht einfach ignorieren, sondern müssen seine Möglichkeit mitdenken und in die Ordnung integrieren: das Andere muss bereits Teil des Ordnungsversuches sein. Je größer das Bedürfnis nach Ordnung – und, wie gesagt, in der Ethnologie war es von jeher relativ groß – desto stärker wächst auch die Spannung zwischen ihr und ihrem Anderen.

Wie die Ethnologie das tut, und wie schwer es ihr fällt, das Andere der Ordnung gerade nicht in ihre Ordnung zu integrieren, möchte ich im Folgenden an vier klassischen Positionen der Ethnologie zeigen. Dabei muss ich selbst tun, was ich als Charakteristika der beschriebenen Autoren darstelle: das, was sich ordnen lässt, gegenüber dem Anderen der Ordnung privilegieren, und so tun, als ließen sich widerspruchsvolle Positionen bruchlos und pointiert darstellen.

Radcliffe-Brown

Alfred Reginald Radcliffe-Brown war eine der wichtigsten Figuren der Ethnologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Er lehrte Ethnologie in »Cambridge, London, Birmingham, Pretoria, Johannesburg, Kapstadt, Sydney, [Chicago,] Yenching, Sao Paulo, Alexandria and Grahamstown«¹ und übernahm 1937 den ethnologischen Lehrstuhl in Oxford. An all diesen Orten institutionalisierte er Ethnologie als positivistische, nach Gesetzen menschlichen Zusammenlebens suchende Sozialwissenschaft. Gerade sein Positivismus ließ seine Ansätze nach seinem Tod 1955 schnell veraltet und knöchern wirken; sein Schüler Edward Evans-Pritchard übernahm seinen Lehrstuhl in Oxford und erklärte die Ethnologie explizit zur beschreibenden Kulturwissenschaft, deren Aufgabe es nicht sei, Gesetze zu formulieren, sondern kulturelle Konzepte zu übersetzen.² Diese Wende war jedoch weniger radikal, als sie aus manchen Programmschriften erscheint; Evans-Pritchard arbeitete stets sehr analytisch und theorieorientiert, und Radcliffe-Browns Suche nach Ordnung war weniger naiv als Kritiker sie oft darstellten.

Während seiner Studententage hatte Radcliffe-Brown Peter Kropotkin kennen gelernt und war, wie Adam Kuper berichtet, als »Anarchy Brown« bekannt.³ Dabei interessierte er sich zwar für politische Anarchie, aber der bleibende Einfluss Kropotkins auf Radcliffe-Brown lag an einer anderen Stelle. Kropotkin betonte – in expliziter Wendung gegen populäre sozialdarwinistische Theorien des ewigen Konkurrenzkampfs – die Kooperation zwischen Menschen. Nur sie ermögliche Spezialisierung gesellschaftliche Kohärenz und verhindere damit einen ständigen Kampf ums Dasein.

Diese Vorstellung von Gesellschaft als Gefüge von miteinander kooperierenden und ineinandergreifenden Größen, die sich nicht allein als nutzenmaximierende Individuen begreifen ließen, war für Radcliffe-Brown prägend. In der Auseinandersetzung mit Durkheim gewann sie für ihn eine neue Qualität: an die Stelle der individuellen Persönlichkeiten Kropotkins traten nun die Institutionen einer Gesellschaft, die ineinandergreifen und gesellschaftliche Reproduktion ermöglichen. Nur in ihrem Zusammenspiel sichern sie jene gesellschaftliche Kontinuität, die den einzelnen Menschen Orientierung und erfolgreiches Handeln ermöglicht. Radcliffe-Browns wissenschaftliches Interesse galt

1 Edward Evan Evans-Pritchard/Fred Eggan, »Foreword«, in: Alfred Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, London 1952, S. v–vi, hier: S. v.

2 Vgl. Edward Evan Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London 1951.

3 Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, London 1983, S. 39.

von da an der *Struktur* von Gesellschaft, ihren Regelmäßigkeiten über Kontingenzen hinweg. Seine Vision war es, das Zusammenwirken der Institutionen und Normen eines Tages in Form wissenschaftlicher Gesetze beschreiben zu können.

Dabei verschloss er nicht einfach die Augen vor dem, was nicht in die Ordnungsversuche passte. Radcliffe-Brown behauptet an keiner Stelle, dass Menschen sich an Gesetze hielten oder dass ihr konkretes Handeln gesetzmäßig beschreibbare empirische Ordnungen aufweise. Im Gegenteil: Was Menschen tun und denken, ist ungeordnet und kontingent. Gerade deswegen aber darf die Wissenschaft sich nicht darauf beschränken, solch zufälliges Durcheinander zu beschreiben. Der Versuch, auf dieser Ebene Ordnung zu schaffen, wird von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Ordnung findet sich auf eine anderen Ebene: dort, wo Institutionen, Rollen oder Normen ineinandergreifen und in ihrem Austausch einander so verändern, dass dauerhaftes Zusammenspiel möglich wird. *Gesellschaft* überdauert die Individuen und ihr ungeordnetes Handeln. Um diese Dauerhaftigkeit zu erklären, muss die Ethnologie sich auf die Ordnung der Institutionen konzentrieren, nicht auf die Kontingenz des Alltags. Dabei definierte Radcliffe-Brown Institutionen durchaus über Alltagshandeln; er sah sie als »eingeführte Muster sozialen Verhaltens, die sich auf einen Zug des gesellschaftlichen Lebens beziehen«. ⁴ Der Wissenschaft zugängliche Ordnung fand sich für ihn aber nur in den Mustern, niemals – oder zumindest nicht notwendigerweise – im tatsächlichen Verhalten.

Genau deshalb reagierte Radcliffe-Brown gegen Ende seines Lebens auch sehr gereizt auf Versuche, ihn mit Malinowski zusammen einer »funktionalistischen Schule« zuzuordnen. Der Funktionalismus Malinowskischer Prägung versuchte, gesellschaftliche Institutionen aus ihrer Funktion für die Befriedigung individueller Bedürfnisse zu erklären. Dieser Gedanke war für Radcliffe-Brown eine unwissenschaftliche und krude Ableitung gesellschaftlicher Institutionen aus dem Individuum. Wenn sich Ordnung überhaupt erkennen lässt, dann nur dort, wo notwendige Beziehungen Institutionen verbinden und stabilisieren: in der Struktur der Gesellschaft. Gesellschaftliches Leben ist durch diese Struktur bestimmt und wirkt auf sie stabilisierend oder verändernd zurück. In den Blick der Wissenschaft gerät das gesellschaftliche Leben nur insofern, als es Konsequenzen für jene Struktur hat, die das eigentliche Thema wissenschaftlicher Beschreibung bleiben muss.

Aus Kropotkins Idee der gegenseitigen Hilfe ist hier das unwillkürliche Zusammenwirken individueller Handlungen geworden, deren wissenschaftliche Bedeutung allein darin besteht, die Gesellschaft zu

4 Alfred R. Radcliffe-Brown, »Functionalism. A Protest«, in: *American Anthropologist* 51 (2), 1949, S. 320–323, hier: S. 322, übers. v. GD.

reproduzieren und damit den Handlungen einen Rahmen zu geben. Radcliffe-Brown übersieht das Andere der Ordnung nicht. Er behauptet nicht, dass das gesellschaftliche Leben bruchlos in der Struktur der Gesellschaft aufgehe. Sein Versuch, das Andere der Ordnung zu entmachten, ist subtiler: Er erkennt es an, aber schließt es definitorisch aus der Beschreibung und Analyse aus. Wissenschaft identifiziert Ordnung und Gesetze; deshalb kann nur das, was Konsequenzen für die Ordnung hat, auch für die Wissenschaft relevant sein.

Edmund Leach

Edmund Leach war ein Schüler von Malinowski und Radcliffe-Brown; ein guter Teil seiner theoretischen Schriften ist dem Versuch gewidmet, dieses Erbe zu verarbeiten und die theoretischen Positionen seiner Lehrer zu überwinden. Dabei benutzte Leach zunächst die Empirie burmesischer Gesellschaften, später die strukturalistischen Theorien Lévi-Strauss' als Ankerpunkte für seine Kritik und für eine Neubestimmung der Ethnologie als Wissenschaft.

Leach hatte zuerst Elektrotechnik studiert und für eine britische Handelsfirma in China gearbeitet, bevor er sich 1937 an der London School of Economics unter Malinowski für Ethnologie einschrieb und ab 1939 sieben Jahre zuerst als Ethnologe, dann als britischer Geheimdienstoffizier in Birma lebte. Die Erfahrungen dieser Zeit mündeten in seiner Dissertation *Political Systems of Highland Burma*.⁵

Die berühmte Einleitung dieses Buches ist eine Abrechnung mit Radcliffe-Browns Strukturfunktionalismus. Im Zentrum der Kritik steht dabei eben die Tendenz, nur das, was sich bruchlos ordnen lässt, als möglichen Baustein ethnologischer Theoriebildung anzusehen. Später formulierte Leach diese Kritik polemischer und deutlicher, etwa in seiner Vorlesung »Social Anthropology as a natural Science?« von 1976. Leach stellt Radcliffe-Brown hier als »konservativen Empiriker« dar – als jemanden, der »die Tendenz dazu hat, an einem Modell festzuhalten, das er früh aus den ersten Stücken praktischer Evidenz formuliert hat, die er zufällig fand. Danach wird er entweder alle Ausnahmen ignorieren oder mit Hilfe der Statistik nachweisen, dass sie so ungewöhnlich sind, dass man sie vernachlässigen kann.«⁶ Radcliffe-Brown, so Leach weiter, habe in der Empirie allein Zugang zu ihren Gesetzen gesucht,

5 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Tiptree/Essex 1954.

6 Edmund Leach, »Social Anthropology as a natural Science?« in: ders., *The essential Edmund Leach*, Bd. 1, hrsg. v. Stephen Hugh-Jones/James Laidlaw, New Haven 2000, S. 77–96, hier: S. 81, übers. v. G.D.

und sei davon ausgegangen, dass man die Kategorien, die die Gesellschaftswissenschaft finde, in der Gesellschaft selbst als natürliche Größen vorfinden könne. Zwar konstruierten die Menschen in der Gesellschaft auch ihre eigenen Kategorien, aber die Wissenschaft könne sich nicht auf diese verlassen, sondern müsse nach den *wirklichen* Beziehungen suchen. Dieser Gedanke, die Kategorien, die die Wissenschaft verwendet, würden von ihr nur entdeckt, nicht aber geschaffen, ist Leach sichtbar fremd. Er zitiert dagegen Giambattista Vicos Maxime, dass »diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können ihre Prinzipien innerhalb der Modifikation unseres menschlichen Geistes gefunden werden.«⁷

Das ist vielleicht der Kern von Leachs Wissenschaftsauffassung. Dieser Kern führt ihn bald zum Strukturalismus, der die Mitwirkung des Wissenschaftlers an den Kategorien der Wissenschaft betont und die Verwandtschaft beider aus einem gemeinsamen Menschsein ableitet; aber Leach blieb zeitlebens zu sehr der Empirie verhaftet, um ganz zum Strukturalist zu werden.

Wie aber lässt sich mit dem umgehen, was sich nicht als Ordnung beschreiben lässt, wenn man es nicht wie Radcliffe-Brown (und auf ganz andere Weise Lévi-Strauss) als unbedeutendes Rauschen vernachlässigen kann? Leach ging hier den Weg Vicos und hatte damit entscheidenden Einfluss auf die britische Ethnologie seit den 1950er Jahren. Das zeigt sich zum ersten Mal deutlich in der Monographie von 1954. Leach beschreibt schon in der Einleitung »die Kachin« als einen stetig sich wandelnden Komplex von Gesellschaften, deren Grenzen ebenso schwer anzugeben seien wie ihre Eigenschaften. Wer hier als Ethnologe nach Ordnung suche, müsse sich darüber klar sein, dass die Ordnung von ihm gemacht sei, nicht in der Gesellschaft selbst liege. »Die Strukturen, welche der Anthropologe beschreibt, sind Modelle, die lediglich in seinem Kopf existieren, als logische Konstruktionen.«⁸ Gesellschaftstheorie – auch hier gedacht als Beschreibung der Beziehungen zwischen Institutionen und Individuen, die Stabilität ermöglichen – sei notwendigerweise statisch und funktional; sie müsse das Zusammenwirken aller Teile zu einem bestimmten Zeitpunkt beschreiben. Diese Statik und Funktionalität aber im Gegenstand selbst zu vermuten, sei ein naiver Fehler. Reale Gesellschaften änderten sich ständig. Von diesem Wandel sei auch die fundamentale Sozialstruktur betroffen, nicht allein die empirischen Handlungen von Menschen, denn mit den Handlungen der Menschen verändere sich auch das Gefüge der Institutionen.

7 Ebd.

8 Edmund Leach, »Über politische Systeme im Hochland von Burma«, in: Fritz Kramer/Christian Sigrist (Hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 237–249, hier: S. 239.

Deshalb könne es nicht die Aufgabe der Ethnologie sein, im durkheimischen Sinn eine abgeschlossene Gesellschaft zu analysieren. Vielmehr müsse es der Ethnologie darum gehen, allgemeine Muster zu identifizieren, die in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit wirksam sein könnten.⁹ Genau das ist der Punkt, an dem Leach jene Mittelstellung zwischen der verstehenden Kulturwissenschaft etwa des späten Evans-Pritchard oder des mittleren Clifford Geertz und dem Strukturfunktionalismus Radcliffe-Browns einnimmt, die ihm den Strukturalismus Lévi-Strauss' attraktiv und gefährlich gleichermaßen erscheinen ließ: »allgemeine Muster« sucht Leach nicht auf der Ebene der individuellen Erlebens oder der Kultur. Die Kultur ist nichts als »das Gewand«, »in dem ein und das selbe Element der sozialen Struktur«¹⁰ an verschiedenen Orten erscheint (ein Satz, der durchaus auch von Radcliffe-Brown stammen könnte). Deshalb sind es auch nicht die kulturellen Sinngewandungen, die die Ethnologie eigentlich interessieren sollen. Ihr Interesse richtet sich auf die fundamentale Struktur menschlichen Handelns. Dazu gehört für Leach etwa der in allen Gesellschaften auf unterschiedliche Art wirksame Gegensatz zwischen Hierarchie und Egalität, oder jener zwischen Allianz und Deszendenz.

Wie verändert sich dadurch der Blick auf *das Andere der Ordnung*? Die kurze Antwort ist: erstaunlich wenig. So sehr sich die Ethnographie Leachs von jener Radcliffe-Browns unterscheidet, und so sehr Leach darauf beharrt, sich vom kruden Empirizismus Browns zu unterscheiden – so sehr gleichen sie sich letztlich in der Art, wie sie Dinge wahrnehmen, die nicht in ihre Ordnung passen. In beider Wissenschaft kommt es letztlich allein auf die Struktur an. Ob man diese Struktur wie Leach als Modell ansieht, das im Kopf des Wissenschaftlers entsteht und der Gesellschaft nur deswegen angemessen ist, weil sie von Menschen gemacht wurde, die sich vom Wissenschaftler nicht grundlegend unterscheiden; oder ob man die Struktur wie Radcliffe-Brown als Widerspiegelung realer Ordnung ansieht, deren Notwendigkeit sich aus den Gesetzmäßigkeiten der sozialen Welt ergibt: was nicht in die Ordnung passt, berührt sie auch nicht. Es lässt sich vernachlässigen, ohne am Wesentlichen etwas zu ändern.

Der späte Leach hat das Dilemma, das aus dieser Position für die Begründung wissenschaftlichen Wahrheitsanspruches folgt, klar gesehen und im Nachhinein versucht, jede Verantwortung für die Entsprechung mit der Realität abzugeben. »Die Daten, die aus der Feldforschung kommen, sind subjektiv, nicht objektiv; [...] eine Art harmonischer Projek-

9 Siehe auch Edmund Leach, »Glimpses of the unmentionable in the history of British Social Anthropology«, in: *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, S. 1–23, hier: S. 19ff.

10 Leach, »Über politische Systeme«, S. 247.

tion der eigenen Persönlichkeit des Beobachters. [...] Ethnographien sind aus sich selbst heraus interessant, nicht, weil sie uns etwas über die äußere Welt verraten.«¹¹ Wie viele konstruktivistische Positionen wurde auch diese von ihrem Autor eher in der Theorie vertreten als in der Praxis, in der er sich stets mit großer Leidenschaft auf ethnographische Fakten berufen hat. Auch die Erkenntnis der Kontingenz jedes Ordnungsmodells schützt nicht davor, seine größere Angemessenheit an die Realität zu behaupten. So kommt auch Leach letztlich nicht umhin, im Interesse der Ordnungsfähigkeit aus der Ordnung auszugrenzen, was nicht in sie passt.

Victor Turner

In »Political Systems of Highland Burma« verwendet Leach einen großen Teil der Analyse darauf, zu zeigen, dass der Verschränkung von hierarchischer und egalitärer Ordnung in Burma Spannungen inhärent sind, die immer wieder zu gesellschaftlichen Abspaltungen führen. Die abgespaltenen Gruppen scheiden dabei aber nicht aus dem Gesamtkontext aus, sondern bleiben Teil des größeren gesellschaftlichen Zusammenhangs und reproduzieren den Zwiespalt zwischen Hierarchie und Egalität.

Damit weist Leachs Buch erstaunliche Parallelen zu einem anderen, ein Jahr später als Dissertation verteidigten Klassiker der Ethnologie auf: zu Victor Turners *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*.¹² Auch der 1920 geborene Turner war von Radcliffe-Brown beeinflusst, sowohl direkt als auch über den Umweg seines eigenen Lehrers Max Gluckman. Wie Gluckman übernahm er wichtige Aspekte von Browns Wissenschaftsbild, versuchte aber, reale gesellschaftliche Prozesse, vor allem gesellschaftliche Konflikte, stärker in die Analyse zu integrieren. Während Konflikte bei Radcliffe-Brown im Wesentlichen Oberflächenphänomene bleiben, arbeiteten Gluckman und Turner im gesellschaftlichen Kontext des südlichen Afrika zu Beginn der Apartheid-Ära. Wenn sich hier überhaupt von gesellschaftlicher Integration sprechen ließ, so nur, wenn man fundamentale Konflikte als funktionalen Teil der Gesellschaft beschreiben konnte. Das ist der Hintergrund – und gleichzeitig die Hauptthese – von Turners Dissertation. Schon im Titel wird das deutlich. »Spaltung und Kontinuität in einer afrikanischen Gesellschaft« lässt sich nur untersuchen, wenn die Kontinuität der Gesellschaft als ganzer durch die Spaltung nicht in Frage steht.

11 Edmund Leach, »Glimpses of the unmentionable«, S. 21.

12 Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester 1957.

Anstatt Struktur und Konflikt als zwei Pole gegenüberzustellen, sah Turner, dass die soziale Organisation der Ndembu Konflikte nachgerade hervorbrachte und förderte. Ein großer Teil der gesellschaftlichen Reproduktion geschieht nach Turner gerade in der Darstellung und Verarbeitung solcher Konflikte. Sie sind ›soziale Dramen‹, in denen Werte, Normen und Allianzen allen Beteiligten vor Augen gestellt und damit als Ganze bestätigt werden. Das bedeutet nicht, dass die einzelnen Konflikte sich immer konsensuell lösen ließen. Am Ende eines Konfliktes stehe entweder der Bruch oder die Reintegration. Aber auch der Bruch – der durchaus mit dem physischen Exodus eines Teils der Dorfgemeinschaft einhergehen kann – ist für Turner letztlich eine Bestätigung der Ordnung. Die Ordnungsstruktur weist eine Sollbruchstelle auf, die es ermöglicht, auch die Lösung fundamentaler Konflikte als *innerhalb* der Struktur stattfindend zu erleben.

Diese Denkfigur ist für Turner entscheidend. Wie Radcliffe-Brown und Leach fragt er danach, wie Ordnung möglich ist. Während Radcliffe-Brown dabei Nicht-Ordnung für irrelevant erklärt hat, integriert Turner Nicht-Ordnung als ihr Anderes in die Ordnung. Gerade an den Brüchen erweist sich die integrierende Kraft von Gesellschaft.

Damit wird schon in seiner Dissertation sichtbar, was später im Zentrum von Turners Ritualtheorie stehen sollte: das Verhältnis von Struktur und Antistruktur. In Übergangsritualen, so seine bekannte These, wird während der Phase der Segregation die Struktur der Gesellschaft durch Antistruktur ersetzt.¹³ Die so geschaffene Liminalität steht aber nicht grundlegend gegen die Ordnung der Gesellschaft; sie ist ihr notwendiges Komplement und ermöglicht damit ihren Fortbestand. Einerseits ermöglicht sie, den Stress auszuhalten, der darin liegt, einer Ordnung unterworfen zu sein; andererseits findet die Gesellschaft hier das Reservoir an Kreativität und Veränderungsfähigkeit, das es ihr ermöglicht, die Ordnung nicht erstarren zu lassen.

Je älter Turner wurde, desto stärker gewann der Aspekt kreativer Veränderung für ihn an Gewicht, und desto weiter trat Radcliffe-Browns funktional integrierte Gesellschaftsstruktur in den Hintergrund. Doch auch beim späten Turner gewinnen die ›liminoiden‹ Phänomene des Theaters oder alternativkultureller Festivals ihre Bedeutung noch aus ihrer Bezogenheit auf die Ordnung, die sie zwar als kontingent erlebbar machen, dadurch aber praktisch stabilisieren. Auch Victor Turner erklärt das Andere der Ordnung letztlich durch sein Verhältnis zu und seine Funktion für die Ordnung selbst.

13 Vgl. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969.

Hans Peter Dürr

Hans Peter Dürr kommt aus einer Generation von Ethnologen, die nach 1968 gegen die empiristische und theoretisch wenig innovative deutsche Nachkriegsethnologie aufbegehren. Wie andere der Rebellen hatte auch Dürr bei Wilhelm Emil Mühlmann in Heidelberg studiert, der seinerseits das sozialwissenschaftliche und zur britischen Sozialanthropologie anschlussfähige Erbe Richard Thurnwalds weitergetragen hatte. Anders als etwa Fritz Kramer, Christian Sigrist und Georg Elwert, die dieses Erbe benutzten, um die Ethnologie als theoretisch interessierte empirische Sozialwissenschaft neu zu begründen, suchte Dürr seine Bezugspunkte in Erkenntnistheorie, Philosophie und in jenem Schnittfeld von Ethnologie und Esoterik, das zumindest im Nachhinein als zeittypisch erkennbar ist. Wittgenstein, Feyerabend und Castaneda interessierten ihn gleichermaßen; in allen sah er Möglichkeiten, aus dem auszuberechnen, was er als Systemversessenheit und trockene Theoretisierung der Ethnologie ansah.

Die sozialwissenschaftliche wie die erkenntnistheoretische Variante des Aufbruchs weisen starke Parallelen auf – Vertreter beider veröffentlichten in den gleichen Verlagen, arbeiten teilweise an den gleichen Zeitschriften mit und hatten die gleichen Probleme, Stellen an ethnologischen Universitätsinstituten zu bekommen. Sie scheinen in völlig unterschiedliche Richtungen zu zielen; während Kramer und Sigrist in der Theoretisierung gesellschaftliche Relevanz suchen, sucht Hans-Peter Dürr darin Lebenssinn. Doch hinter beiden Bewegungen stand die Unzufriedenheit mit dem Verzicht der deutschen Ethnologie auf Ordnungsversuche, die sie hätten als relevant anerkennen können. Während die Rezeption der britischen Sozialanthropologie dabei durchaus im Einklang mit Mühlmanns Wissenschaftsauffassung steht, entfernt sich Dürr von einer Wissenschaft, die den Anspruch hat, die empirische Ordnung der Welt zu analysieren. Dabei werden Begriffe wie ›Ordnung‹, ›Struktur‹ und ›System‹ zum Gegenbild dessen, was für Dürr den Kern der Ethnologie auszumachen scheint: Erfahrung, vor allem Erfahrung der Andersheit.

Um solche Erfahrung, die unsere eigenen Erkenntnisstrukturen in Frage stellt, geht es Hans Peter Dürr in seinen frühen Arbeiten. Entsprechend sollte man erwarten, dass das Andere der Ordnung für ihn eine wichtige Rolle spielt und er es gegenüber der Ordnung privilegiert. Das ist tatsächlich so. Gerade die Erfahrungen, die sich wissenschaftlicher Systematisierung entziehen, stehen für ihn im Mittelpunkt. Was bedeutet es, wenn Hexen fliegen? Können wir diese Erfahrung entschärfen, indem wir behaupten, das könne nicht sein – und mit welcher erkenntnistheoretischen Berechtigung behaupten wir das? Immer wieder zieht Dürr Beispiele fundamental anderer Erfahrungen heran, seien sie

aus Zen-Gleichnissen, aus Castanedas Erfindungen, aus Drogenexperimenten oder aus klassischen Ethnographien. Sie werden ihm zum Beleg dafür, dass wissenschaftliche Ordnung zu eng ist.

Doch dabei geschieht – und das lässt sich vielleicht vierzig Jahre später leichter erkennen – etwas Seltsames. Die programmatischen Texte der 1970er Jahre erscheinen vor allem mit sich selbst beschäftigt. Das Andere der Ordnung wird nicht zum Anlass einer neuen, besseren Ordnung, wird nicht zum Thema genauer ethnographischer Beschreibung. Es wird lediglich zu einem Mittel des Zugangs zu den Strukturen der eigenen Erkenntnis. Die Texte wirken deshalb oft recht solipsistisch. Es geht ihnen nicht um die Erfahrung der Hexen, sondern allein um die Konsequenzen der Möglichkeit der Erfahrung von Hexerei. Damit wird das, was sich der Ordnung entzieht, letztlich wieder in ihren Dienst gestellt. Wie für Radcliffe-Brown die Zufälligkeiten menschlichen Lebens nur den Wert hatten, Material für das System zu sein, sind für Dürr die Zufälligkeiten menschlicher Kultur nur Material für den Nachweis, dass Systeme zu nichts führen als zu Knoten im Hirn. Letztlich wird auch bei ihm das Andere der Ordnung der Wissenschaft durch Eingemeindung und Anverwandlung entzogen: ist einmal seine Bedeutung erkannt, lässt es sich in ein Gedankensystem integrieren und verliert so seine grundsätzliche Widerständigkeit.

Die späteren systematischeren Werke Dürrs sind denn auch vor allem damit beschäftigt, aus einer Vielzahl diverser Quellen eine neue Ordnung in unserer Weltsicht zu etablieren. Im fünfbandigen Hauptwerk *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*¹⁴ widerspricht Dürr Norbert Elias' These vom Prozess der Zivilisation. Dass er dabei meiner Meinung nach Elias' Anliegen gründlich missversteht, ist hier nicht der springende Punkt; erstaunlich ist vielmehr, dass aus der Diversität der einer Ordnung widerprechenden sozialen Fakten am Ende eine bruchlose neue Ordnung entsteht. Dürr unterscheidet sich dadurch radikal von Radcliffe-Brown, dass der Referenzpunkt seiner Ordnung unser Denken über die Welt ist, nicht die Welt selbst; aber die Ordnung selbst ist (wo sie nicht, wie in *Traumzeit*,¹⁵ von Paradoxien verdeckt wird) ebenso bruchlos wie die Radcliffe-Browns.

Abschluss

Ich habe, viel zu kurz und in vielem ungerecht ordnend, vier Versuche beschrieben, in der Ethnologie theoretisch zu arbeiten und dabei mit

14 Hans Peter Dürr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1988–2002.

15 Hans Peter Dürr, *Traumzeit*, Frankfurt a. M. 1979.

einzubeziehen, was nicht in die Ordnung passt. Alle vier Autoren wissen darum, dass ihre Analyse von Gesellschaft nie bruchlos die Realität abbilden kann, und versuchen, dem, was nicht in die Ordnung passt, dennoch einen Platz in der Theorie zuzuweisen.

Alfred Radcliffe-Brown erklärt das für irrelevant, was keinen systematischen Stellenwert für die Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung hat. Indem er der Sozialwissenschaft die Aufgabe zuweist, die Größen herauszupräparieren, deren Ineinandergreifen wirklich für die Aufrechterhaltung von Gesellschaft verantwortlich sind, und als Kriterium dafür ihre funktionale Verschränkung heranzieht, kann er alles als unbedeutend ausscheiden, was dieser Ordnung widerspricht. Gerade das Anderssein des Anderen wird zum Beweis dafür, dass es nicht wichtig für die Ordnung ist.

Edmund Leach sieht unsere Ordnung nicht als Widerspiegelung realer Ordnung an, sondern als unsere kulturelle Leistung, und weist der Ethnologie die Aufgabe zu, anstatt geschlossener Gesellschaften den Menschen in Gesellschaft zu untersuchen. Aber auch bei ihm bleibt das Kriterium dafür, welche Fälle man analysieren muss, ihre Relevanz für die Theorie. Auch bei ihm verliert das Andere der Ordnung so die Fähigkeit, wissenschaftliche Ordnung zu stören.

Victor Turner interessiert sich für die Bruchstellen, an denen gesellschaftliche Ordnung außer Kraft gesetzt wird. Er interessiert sich für diese Bruchstellen aber aus der Perspektive des Menschen, der danach in die Ordnung der Gesellschaft zurückkehrt. Aus dieser Perspektive fragt er danach, welche Funktion das Andere der Ordnung für die Ordnung hat, und zeigt, wie sie unentrinnbar aufeinander bezogen bleiben. Die Erfahrung von Ordnung bildet stets schon die Folie, vor der Nichtordnung ihren Sinn erhält. Entsprechend kann das Andere der Ordnung die Ordnung zwar in Grenzen verändern, aber nicht abschaffen und sich ihr nicht entziehen.

Hans Peter Dürr schließlich sucht nach einer Ordnung der Wissenschaft, die andere Erkenntnisweisen mit integrieren kann. Die Bedeutung dessen, was sich einer solchen Ordnung entzieht, liegt aber lediglich in seinem Sich-Entziehen und damit in den Rückwirkungen, die es auf die Ordnung hat.

Es gab in der Geschichte der Ethnologie viele weitere Varianten, mit dem Sinnlosen, dem Anderen, dem Ungeordneten umzugehen. Manche davon sind subtiler und weniger offensichtlich als die hier vorgestellten. Ich denke aber, dass den vier Fällen systematischer Wert zukommt, und dass es kein Zufall ist, dass jede der vier vorgestellten Varianten das Andere der Ordnung in ihre Ordnung zu integrieren versucht. Wer empirisch arbeitet, muss wahrnehmen, dass sich die Welt nicht bruchlos ordnet. Wer Wissenschaft betreibt, muss Ordnung privilegieren. Damit ist empirische Sozialwissenschaft stets vor die Aufgabe gestellt,

eine Ordnung zu finden, die auch das mit einbezieht, was sich in ihr nicht erklären lässt. Jeder Wissenschaftler und jede Wissenschaftlerin bricht diesen Prozess der Auseinandersetzung mit dem Ungeordneten an einem bestimmten Punkt ab. Genau das ist die Aufgabe von Wissenschaft: nicht, immer weiter zu beschreiben, bis der letzte Fall noch als Ausnahme aufgenommen ist, sondern Regeln zu finden, die Strukturen beschreiben und damit wie eine Landkarte in verkleinertem Maßstab Orientierung im schwierigen Gelände der Gesellschaft ermöglichen.

Damit ist jedoch nie alles erklärt. Genau deswegen entzündet sich die Kritik an den jeweiligen wissenschaftlichen Vorgängermodellen typischerweise gerade an ihrer Art, mit dem umzugehen, was ihre Ordnung in Frage stellt. Auch am Ende des Nachdenkens der Nachfolger aber steht dann wieder eine Ordnung, die das jeweils Andere der Ordnung in die Analyse integriert und so den Ordnungsversuch überzeugender macht.

Abstraktion zur Ordnung hin ist der Kern von Wissenschaft und bleibt ihre Stärke. Rechtfertigt diese Stärke die Gewalt, die sie dem antut, was sich nicht bruchlos integrieren lässt? Nur vorläufig lässt sich diese Frage durch den Versuch beantworten, die wissenschaftliche Ordnung so zu verbessern, dass dasjenige eine Stimme darin bekommt, was bisher nicht vorkam. Wer aber weiterhin Wissenschaft betreiben will, wird nicht darauf verzichten können, das Ungeordnete einzuordnen und im Sinnlosen Sinn zu suchen.

