VIELSTIMMIGKEIT, DIFFERENZPOLITIK UND KONFLIKTE ...

Carola Lentz 2017-10-03

Vielleicht liegt es ja an der Zeit meines Studiums in den 1970er Jahren. Ohne eine intensive Grundausbildung in marxistischer Theorie ging gar nichts, und die Soziologie und Politikwissenschaft hatte damals für eine neugierige politisierte Studentin weit Interessanteres anzubieten als die Ethnologie, zumindest an meinen Studienorten. Fächergrenzen waren uninteressant; wir wollten die Gesellschaft verstehen und verändern. Und jedenfalls lernten meine Kommilitonen und ich, immer nach den Widersprüchen und Konflikten zu fragen, die sich in jeder Gesellschaft finden – egal, ob auf der Makro- oder Mikroebene, und egal, ob im Globalen Norden oder in der "Dritten Welt", wie es damals hieß. Vielleicht liegt es auch an meiner spannungsreichen Familiengeschichte, die mich von früh an gelehrt hat, auf Dissonanzen zu achten und unterschiedliche Sichtweisen und Interessen der Beteiligten gegebenenfalls zum eigenen Vorteil zu nutzen, wenn ich einigermaßen durchkommen wollte.

Jedenfalls überwog bei mir in all meinen Feldforschungen seit den 1980er Jahren, ob in indianischen Gemeinden im ecuadorianischen Hochland oder bei den einst segmentären Dagara in Nordghana (den "LoDagaa" von Jack Goody), der Eindruck einer gewissen Vertrautheit, bei aller Unterschiedlichkeit und Fremdheit. Irgendwie schien es in diesen Dörfern und Lokalgesellschaften nicht so grundsätzlich anders zuzugehen als in meiner komplizierten Familie oder in niedersächsischen oder hessischen Kommunen mit ihren immer noch nachwirkenden Spaltungen von Katholischen versus Evangelischen und politischen Fraktionskämpfen im Gemeinderat, in denen sich wirtschaftliche mit verwandtschaftlichen Interessen verbanden. Es gab in meiner Erfahrung auch nicht so eine klare Grenze zwischen "wir" und "die anderen", wie sie in manchen Beiträgen in diesem Blog anzuklingen scheint. Ich wurde als Feldforscherin in Ecuador und Ghana zwar einerseits als Außenseiterin behandelt, andererseits aber auch sehr rasch in hiesigen lokalpolitischen Kämpfen durchaus vergleichbare Auseinandersetzungen hineingezogen; ich wurde dabei nicht selten instrumentalisiert, oft ohne zunächst so recht zu begreifen, wie mir geschah... Und ich habe dann am meisten gelernt über die "fremde" lokale Geschichte und das Zusammenleben in den erforschten Gesellschaften, wenn ich versuchte genauer zu verstehen, wer da eigentlich mit wem, gegen wen, warum, seit wann und auf welche Weise kämpfte, sich verbündete und wieder trennte. Das eine Mal geriet ich sofort in die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Bauern. die von der Patronage des alten Großgrundbesitzers immer noch profitierten, und anderen, die frühzeitig auf Unabhängigkeit gesetzt hatten. Das andere Mal wurde ich in massive Konflikte um Häuptlingsnachfolgen hineingezogen, die mit allen Waffen der Erfindung von Traditionen und der Re-Interpretation kolonialer Eingriffe ausgefochten wurden.

Romantische Vorstellungen, dass ich Gemeinschaften mit einer "fremden" Kultur erforschen würde, die ich ganzheitlich verstehen und respektieren müsste, lagen hier verständlicherweise nicht sehr nahe. Ich hatte es irgendwie immer mit Gesellschaften und Gruppen zu tun, deren Mitglieder selbst intensiv über anzustrebende Lebensentwürfe, durchzusetzende Normen und geeignete Strategien stritten. Auch über Fragen der Mitgliedschaft (wer "gehört" eigentlich dazu) waren diese Gesellschaften uneins. Und einige Mitglieder hatten teilweise sehr selbstbewusst einige koloniale Angebote angenommen und zu ihrem eigenen Vorteil zu nutzen gewusst. Natürlich

wurden und werden dabei auch temporär Bilder von Geschlossenheit errichtet, und einzelne Gruppen positionieren sich als "die X" gegen "euch" Imperialisten im Westen (aber meist eher gegen "die Y" im eigenen Land). Doch solche Demarkationslinien waren und sind nicht von langer Dauer oder nur in bestimmten Kontexten relevant. Für mich bedeutete das auch: Ich fühlte und fühle mich einigen Individuen oder Fraktionen "dort" enger verbunden und konnte sie besser verstehen als manche meiner Mitbürger "hier". Und wenn ich heute über Nationalfeiern oder über die Entstehung von Mittelklassen arbeite, kann ich beobachten, dass die Herausforderungen für einen ghanaischen und einen deutschen Protokollbeamten sehr ähnlich sind, oder ich verstehe vor dem Hintergrund der familiären Konflikte um Bildungsinvestitionen hiesiger Mittelklasse-Eltern die Entscheidungsdilemmata aufstiegsorientierter Nordghanaer besser.

Das alles ist sicherlich nicht sonderlich überraschend oder neu. Viele Blog-Teilnehmer haben sicher ähnliche Erfahrungen, und einige haben auch schon erwähnt, dass die meisten Ethnologen heute keine (scheinbar) geschlossenen indigenen Gemeinschaften, sondern differenzierte, in sich heterogene und vielfältig transnational oder jedenfalls supralokal verflochtene Lebenswelten erforschen. Eine gewisse Nostalgie über die verlorene Welt scheinbar einfacher Gegensätze klingt dennoch in etlichen Beiträgen an. Ebenso wie ein merkwürdiger "Sündenstolz", wenn die indigenen Gesellschaften vor allem als Opfer des europäischen Kolonialismus wahrgenommen werden. Natürlich müssen wir über Machtgefälle nachdenken, in die unser eigenes Tun – als Forscher ebenso wie als politisch positionierte Bürger – eingebunden ist. Doch mir liegt, wie auch Chris Hann, eine komparative Soziologie sehr viel näher als eine romantisierende Ethnologie, die die "Andersartigkeit" fremder "Kulturen" zu verstehen trachtet und à la Graeber als inspirierenden Steinbruch für den Entwurf anti-kapitalistischer Praktiken sieht. Ich denke, wir brauchen komplexe, weltkluge Analysen nicht von Differenzen, sondern von Prozessen des Setzens (und Aussetzens) von einem ganzen Bündel von Differenzierungen (und Ähnlichkeiten). Dass ich "hier" wie "dort" in manchen Hinsichten vergleichbare Herausforderungen und Konfliktdynamiken wahrgenommen habe, macht ja das Erforschen von bzw. Forschen in nicht-europäischer Gesellschaften nicht überflüssig – im Gegenteil. Aber es braucht dafür keine Postulate einer grundsätzlichen, radikalen Andersartigkeit, die durch kulturrelativistische Positionen überwunden werden müsste. "Andersartigkeit" findet sich auch in der eigenen Gesellschaft, und die "Befremdung des Eigenen", die Stefan Hirschauer von Soziologen verlangt, braucht es überall.

Darum hätte ich auch kein grundsätzliches Problem damit, "unser" Fach in einer übergreifenden Kultur- und Gesellschaftswissenschaft aufgehen zu sehen, die solche Analysen leistet. Es ist doch im Gegenteil erfreulich und erfrischend, wenn sich andere Wissenschaftler "unsere" Methoden aneignen (die im Übrigen noch nie so recht das Monopol der Ethnologie waren, wie der von Malinowski konstruierte und in wissenschaftspolitischer Hinsicht erfolgreiche Mythos postulierte). Aber das geht weit über die Thematik des "Kulturrelativismus" hinaus – und verweist darauf, dass "wir" Ethnologen natürlich auch keine geschlossene Gemeinschaft sind, sondern höchstens ein temporärer Verbund, der sich im Protest gegen eine unbefriedigende journalistische Darstellung vereint …

SOZIOLOGISCHE ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM DES FREMDVERSTEHENS

Michael Schetsche

2017-08-01

Anmerkung der Redaktion: Mit diesem Beitrag verabschiedet sich der Blog in die Semesterpause. Wir wünschen einen schönen Sommer und sind Anfang Oktober zurück.

Das Problem des Fremdverstehens interessiert mich in zweierlei Hinsicht. Zum einen beschäftigt mich seit Langem die Frage nach dem deutenden Verstehen der Handlungen eines menschlichen Gegenübers generell. Alfred Schütz (1971, 1974) hatte sich im Anschluss an die Überlegungen von Max Weber (1968, 1980) sehr grundlegend mit diesem handlungstheoretischen Problem beschäftigt. Seine Antwort auf die Frage, wie im täglichen Miteinander die Motive des anderen verstanden und dessen Intentionen in der Interaktion durch eigenes Handeln sozial und subjektiv passend 'beantwortet' werden könnten, lässt sich in fünf Leitsätzen zusammenfassen (Schetsche u.a. 2009: 476–477):

- 1. Der Sinn, den ein Mensch seinem Handeln zuweist (= subjektiv gemeinter Sinn) kann von anderen Menschen deutend verstanden werden.
- 2. Menschen können auch die Motive des Handelns verstehen (= erklärendes Verstehen), solange es sich entweder um rationale Motive handelt oder um irrationale Motive, die dem Beobachter selbst kognitiv-emotional zugänglich sind.
- 3. Da fraglich ist, ob und inwieweit das unterstellte Motiv auch dem subjektiv gemeinten Sinn entspricht, tritt alltagspraktisch an die Stelle des subjektiv gemeinten ein intersubjektiver "objektiver" Sinn, der darauf basiert, dass Menschen den gleichen kollektiven Deutungsschemata folgen.
- 4. Der ,objektive Sinn' basiert auf der Fiktion, dass mein Gegenüber meine Deutungsschemata teilt; Fremdverstehen ist mithin Selbstauslegung des Beobachters.
- 5. Voraussetzung für die unterstellte Kongruenz von Motiven (an Stelle des Anderen würde ich aus eben denselben Motiven handeln) sind eine angenommene strukturelle Gleichheit von Bewusstseinsverläufen und eine Erlebnisnähe zwischen Alter und Ego."

Praktisch bedeutsam sind solche Überlegungen nicht nur für die Analyse interkultureller Missverständnisse, sondern auch intrakulturell, etwa in der Kriminalsoziologie, wo es um den Umgang der Gesellschaft mit normverletzenden Handlungen Einzelner geht. In diesem Feld ist die Frage des intersubjektiven Verstehens so zentral, weil das in Deutschland geltende Schuldstrafrecht bei der Feststellung von Schuld und insbesondere bei der Zumessung der Strafe mehr oder weniger apodiktische Festlegungen des Gerichts hinsichtlich der Motive des Täters (der Täterin) verlangt. Ohne die gerichtliche Feststellung der Tatmotive, so das generelle juristische Konstrukt, ist eine angemessene Bestrafung unmöglich.

Spätestens in den Grenzfällen des menschlichen Handelns erweist sich diese Grundidee des Schuldstrafrechts allerdings eher als Fiktion – wenn auch als eine kulturell notwendige und psychohygienisch wohltuende. Im Rahmen eines DFG-Projekts ("Wille

und Trieb") hatten wir vor vielen Jahren unter anderem die Strafverfahren zur Ahndung eines guten Dutzends so genannter Serienmorde in Deutschland im gesamten 20. Jahrhundert minutiös rekonstruiert. Unsere Analysen zeigten, dass die vom Gericht schließlich festgestellten Motive für jene "Lustmorde" (ein Deutungsmuster, dass die Strafrechtspraxis des gesamten zwanzigsten Jahrhunderts dominierte) wenig mit den ursprünglichen Motiven der Täter zu tun haben, vielmehr prozessorale Konstruktionen mit dem Ziel darstellen, zu einer vermeintlich gerechten Beurteilung der Schuld der Angeklagten zu kommen. Falls die Konstruktionen gelingen, sind sich zum Schluss alle Beteiligten – Juristen, psychiatrische Gutachter, Öffentlichkeit und sogar die Angeklagten selbst – darüber einig, dass sich motivational alles genauso zugetragen haben "muss", wie es vom Gericht schließlich festgestellt wurde. Wenn der wohl bekannteste Kindermörder der Bundesrepublik, Jürgen Bartsch, an die Wand seiner Zelle kritzelt "Ich habe mich gewehrt, aber "Es war stärker'!", sagt dies wenig über die ursprünglichen Tatmotive des Explorierten aus – aber viel über das Deutungsmuster seines tiefenpsychologisch Gutachters. Der im Sinne der Öffentlichkeit wie des Justizsystems gute Serienmörder ist jener, der die Motivzuschreibung von Gutachtern und Juristen anerkennt und zum Schluss seines Verfahrens hinsichtlich seiner damaligen Gründe gesteht: Ja, so muss es gewesen sein! (Siehe Hoffmeister/Schetsche 2005)

Um nicht missverstanden zu werden: Die Kritik am Konzept des deutenden Verstehens (im Sinne von Weber und Schütz) in intrakulturellen Ausnahmesituationen bedeutet nicht, dass eine auf diese Weise fundierte Handlungstheorie empirisch unzutreffend wäre. Ganz im Gegenteil: Im Alltag liefert sie – vermittelt über eine Vielzahl kulturell geltender Deutungsmuster (vgl. Plaß/Schetsche 2001) – als funktionierende intersubjektive Fiktion den sozialen Kitt für Großgesellschaften, die aus Menschen bestehen, die sich sozial fremd sind und es auch in der Interaktion in aller Regel bleiben. Die wechselseitige Unterstellung der Gleichheit von Bewusstseinsverläufen und Motivstrukturen zwischen Alter und Ego ermöglicht im Alltag eine schier unendliche Zahl erfolgreicher Interaktionen zwischen Personen, die konkret nichts weiter über sich wissen müssen, als dass sie Mitglieder der gleichen Kultur sind - eben weil sie bestimmte Grundgewissheiten und die alltagspraktisch relevanten Deutungsmuster teilen. Dieser Zusammenhang macht auch deutlich, warum das Fremdverstehen in der interkulturellen Interaktion häufig so schnell an seine Grenzen stößt: Wenn kulturelle Grundgewissheiten und alltagspraktische Deutungsmuster nicht geteilt werden, kann die Fiktion der Gleichheit der Motivlagen und Bewusstseinsverläufe in der Interaktion schnell zusammenbrechen. Missverständnisse sind die Folge – triviale und schwerwiegende.

Noch komplizierter wird das Problem des Fremdverstehens, wenn wir es in der Interaktion mit Akteuren zu tun haben, die unterschiedlichen Spezies angehören. Dies ist der zweite (und, nachdem ich mich nur noch selten mit kriminalsoziologischen Problemlagen beschäftige, inzwischen auch primäre) Grund für mich, dieser Frage theoretische Aufmerksamkeit zu schenken. Die "Interspezies-Kommunikation", wie sie mich interessiert, basiert nicht auf einem biologischen, sondern auf einem akteurstheoretischen Begriff von 'Spezies', was die Gruppe der hier gemeinten Wesenheiten als Gegenüber des Menschen nachhaltig vergrößert (vgl. Schetsche 2014). Es geht mir in meinen Forschungen nicht nur um die Interaktion des Menschen mit Wild-, Haus- und Nutztieren, sondern auch um jene mit Robotern und netzwerkbasierter KI, mit hypothetischen Akteuren (etwa außerirdischen Intelligenzen, von deren Existenz wir sicher noch nichts wissen, sie aber zumindest prognostizieren können) und sogar um die Begegnung mit Entitäten wie Göttern und Geistern, Engeln und Dämonen, die nach unserem kulturellen Verständnis eher imaginär anzusehen scheinen – nach der Weltsicht einer Vielzahl anderer Kulturen jedoch höchst real und wirkmächtig sind. (Die Ethnologie weiß dies genau, mag nach meinem Eindruck nur nicht immer die analytisch richtigen Konsequenzen ziehen.)

Um die Interaktion zwischen Menschen und solchen nonhumanen Akteuren wissenschaftlich rekonstruieren, die Möglichkeiten und insbesondere die Grenzen des deutenden Verstehens zwischen den "Spezies" (in dem genannte Sinne) ausloten zu können, hatte ich vor etlichen Jahren (Schetsche 2004) die Kategorie des maximal Fremden in die sozialwissenschaftliche Debatte eingeführt. Dieses theoretische Konzept schließt an die in der Fremdheitsforschung übliche Unterscheidung zwischen sozialer und kultureller Fremdheit (siehe exemplarisch Stagl 1997 und Waldenfels 1997) an. erweitert dieses Schema allerdings um einen weiteren Fremdheitsgrad. An anderer Stelle hatte ich diese neue theoretische Kategorie – zusammen mit einer Kollegin und zwei Kollegen – etwas systematischer bestimmt (Schetsche u.a. 2009). Danach gehört zur Kategorie des maximal Fremden jedes Gegenüber, das gemäß der Situationsdefinition der beteiligten menschlichen Akteure nichtmenschlich ist, aber trotzdem in seinem Subjektstatus akzeptiert und als Kommunikations- bzw. Interaktionspartner adressiert wird. Dabei kann das realisierte (oder auch nur das hypothetische) Ausmaß der tatsächlichen Interaktion extrem schwanken und die weiteren (empirisch oder theoretisch fassbaren) Qualitäten des Gegenübers können zunächst oder auch dauerhaft mehr oder weniger ungewiss bleiben.

Es handelt sich beim "maximal Fremden" um eine relationale Kategorie, die das Verhältnis zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren in sozialen Situationen beschreibt. Mit dieser Kategorie ist der äußerste Bereich dessen markiert, was in als sozial definierten Situationen als kommunikatives Gegenüber und Interaktionspartner lebensweltlich denkbar und handlungspraktisch realisierbar ist (jenseits davon lauert nach Waldenfels das "schlechthin Fremde", das – zumindest von den Kultur- und Sozialwissenschaften – schlicht nicht untersucht werden kann.) Ein Zusammentreffen unter Beteiligung eines oder mehrerer solcher maximal Fremden stellt eine kommunikative Grenzsituation dar, in der ein Großteil jener Gewissheiten entfällt, die wir bei allen Interaktionen unter Menschen fraglos zugrunde legen (können). Die folgende – lediglich exemplarische – Liste solcher, anthropologisch mit gutem Recht, unterstellbaren Gewissheiten markieren, negativ gewendet, gleichsam die im Einzelfall überprüfbaren Problemlinien in der Interaktion mit jenem maximal Fremden:

- 1. die biologische Herkunft und Leiblichkeit mit einem entsprechend umweltangepassten Wahrnehmungsapparat;
- 2. die wechselseitige Kompatibilität von Sinnes- und Kommunikationskanälen sowie der kognitiven Umweltrepräsentation;
- 3. eine kommensurable Fähigkeit zur Gestaltwahrnehmung in räumlicher Hinsicht sowie ein ähnliches zeitliches Auflösungsvermögen des Wahrnehmungsapparates;
- 4. die Existenz lebensnotwendiger körperlicher Bedürfnisse (Essen, Trinken, Schlafen usw.) und einer entsprechend angepassten Körpersensorik;
- 5. die Tatsache von Natalität und Mortalität sowie das Wissen darum;
- 6. eine 'soziale Natur', also die Abhängigkeit von anderen Wesen der gleichen Art sowie die mit ihr notwendig einhergehende grundsätzliche Kommunikationsfähigkeit und Kommunikationsbereitschaft;
- 7. die Weltoffenheit aufgrund der starker Entbundenheit von biologischen oder vorgegebenen "Denk- und Handlungsprogrammen";

8. die prinzipielle Fähigkeit zur Selbstauslegung und Selbstreflexivität.

Zunächst einmal, und dies macht meine Überlegungen vielleicht auch für das ethnologisch relevante Fremdverstehen unter Angehörigen unterschiedlicher menschlicher Kulturen bedeutsam, markieren solche Faktoren das Grundgerüst zwischenmenschlicher Verständigungsmöglichkeiten, die unabhängig von differierenden sozialen Deutungsmustern und sogar von den Grundgewissheiten der jeweiligen Kulturen sind.

Für mich selbst sind diese Überlegungen aktuell in meiner futurologischen Forschung zu den möglichen sozialen Auswirkungen eines realen (explizit im Gegensatz zum fiktionalen der phantastischen Literatur) Erstkontakts der Menschheit mit einer außerirdischen Intelligenz von Bedeutung. Die abgeschätzte Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammentreffens hat aufgrund der Befunde der Astrophysik und Astrobiologie der letzten zwanzig Jahre deutlich zugenommen. Der Bestimmung dieser Wahrscheinlichkeit, der irdischen Folgen eines solchen Kontakts und insbesondere auch seiner prognostizierbaren existenziellen Risiken gehen wir seit Kurzem im Forschungsnetzwerk Extraterrestrische Intelligenz nach, in dem fast ein Dutzend ganz unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen (von der Astrophysik bis hin zur Soziologie) vertreten sind.

Literatur

Hoffmeister, Maren; Schetsche, Michael (2005): Mörderische Motive. Kriminalpsychologische Sinnsuche und die soziologischen Grenzen des Verstehens. In: Kriminologisches Journal 37, S. 268–284.

Plaß, Christine; Schetsche, Michael (2001): Grundzüge einer wissenssoziologischen Theorie sozialer Deutungsmuster. In: sozialer sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung, Heft 3/2001, S. 511–536.

Schetsche, Michael (2004): Der maximal Fremde – eine Hinführung. In: M. Schetsche (Hg.): Der maximal Fremde. Würzburg: Ergon, S. 13–21. Schetsche, Michael (Hrsg.) (2014): Interspezies-Kommunikation. Voraussetzungen und Grenzen. Berlin: Logos.

Schetsche, Michael; Gründer, René; Mayer, Gerhard; Schmied-Knittel, Ina (2009): Der maximal Fremde. Überlegungen zu einer transhumanen Handlungstheorie. In: Berliner Journal für Soziologie 19 (3), S. 469–491.

Schütz, Alfred (1971): Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen: In: A.

Brodersen (Hg.): Gesammelte Aufsätze, Band 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff, S. 77–110.

Schütz, Alfred (1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stagl, Justin (1997): Grade der Fremdheit. In: H. Münkler (Hg.): Furcht und Faszination – Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag, S. 85–114.

Waldenfels, Bernhard (1997): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weber, Max (1968): Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. In: J. Winckelmann (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, dritte, erweiterte und verbesserte Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 427–474.

Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, fünfte revidierte Auflage, Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.

VIER STATT ZWEI: (RELATIVISMUS UND UNIVERSALISM)2

Mario Schmidt 2017-07-25

Sowohl der in der Süddeutschen Zeitung erschiene Beitrag als auch einige der im Blog versammelten interventions scheinen von der problematischen Annahme auszugehen, dass Relativismus und Universalismus ein sich gegenseitig logisch ausschließendes Paar konstituieren. Mit anderen Worten: entweder man ist Relativist oder man ist Universalist. Das Hauptproblem dieser Annahme ist die Verkennung der Tatsache, dass jede Aussage auf zwei Arten als universalistisch oder relativistisch verstanden werden kann: einerseits mit Bezug auf die in der Aussage enthaltene Proposition, anderseits mit Bezug auf die Gültigkeit der Aussage selbst. Dies führt dazu, dass die Debatte eigentlich entlang vier möglicher Alternativen geführt werden müsste.

Um die Konfusion aufzuklären, nehmen wir als Beispiel eine häufig als kulturrelativistisch verstandene Proposition: "Jede soziale Praxis muss abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden." Hier haben wir eine relativistische Aussage (Praxis ist relativ zu, d.h. abhängig von, Kultur), die universelle Gültigkeit beansprucht (universeller Relativismus). Die Proposition, die zumeist mit dieser Aussage kontrastiert wird, ist die Folgende: "Es gibt keine soziale Praxis, die abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss." Oder noch einmal ins Positive gewendet: "Jede soziale Praxis muss unabhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden." Hierbei handelt es sich jedoch nicht um die logische Negation des universellen Relativismus, d.h. es handelt sich nicht um einen relativen Universalismus, sondern um einen universellen Universalismus. Ein Beispiel für einen derartigen universellen Universalismus wäre der Versuch, jede Handlung entlang universell gültiger Kosten-Nutzen Rechnungen zu analysieren.

Die logische Negation des universellen Relativismus ist jedoch die folgende Aussage: "Es gibt mindestens eine soziale Praxis, die unabhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss" (relativer Universalismus). Hiervon ausgehend lässt sich dann auch die vierte logische Möglichkeit bilden: "Es gibt mindestens eine soziale Praxis, die abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss" (relativer Relativismus). Es gibt also die folgenden vier Möglichkeiten:

- 1. Universeller Relativismus: "Jede soziale Praxis muss abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden."
- 2. Universeller Universalismus: "Jede soziale Praxis muss unabhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden."
- 3. Relativer Universalismus: "Es gibt mindestens eine soziale Praxis, die unabhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss."
- 4. Relativer Relativismus: "Es gibt mindestens eine soziale Praxis, die abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss."

Mit Hilfe dieser Aufteilung wurde mir zunächst klar, warum ich als Außenstehender

häufig das Gefühl hatte, in diesem Blog einer Scheindebatte zu folgen. Dies liegt schlicht darin begründet, dass der relative Universalismus und der relative Relativismus zueinander nicht in einem grundsätzlichen Konflikt stehen, d.h. man kann – zeitgleich und ohne sich in logische Widersprüche zu verwickeln – sowohl relativer Universalist wie auch relativer Relativist sein. So ließe sich die Position von Christian Weber wohlwollend als die eines relativen Universalisten lesen ("Es gibt mindestens eine soziale Praxis [Genitalverstümmelung], die unabhängig von kulturell spezifischer Werten und Vorstellungen verstanden werden muss."). Die Position von Cora Bender hingegen als die einer relativen Relativistin ("Es gibt mindestens eine soziale Praxis [Maskentänze und Geschenkfeste der Kwakiutl], die abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss.")

Hieraus folgt, dass es zwei mögliche Debatten gibt, die vor dem Hintergrund der Frage nach dem Kulturrelativismus geführt werden können. Zunächst die in diesem Blog primär geführte Debatte nach der Frage, welche Praktiken in Abhängigkeit von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden müssen und welche nicht. Dann jedoch auch die eine Abstraktionsebene höher angesiedelte Debatte, die zwischen den folgenden vier Positionen geführt werden müsste:

- 1. Universeller Relativismus \(\) Universeller Universalismus: "Jede soziale Praxis muss abhängig von und unabhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden."
- 2. (Radikaler) Universeller Relativismus: "Jede soziale Praxis kann allein und ausschließlich vor dem Hintergrund von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden."
- 3. (Radikaler) Universeller Universalismus: "Jede soziale Praxis kann allein und ausschließlich mit Bezug auf universell gültige Prinzipien verstanden werden."
- 4. Relativer Universalismus \times Relativer Relativismus: "Es gibt mindestens eine soziale Praxis, die mit Bezug auf universell gültige Prinzipien, und mindestens eine soziale Praxis, die abhängig von kulturell spezifischen Werten und Vorstellungen verstanden werden muss."

Die Auflistung der ersten Möglichkeit mag zunächst überraschen. Zu Unrecht, da es wie beispielsweise Claude Lévi-Strauss strukturalistisches Projekt zeigt – keinen logischen Widerspruch zwischen universellem Relativismus und universellem Universalismus gibt: Es ist denkbar, dass jede Handlung sowohl abhängig von kulturell spezifischen Werten als auch unabhängig von kulturell spezifischen Werten erklärt werden muss (so könnte die Struktur jeder Handlung universell gültigen Prinzipien, der Inhalt hingegen kulturspezifischen Prinzipien unterliegen). Reflektiert man intensiv über die Unterschiede zwischen diesen vier Alternativen, wird einem außerdem schmerzhaft bewusst, dass es in der Ethnologie bislang kaum befriedigende Varianten des radikalen universellen Relativismus gibt. Dies liegt darin begründet, dass Varianten des Kulturrelativismus zumeist eine soziale Praxis aus ihrer Allaussage herausnehmen und somit zu Formen des relativen Universalismus werden. Gemeint ist hierbei natürlich die soziale Praxis des Kulturrelativismus selbst. Vor diesem Hintergrund könnte Christian Webers Artikel auch als ganz anders gelagerte Provokation gelesen werden: nämlich als Aufforderung, eine befriedigende Antwort auf die folgende Frage zu finden: Wie könnte ein Kulturrelativismus aussehen, der zu sich selbst ein relatives Verhältnis hat?

ETHNOLOGIE ALS BERUF

Heike Delitz 2017-07-18

Zunächst möchte man in diese (nicht neue, wiederkehrende) Diskussion um die Verklärung oder aber Verurteilung der Praxen und Subjektverständnisse anderer Kollektive einwerfen: nicht die Ethnologie als Disziplin, sondern kultur-, also modernitätskritische Intellektuelle des 18., 19. und des 20. - und vielleicht auch des 21. - Jahrhunderts haben 'die Anderen' verklärt: Philosophen, Literaten, Künstler, gegenwärtig ebenso Survival-Trainer, oder Hebammen; und EthnologInnen - nicht indes als WissenschaftlerInnen, sondern als politisch oder kulturkritisch Engagierte. Es ist fast zu banal: Der Ethnologie als Wissenschaft geht es mitnichten darum, jeden 'noch so absonderlichen' Brauch zu verklären - und ebenso wenig kann es ihr darum gehen, ihn normativ zu bewerten, aus dem Blick der Menschenrechte zu verurteilen. Man kann auch hier Max Webers Vortrag zu 'Wissenschaft als Beruf' in Anschlag bringen - in einem Vortrag zu Ethnologie als Beruf ginge es nach wie vor darum, Analyse und Kritik auseinanderzuhalten. Ethische Positionierungen gehören in das politische oder intellektuelle Leben, oder zum Beruf der Philosophie.

Die Ethnologie hingegen ist - ebenso wie die Soziologie - keine normative Wissenschaft. Ihre Fragen sind andere: Wozu dient eine soziale Institution, welcher sozialen Logik gehorcht sie, im Vergleich zu dem, was dem Ethnologen vertraut ist? Tatsächlich teilen Ethnologie und Soziologie sowie Archäologie dieselben Leitfragen; dieselben theoretischen, und z.T. auch dieselben methodischen Zugänge. Daher lassen sich alle drei Disziplinen unter dem Begriff der Anthropologie zusammenfassen - auch wenn sie sich auf je andere 'soziale Tatsachen' spezialisiert haben. Die geteilten Leitfragen sind zwei - eine theoretische und eine empirische: 1) Was ist eigentlich eine 'Gesellschaft' oder 'Kultur' überhaupt, wie wird das Soziale oder 'Gesellschaft' je konstituiert und wie transformiert, welche Entitäten sind dabei sozial aktiv, gelten als socii? Und 2) mit welcher Gesellschaft hat man es je zu tun, was sind Differenzen und Gemeinsamkeiten des kollektiven Lebens, verglichen mit denen, in denen der Ethnologe, die Ethnologin ausgebildet wurde; und wie sind diese Gesellschaften oder Praxen zu dem geworden was sie sind? In beiden Fragen gilt es, gerade nicht involviert zu sein, aus der Distanz zu blicken. Selbst bei derart unhinterfragbaren normativen Standards wie der Menschenrechtsidee handelt es sich bekanntlich um eine kollektive, und kontingente Erfindung, die historisch aufklärbar ist.

Dabei mag der Soziologie die Distanz leichter fallen - die kulturelle Grundlage der 'Beforschten' und 'Forschenden' ist dieselbe, während ethnologische Forschung immer erneut methodologische und ethische Probleme aufwirft, die unter den Begriffen der 'Essentialisierung', 'Nostrifizierung', 'Inkommensurabilität' entsprechend intensiv diskutiert werden - viel intensiver, als es in der Soziologie der Fall ist (in der untergründig oft noch ein Evolutionismus mitschwingt - die Rede von 'vormodernen', 'archaischen' Kollektiven). Gleichwohl lässt sich der Vorwurf der Verklärung wohl nicht ganz entkräften: Auch die EthnologIn nimmt eine moralische Haltung ein, sie kann nämlich kaum umhin, um jene unwiderrufliche Transformation der Kulturen zu trauern, zu der sie selbst beiträgt: Traurige Tropen heißt daher der gesellschaftlich bekannteste Titel von Claude Lévi-Strauss. Umgekehrt ist der Vorwurf, verklärt würden damit - in bestimmten Fällen - 'absonderliche, kranke, abscheuliche' Institutionen, derart ethnozentrisch und positivistisch, normalisierend und pathologisierend, wie man es nach Lévi-Strauss, nach Canguilhem und Foucault nicht für möglich gehalten hätte. Der SZ-Artikel ist in der Tat mehrfach irritierend: weil er der Ethnologie eine unreflektiert, naiv bewertende Praxis

vorwirft - und dies aus einer viel weniger reflektierten, buchstäblich imperialen, eurozentrischen, und evolutionistischen Position.

Der Artikel ist aber auch irritierend, weil er zugleich Recht hat - weil die Spannung zwischen analytischer Distanz und dem eigenen normativem Standpunkt bleibt, weil modernen Subjekten das gesellschaftliche Imaginäre der Menschenrechte als unverrückbar erscheint, als fest begründet - in letzter Instanz können wir uns dieses normativen Standpunkts, der Heiligkeit der individuellen menschlichen Natur, nicht entrücken: schon wegen der Verhaftetheit am eigenen Leben, an der eigenen Individualität oder Existenz nicht. (Wie Hans Joas zu Recht bemerkt, ist dabei keineswegs gesichert, dass 'wir' der Idee der Menschenrechte selbst praktisch stets treu bleiben.)

Kurz: Weder darf die Ethnologie als Beruf ihre analytische Distanz aufgeben. Sie hat weder für noch gegen die Menschenrechtsidee zu optieren - sondern kollektive Existenzweisen zu beschreiben. Dagegen sind Rechtsphilosophie und Recht gefragt, wenn es um die Einschätzung der Menschenrechtsidee, um ethische Fragen ihrer Begründung; um die Beurteilung ihrer Folgen im Blick auf andere Rechtsgüter geht. Je fallweise ist der Konflikt zwischen zwei Rechtsansprüchen zu entscheiden - den individuellen und kollektiven Menschenrechten. Noch kann die Ethnologie sich einer (und sei es impliziten) Bewertung enthalten: als Wissenschaftler, die dazu beitragen, dass die von ihr untersuchten Kollektive andere werden; und als solche, die in einem bestimmten gesellschaftlichen Imaginären stehen, in ihm gründen: dem zentralen gesellschaftlichen Imaginären des Individuums, dem fundierenden Außen moderner Demokratie, ihrem sakralen Grund. Mit anderen Worten, es geht hier um ein Problem, das in definitive, einseitige Lösungen nicht auflösbar ist. Das Problem nennt sich 'Differenz' kollektiver Existenzen, oder von Gesellschaften - die in keinem Fall fix, homogen und unveränderlich sind, oder 'unmöglich'; und die gerade deshalb auf Fixierung drängen, sich notwendig differentiell schließen.

DIE BEDEUTUNG DER ETHNOLOGIE IM ZEITALTER VON BREXIT

Bettina Schmidt 2017-07-11

Ganz ehrlich gesagt ist der Artikel von Christian Weber in der Süddeutschen Zeitung an mir vorbeigegangen. Ich lebe seit 2004 in Großbritannien und habe mit Brexit genug Probleme. Auch ist die Ethnologen-Dresche leider kein Einzelfall. In Brasilien, meinem derzeitigen Forschungsfeld, werden Ethnologen in polemischen Zeitungskampagnen oftmals als naive Verteidiger der Indigenen angegriffen, vor allem wenn sie indigene Landrechte verteidigen. Dabei wird von den Gegnern gerne mit der wachsenden Zahl großstädtischer Obdachloser argumentiert, die das Land bräuchten. Allerdings geht es in der Regel um Land für den industriellen Anbau von Soja oder der Zucht von Rindern, und Obdachlose gehen leer aus. Und auch in Großbritannien, wo Ethnologie sogar in einigen Schulen gelehrt wird, gerät das Fach zunehmend unter Beschuss, wobei der Vorwurf des Kolonialismus eine nützliche Waffe ist. Auf der anderen Seite ist das Interesse an ethnologischen Themen und ethnologischer Methodik größer denn je. Der Begriff der Ethnographie wird zunehmend von Soziologen und anderen Empirikern als Synonym für qualitative Methodik verwendet, ohne allerdings Ethnographie so wie in der Ethnologie zu praktizieren. Was mich bei der Debatte um den Kulturrelativismus aber vor allem stört, ist die Art und Weise, wie auf Franz Boas und sein Werk eingegangen wird. In meinem Beitrag geht es daher um die Bedeutung von Boas im 21. Jahrhundert, im Zeitalter von Brexit.

Wenn er lediglich als Vater des Kulturrelativismus gewürdigt wird, wird ignoriert, dass für Boas die Ethnologie keineswegs stumm angesichts von Menschenrechtsverletzungen war. Er war zwar kein politischer Aktivist, der Barrikaden stürmte. Für ihn war aber die Kulturanthropologie seine Art und Weise des politischen Aktivismus. Zu einer Zeit, in der Frauen in der Wissenschaft in der Regel übersehen oder nur geduldet waren, förderte er Frauen und schickte sie, genau wie seine männlichen Studenten, allein auf Feldforschung, trotz aller Warnungen von Kollegen, dass Frauen dazu nicht in der Lage seien. Zu einer Zeit, in der indigene Kinder in Internate verschickt wurden, um sie gewaltsam zu "integrieren", machte Boas Tonaufnahmen von Liedern und Mythen, die uns indigene Kultur besser verstehen helfen. Und als der Nationalsozialismus ganze Kulturen für lebensunwert erklärte, kämpfte er mit seinen Schriften gegen den Rassismus an. Dabei scheute er sich nicht, unbequem gegen den Strom zu schwimmen: Wegen seiner Forderung nach Gerechtigkeit auch für Deutschland wurde er aus der American Anthropological Association ausgeschlossen, wegen seines Antirassismus von der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (in der Nazizeit – aber hat sie sich je dafür entschuldigt?).

Boas forschte in Nordamerika und engagierte sich für das Recht der indigenen Bevölkerung auf eigene Kulturen. Heute würde er viele indigene Gesprächspartner in den Großstädten seines Landes finden. Dementsprechend wird ethnologische Forschung heutzutage zunehmend in Großstädten oder im eigenen Land ausgeführt. Ich habe beispielsweise in New York City und São Paulo geforscht. Angesichts der enormen gesellschaftlichen Veränderungen, die Deutschland derzeit aufgrund der Öffnung der Grenzen 2015, aber auch da Deutschland seit langem ein Einwanderungsland ist, durchmacht, ist es wichtiger denn je, Ethnologie im eigenen Land zu betreiben. Ethnologen lernen im Studium, Menschen in ihren eigenen Situationen aufmerksam zu beobachten. Dabei werden Spannungen aufgedeckt, nicht nur zwischen ethnischen,

sondern auch intraethnischen Gruppen (beispielsweise zwischen Geschlechtern oder Altersgruppen). Diese Spannungen sind in Deutschland regelrecht greifbar und daher braucht Deutschland Ethnologen heute mehr denn je, um genau diese Spannungen besser zu verstehen. Und auch in Großbritannien, wo sich Ethnologen eher als Sozialwissenschaftler anstatt Geisteswissenschaftler verstehen, wäre es angebracht, sich an Boas zu erinnern, gerade angesichts der Spannungen zwischen den oppositionellen Feldern der Brexit Kampagne, die 2016 das Land spaltete. Wenngleich im Anschluss an das Referendum zahlreiche wissenschaftliche Verbände ihre Verbundenheit zu Europa bekundeten, frag ich mich, ob dabei wirklich die Menschen im Mittelpunkt stehen, die wie ich völlig fassungslos von dem Ergebnis getroffen wurden, oder die Forschungsgelder von der EU. Boas hätte das Referendum zwar nicht beeinflussen können, aber er wäre nicht stumm angesichts der ausländerfeindlichen Übergriffe geblieben.

Aber auch die Ethnologie selbst könnte sich wieder verstärkt ihres Erbes bewusst werden wie ein kurzer Blick auf mein Forschungsfeld zeigt. So forsche ich seit einigen Jahren über Religionserfahrungen wie Geisterbesessenheit und Trance, ein Bereich, von dem viele Ethnologen Abstand nehmen, da sich diese Erfahrungen im individuellen Inneren abspielen. Wenngleich Rituale, in denen Besessenheit stattfindet, im Mittelpunkt ethnologischer Forschung stehen, bleibt es in der Regel bei einem Außenblick auf die theatralische Performance. Boas Forschung über die materielle Kultur der Inuit und den Nordwestküsten-Indianern führte ihn zu der Erkenntnis, dass jede Kultur einzigartig sei. Diese Betonung der individuellen, einzigartigen Aspekte einer Kultur ist für mich die Grundlage der heutigen Ethnologie. Anstelle Begriffe aus unserer Kultur, wie beispielsweise Gott oder Seele (oder auch Besessenheit) auf andere Kulturen zu übertragen, zeigt Boas, wie wichtig es ist, Konzepte in ihrem kulturellen oder religiösen Kontext zu verstehen. In dieser Tradition plädiere ich dafür. Geisterbesessenheit und Trance als deiktische Begriffe zu verstehen und deren lokale Bedeutung zu erkunden (2016). In Boas Werk zeigt sich eine deutliche Kritik an den funktionalistischen Interpretationen von Religion, welche die Sozialanthropologie seiner Zeit dominierte und die heute durch die derzeitige Welle kognitiver Religionsforschung erneut im Aufschwung ist. Bei diesen Deutungen über die möglichen Funktionen von Besessenheit wird übersehen, dass es sich hierbei lediglich um Interpretationen handelte, keineswegs um universelle Modelle (wenngleich kognitive Ethnologen das gerne behaupten).

Vielleicht ließe sich Boas Erbe auch auf ein Feld übertragen, das der klassischen Ethnologie fremd ist. In der ethnologischen Forschung über sogenannte außergewöhnliche Erfahrungen argumentieren bspw. David Young und Jean-Guy Goulet (1994) vehement gegen generelle Wahrheitsansprüche und weisen auf die Grenzen der singulären westlichen Denkweise hin. Wenngleich sie sich nicht in die Tradition von Boas stellen, sehe ich sie dennoch in einer Linie mit ihm. So plädieren sie für die Möglichkeit einer "multi-faceted view of reality" und verweisen zur Illustration auf den Film Rashomon (1950, Regie: Akira Kurosawa). In dem Film wird ein Ereignis (ein Mord) aus der Sicht unterschiedlicher Akteure gezeigt, ohne dem Zuschauer am Ende ein eindeutiges Ergebnis anzubieten, sondern vielmehr ein facettenreiches Verständnis der Realität. Young und Goulets Argumentation hat Ähnlichkeit mit Eduardo Viveiros de Castro und seiner Theorie des Perspektivismus (1998, 1992), denn auch Viveiros de Castro plädiert neben der menschlichen Perspektive auch die Perspektiven anderer Wesen einzubeziehen, sei es nun die Perspektive von Geistern oder Tieren. Dabei erhebt Viveiros de Castro für die unterschiedlichen Perspektiven keinen Wahrheitsanspruch, wie ja auch Rashomon am Ende offen lässt, welche Version des Ereignisses (ob überhaupt) wahr sei. Diese Offenheit geht nun einigen zu weit – oder aber nicht weit genug. So fordern zunehmend Ethnologen, die dem derzeitigen Trend der ontologischen Debatte folgen, Geister ontologisch als real zu akzeptieren und nicht nur als

Repräsentationen zu betrachten. Aber auch das ist ja lediglich eine Interpretation. So habe ich Geisterbesessenheit in unterschiedlichen Traditionen in Brasilien erforscht, die alle jeweils eine andere ontologische Definition der Geister und Götter vertraten. Ich musste nicht nur von meiner eigenen Vorstellung von Realität Abstand nehmen, sondern auch von den Vorstellungen der Interviewten, um allen gerecht zu werden. Wie Kurosawa so anschaulich in Rashomon zeigt, gibt es keine einzige Sicht auf ein Ereignis, vielmehr polyphone Perspektiven.

Aber natürlich können wir als Ethnologen nicht dabei stehen bleiben. So ist die Ethnologie eine Wissenschaft, in der es um Analyse und Interpretation geht und damit auch um kritisches Hinterfragen und Verantwortung. Die Kritik der ontologischen Debatte an der Betrachtung der Geister und so fort als ledigliche Repräsentation ist daher auch nichts neues in der Ethnologie, sondern schließt an die Kritik an der repräsentativen Macht an, welche die Ethnologie im Zuge der feministischen Wende bereits vor Jahrzehnten veränderte. Gerade in der Religionsethnologie sind wir uns überaus bewusst, wie stark unser wissenschaftliches Vokabular durch Machtpositionen geprägt ist und wie vorsichtig wir mit der andauernden Verwendung solcher Kategorien sein müssen. Nicht der Zeitungsartikel, von dem dieser Blog ausging, aber die Besinnung auf Boas zeigt uns das.

Literaturhinweise

Schmidt, Bettina E. 2016, Spirit and Trance in Brazil: Anthropology of Religious Experiences, London.

Viveiros de Castro, Eduardo B. 1992, From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society [Araweté: Os deuses Canibais], Chicago. Viveiros de Castro, Eduardo, 1998, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, in: Journal of the Royal Anthropological Institute. 4(3), 469-488.

Young, David E. und Jean-Guy Goulet 1994, Introduction, in: David E. Young und Jean-Guy Goulet (ed.), Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience. Peterborough, Ontario, 7-13.

AUFKLÄRUNG UND RELATIONISMUS

Jörg Potthast 2017-07-04

Beherrscht die (Sozial- und Kultur-)Anthropologie eine Universalsprache, mit der sie sich überall verständlich machen könnte? Ist sie in der Lage, restlos zur Sprache zu bringen, was den Leuten selbst unaussprechlich bleibt, was Tabus und Schweigegeboten unterliegt oder wovon andere nur vorsprachlich wissen? Hat sie ein exklusives Mandat dazu? Niemand würde diese Fragen mit einem dreifachen "Ja" beantworten und "anthropologisch forschen" mit "Aufklärung betreiben" übersetzen. Kein anderes Fach hat sich so gründlich mit dieser und anderen fragwürdigen Autorisierungen wissenschaftlicher Repräsentation auseinandergesetzt. Kein Fach ist sensibler für ganz unterschiedliche Spielarten dafür, "Wissenschaft" im Namen der "Aufklärung" zu missbrauchen.

Aus Perspektive eines soziologischen Nachbarn, der sich ethnografischer Forschungsansätze bedient, bestätige ich gern: Die Anthropologie weiß, was es heißt, Wahrheitsansprüchen eine Stimme zu geben. Sie kennt sich aus mit den Modalitäten, etwas zur Sprache zu bringen. Wie dieser Blog dokumentiert, hält sie viel auf diese Expertise. Sie zeigt sich empfindlich für eine Kritik, die mit einem bemängelten Einzelfall gleich die ganze Disziplin an den Pranger stellt. Den Vorwurf, sie überziehe ihr Mandat, wenn sie im Namen der Wissenschaft (und der Aufklärung) schlechten Kulturrelativismus betreibt, will sie nicht auf sich sitzen lassen. In Reaktion auf diesen Vorwurf ist ihr nun das passiert, was mir aus alltäglichen Begegnungen her vertraut vorkommt: Wenn ich, nachdem es mir zwischenzeitlich die Sprache verschlagen hatte, das Wort ergreife, um öffentlich eine Sache richtigzustellen, neige ich dazu, sehr lange zu reden. Darum eine vorsichtige Rückfrage: Haben sich die Leute vom Fach, indem sie sich hier im Blog geäußert haben, vornehmlich wechselseitig der Regeln jenes Diskurses vergewissert, der andere zuverlässig ausschließt? Haben Sie darüber die Rederechte auf Leute eingeschränkt, die sich als legitime Vertreterinnen und Vertreter der Disziplin ausweisen können? Ist das der Preis, um im Geschäft der Aufklärung eine privilegierte Position zu reklamieren?

Vielleicht darf ich das Rad wieder ein Stück zurückdrehen: In jene Phase der Befangenheit, die der nun wiedergewonnenen Gewissheit professioneller Autorität vorausging. Wer sich so gut mit den Modalitäten öffentlicher Äußerungen auskennt wie die Anthropologie, weiß auch um ihre Unwahrscheinlichkeit.

Drei Gründe laden fast immer dazu ein, dass ethnografisches Wissen stumm bleibt. Es bleibt befangen in den Beziehungen, die für seine Herstellung konstitutiv sind. Erstens beruht ethnografische Wissensproduktion auf teils sehr langfristigen Beziehungen, die Forschende zu den Leuten in ihren Forschungsfeldern aufbauen. Zweitens beruht es auf Einsichten dazu, wie die Leute im Forschungsfeld interagieren. Drittens beruht es auf einem Typ stärker vermittelter Beziehung: auf Begegnungen zwischen Selbst- und Fremdrepräsentationen des Feldes. In allen drei Hinsichten arbeitet ethnografische Forschung an einem Beziehungsgeflecht. Sie handelt sich dabei Probleme ein, die es unmöglich machen, unbeschwert das Wort zu ergreifen: Probleme der wissenschaftlichen Autorisierung einer Fremddarstellung; Probleme, die aus dem Umgang mit kollaborativen Situationen hervorgehen und als Verrat oder als Vereinnahmung denunziert werden können; Probleme der autobiografischen Überfrachtung, wenn aus der Beziehung mit dem Feld mehr über die Person der Forschenden als über die Realität der Beforschten zu erfahren ist.

Für die Leute vom Fach sind die angesprochenen Modalitäten des Zur-Sprache-Bringens *truisms*. [1] Wenn sie sich in Beziehungen verwickeln und darüber in Befangenheiten wiederfinden, dann hat das System. Diese Risiken einzugehen und die Modalitäten des Be- und Verschweigens zu erkunden: So verstehe ich die Einladung zu einer reflexiven Anthropologie, die sich der Aufklärung verpflichtet sieht, aber eben nicht einer Mündigkeit, die sich ihrer selbst immer schon sicher wäre.

--

[1] Interaktionen im Forschungsfeld, Interaktionen mit dem Feld, Interaktion zwischen Selbst- und Fremdrepräsentationen des Feldes: Ich habe diese Dimensionen hier nicht systematisch entwickelt, aber unlängst in einer Reflexion meiner ersten ethnografischen Arbeit wiederentdeckt. Vgl. Jörg Potthast (Hrsg.): Sollen wir mal ein Hochhaus bauen? Faksimileausgabe, Berlin (i.E.), darin v.a. "Eine Gebrauchsanleitung" (S. 85-95). Mit einem Uni-Siegener Seminar erkunde ich gerade, wie sich eine weitere Beziehungsdimension – ethnografische Forschung im Team – auf den Umgang mit den genannten Problemen auswirkt.

KULTURRELATIVISMUS, GLEICHMACHEREI UND VERSTIMMTE GITARREN

Markus Verne 2017-06-27

Kulturrelativismus, ob als moralische Haltung, epistemologische Notwendigkeit oder methodischer Zugang, hat ein notwendiges Apriori: kulturelle Andersheit. Weil Kulturrelativismus ja diejenige Haltung kennzeichnet, die versucht, das kulturell Andere nicht im Lichte des Eigenen zu lesen, wird er dann relevant, wenn diejenigen Leute, um die es gerade geht, Dinge tun oder glauben, die von denen abweichen, die man selbst tut oder glaubt; wäre das Andere, anders gesagt, nicht anders, sondern gleich, man bräuchte die eigenen Maßstäbe nicht radikal zu hinterfragen; vielmehr könnte man sie unbesehen dazu nutzen, die Vorstellungen und Praxen der Anderen zu verstehen, sie zu vergleichen und, auch das, zu bewerten.

Die schwierige Frage, mit der man sich ja auch in diesem Blog herumplagt, ist nun, ob und inwiefern eine so strenge, logische Lesart das ethnologische Geschäft wirklich auch trifft; ob und inwiefern eine kulturrelativistische Position also tatsächlich an ein Apriori der Andersheit gebunden ist. Diese Frage ist deswegen so wichtig, weil die Ethnologie – und gerade auch ihr "hermeneutischer " Flügel, den Chris Hann nicht ganz zu Unrecht in diesem Blog überrepräsentiert sieht - dem Phänomen der Andersheit ia durchaus ambivalent gegenübersteht, um es vorsichtig zu sagen. Und zwar weil, erstens, Andersheit nicht einfach nur da ist, sondern man sie herstellt, indem man sie als Perspektive nutzt, mit der Folge, dass "die Anderen" auf ihre vermeintlich geteilte Andersheit reduziert und dabei sowohl entindividualisiert als auch exotisiert werden (das Argument, das im Fach zentral mit dem Namen Lila Abu-Lughod verbunden ist); weil, zweitens, die Auseinandersetzung mit Andersheit grundsätzlich in einem spezifisch historischen bzw. gesellschaftlichen Kräftefeld steht, das dieses an sich epistemologische Problem politisch flankiert und dazu führt, dass konstatierte Andersheiten immer auch, vielleicht sogar in erster Linie bestimmte Interesselagen reflektieren (die sogenannte "politics of culture"); und weil sich schließlich, drittens und mit Appadurai (1996), in unserer global vernetzen Welt die Andersheit selbst verändert hat. Zwar gibt es sie nach wie vor und, Prozessen der "Aneignung" und der "Translation" sei Dank, gerade auch im Bereich global zirkulierender Ideen und Dinge, Vorstellungen und Praxen; dennoch gleichen sich die Oberflächen eben doch einander an, was dann eben auch zusehends danach verlangt, oder jedenfalls verlangen würde, kulturelle Andersheiten immer auch mit Gleich- oder zumindest Ähnlichkeiten gegenzulesen. Gerade für diese Auseinandersetzung mit Gleichheit aber hat die hermeneutische Ethnologie, anders als die positivistischen Ansätze des Faches, bisher noch kein dem Relativismus ebenbürtiges explizites Instrumentarium entwickelt, was Kofi Agawu in Hinblick auf die Ethnologie afrikanischer Populärmusik – dem Bereich, mit dem auch ich mich seit einer Weile beschäftige – schon vor 15 Jahren konstatiert hat: "There is no method for attending to sameness", schreibt er in seinem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel "Contesting Difference", "only a presence of mind, an attitude, a way of seeing the world." (Agawu 2003, Representing African Music, 235).

Wenn die kulturelle Andersheit heute also, aus den genannten Gründen, nicht mehr so eindeutig im Zentrum des Faches stehen kann wie einst – was ist dann mit dem Kulturrelativismus? Kann er dann überhaupt noch die zentrale Rolle spielen, die ihm innerhalb der Ethnologie, bei aller Ambivalenz, bis heute doch noch zugestanden wird? Ja, möchte (auch) ich behaupten, wobei nicht nur, weil es eben darauf ankommt; und

bevor ich diese ethnologischste aller Antworten kurz erläutere, möchte ich ein kurzes Beispiel aus meiner Forschung über Musik in Madagaskar anführen, das dabei helfen soll, dieses "Ja, aber" besser zu verstehen.

Sobald ich in die Welt madagassischer Populärmusik einzusteigen begann, war ich mit dem Problem verstimmter Gitarren konfrontiert. Egal, ob gefühlsduselige Schmachtfetzen von akustischen Gitarren begleitet wurden oder ob, das eigentliche Zentrum meiner Forschung, die Leadgitarristen von Metalbands ihre verzerrten Soli über treibende Riffs legten – nicht immer, aber doch sehr oft klirrten mir die Ohren, weil Gitarrensaiten weder ordentlich aufeinander abgestimmt noch in Hinblick auf die Tonhöhe mit den anderen beteiligten Instrumenten abgeglichen worden waren. Die Frage, die sich nun augenblicklich stellte war, natürlich, ob es sich dabei um ein kulturelles Phänomen handelte oder nicht: ob "sie" also ihre Gitarren stimmten, wie sie sie stimmten, weil sie es einfach nicht gewohnt waren oder es nicht besser vermochten, oder ob sie an derartige "Unstimmigkeiten" gewöhnt waren, diese vielleicht sogar auf besondere Weise schätzten, während ich, sozialisiert in wohltemperierte Klangwelten, meine eigene kulturelle Vorstellung borniert und zu Unrecht universalisierte? Die Frage verfolgte mich von Anfang bis Ende meiner Forschung, und obwohl ich immer mehr Positionen und Praxen zusammentrug, die sich zu dieser Problematik verhielten, kam ich zu keinem eindeutigen Ergebnis; genauer, ich kam zu dem Ergebnis, dass es so ein eindeutiges Urteil nicht geben würde. Denn einerseits schienen sich zahllose Musiker oder auch Zuhörer nicht an den "anders" intonierten Gitarren zu stören, andererseits wurden diese Stimmungen aber auch nicht bejubelt und es gab kein erkennbares System hinter dem, was für meine Ohren wie unzureichendes Stimmen klang. Dafür gab es zahlreiche Gründe, weshalb es zu diesen spezifischen Ungestimmtheiten kam, und zwar nicht nur, weil durchgängig wenig Wert auf das Stimmen gelegt würde, aus kulturellen Gründen also. Auch die materiellen Bedingungen legten "unsaubere" Feinabstimmungen nahe: der hohe Preis von Stimmgeräten zum Beispiel, die Tatsache, dass gute Gitarrenseiten gutes Geld kosten oder dass die günstigen indischen und chinesischen Gitarren, wenn sie denn überhaupt einigermaßen bundrein sind, sich schon innerhalb eines einzigen Liedes immer wieder verstimmen. Und so kam ich zu der Überzeugung, dass es zwar grundsätzlich eine Ideologie des sauberen Stimmens und der "richtigen" Gestimmtheit gibt, die sich durchaus an "westlichen" Standards orientiert, dass es aber viele nicht so wahnsinnig stört, wenn es im konkreten Fall damit nicht allzu weit her ist, wohl deshalb, weil sie an solche "Unsauberkeiten" im Klangbild gewohnt sind und sie nicht zwingend als solche verstehen. Wobei, wenn beispielsweise die Darbietungen eines Konzertes bewertet werden, ich dann doch oft wieder den Eindruck hatte, dass schlecht gestimmte Instrumente durchaus zu einem negativen Gesamteindruck beitragen konnten, auch ohne dass diejenigen, die da urteilten, sich über diesen Zusammenhang im Klaren sein mussten.

Allgemein gesprochen kam ich also zu dem Eindruck, dass die ungestimmten Gitarren kulturell nicht unbedingt geschätzt, aber doch überhört oder jedenfalls ohne größeren Widerwillen ertragen wurden, dass aber Desinteresse, schwierige materielle Bedingungen und – auch das – Unvermögen eher für sie verantwortlich zeichneten als tatsächlich kulturelle Überzeugungen; dass also, letztlich, kulturelle Andersheit bei den verstimmten Gitarren schon, aber eben doch nur bedingt eine Rolle spielt, während Prozesse, die man auch bei uns gut kennt (wie ein Besuch bei einem durchschnittlichen Laienstreichkonzert schnell zeigen kann) deutlich wichtigere Rollen spielen. Aber auch, wenn man am Ende einer solchen Auseinandersetzung zu dem Ergebnis kommt, dass es mit der Andersheit – wieder einmal – doch nicht ganz so weit her ist, wie man dies am Anfang vielleicht vermutet hätte, ist der Kulturrelativismus eben doch unabdingbar, weil er – und nur er – es vermag, dass so ein Ergebnis sich tatsächlich aus den Daten ergibt und nicht aus apriorischer Borniertheit; schließlich hätte den mir unangenehmen

Stimmungen durchaus ein kulturelles System zugrunde liegen können, wie dies bei arabischen Melismen (die ich, wie wohl viele von uns, inzwischen zu hören gelernt habe) oder bei den (meine Ohren nach wie vor herausfordernden) leiernden und schnarrenden traditionellen westafrikanischen Saiteninstrumenten der Fall ist. Auf der anderen Seite ist allerdings auch die Gefahr durchaus real, einem exotisierenden "Ver-Andern" zu erliegen, nicht nur, aber gerade auch dort, wo man sich eine solche Andersheit gut vorstellen kann; wann immer ich zum Beispiel mit ethnologischen Kolleg/innen über dieses Intonations-Problem sprach, forderten mich, aus Gründen, die mir nicht wirklich klar sind und ohne zuvor nach spezifischen Hintergründen zu fragen, viele von ihnen mit einer dezidiert relativistischen Position heraus. Und wie gesagt neigt ein (vor)eingenommener Relativismus durchaus dazu, seine eigenen Prophezeiungen auch zu erfüllen. Um der Möglichkeit des anders-Seins grundsätzlich Rechnung zu tragen, ohne aber andererseits dem othering zu erliegen, bietet sich vielleicht am ehesten an, den Relativismus als eine Art "transzendentales caveat" zu verstehen; als Stimme, die, ähnlich dem sokratischen Daimonion, weniger zu- als vielmehr abrät und die sich immer dann zu Wort meldet, wenn man in seinen Analysen zu sehr von sich auszugehen droht. Weil man diese Stimme – anders als bei Sokrates – selbst mitsprechen muss, würde die Arbeit der/s Ethnologin/en damit inhärent dialogisch, ein Anschreiben gleichzeitig für und gegen den Relativismus, den es immer wieder zu vertreten und in die Schranken zu weisen gilt. So könnte zumindest versucht werden, der ethnozentrischen Gleichmacherei genauso wenig zu verfallen wie der Exotisierung des Anderen, was beides von zentraler Bedeutung ist; nicht nur für das wissenschaftliche, sondern auch, vielleicht vor allem, für das gesellschaftliche Projekt.

VOM SINN UND UNSINN DES RELATIVISMUS

Cornelius Borck 2017-06-20

Ohne Zweifel gibt es romantische Idealisierungen und falsche Relativierungen – auch in den Wissenschaften. Aber hat sich damit der Relativismus erledigt? Das scheint Christian Weber mit seinem Artikel Die Mär vom edlen Wilden behaupten zu wollen, wenn er relativierenden Verstehensbemühungen pauschal falschen Romantizismus unterstellt. Einem flotten Artikel eine Debatte zu schenken, lohnt sich nur, wenn sich dahinter Diskussionspunkte ausfindig machen lassen, die den Streit lohnen. Für mich als Nicht-Ethnologe kann das nicht die Frage sein, ob schlechte Romantisierungen dieses Fach heute in einen falschen Relativismus treiben. Ich nehme den Artikel von Weber deshalb als Absprungbrett zur Frage, welchen Sinn relativistische Positionen im wissenschaftlichen und wissenschaftspolitischen Diskurs haben. – Und der liegt m.E. gerade darin, den falschen Gegensatz von objektiver Wahrheit und falschem Relativismus aufzusprengen.

Gerade über den Import ethnographischer Methoden hat die Wissenschaftsforschung in zahllosen Untersuchungen gezeigt, wie Regime der wissenschaftlichen Wahrheitsproduktion in komplexe Netze lokaler Kulturen eingebunden sind und dass selbst noch die Leitvorstellungen darüber, was als objektiv wahr gelten kann, historisch wandelbar sind. Für eine einfache Gegenüberstellung relativistischer Romantisierung vs. objektiver Wahrheit mag es in allen Wissenschaftsfeldern immer wieder schlechte Beispiele geben, aber das geht am epistemisch relevanten Punkt vorbei, nämlich mit welchen Mechanismen und über welche Techniken bestimmte wissenschaftliche Praktiken so stabilisiert werden können, dass sie zu Leitvorstellungen von Objektivität gerinnen. Auch wenn sie jeweils im Namen der Wahrheit erfolgt sind, unterliegen gerade auch diese stabilisierten Wahrheitsvorstellungen historisch deutlich erkennbaren Wandlungsprozessen und keineswegs nur einem vermeintlichen wissenschaftlichen Fortschritt.

Präzise in diesem Sinne sind relativistische Positionen also ihrerseits einem Wahrheitsideal verpflichtet - und zwar einem, das nicht vorschnell von lokalen Bedingungen im Namen des Allgemeinen abstrahiert, sondern vielmehr dessen Bedingungen der Möglichkeit in den lokalen Kontexten seiner Realisierung freilegt. Dass es sich hierbei um eine problematische Konzeption handelt, hat für die Wissenschaftsforschung schon der inzwischen kanonisierte Ludwik Fleck mit seinem Buch Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache gezeigt, in dem er gegen die Vorannahmen allgemeingültiger methodischer Prinzipien des Wiener Kreises deren soziale Konstruktion herauszuarbeiten suchte. Dieser Konstruktivismus macht wissenschaftliche Tatsachen keineswegs zu bloßen Erfindungen, sondern bindet die Wahrheit und Gültigkeit wissenschaftlicher Aussagen an die Bedingungen der Kultur, auch wenn sie dabei als Aussagen verstanden werden, die über die jeweilige Kultur hinausweisen. In diesem Sinne können wir heute etwa "feststellen", dass ägyptische Könige an Tuberkulose erkrankt waren, auch wenn es bakterielle Krankheiten in diesem Kulturkreis "noch gar nicht gab". Aber wie eine Infektion mit diesen Bakterien zur Erkrankung führt und wie diese erfolgreich behandelt werden kann, wird gerade dieser Tage wieder intensiv diskutiert. Infektionskrankheiten gehören in Zeiten multiresistenter Keime zu den Hauptarbeitsgebieten der Systembiologie, wo vorab kaum mehr feststeht, als dass bislang für unumstößlich gehaltene Konzepte von Keim und Organismus aufgelöst werden. Damit liefert die aktuelle biomedizinische Forschung ein eindrucksvolles Beispiel, wie auch objektivierende Naturforschung einem historischen

Index unterliegt.

Der von Fleck aufgrund seiner eigenen Erfahrungen herausgegriffene Bereich der Medizin scheint mir für die Diskussion um den Relativismus besonders geeignet, denn kaum sonst wo zeigt sich so deutlich, dass Fragen der richtigen Wissenschaft mehr sind als Diskussionen im akademischen Elfenbeinturm. Von medizinischen Aussagen hängen extrem weitreichende Eingriffe in das Leben Einzelner ab, und Gesellschaften, die es sich leisten können, verwenden substanzielle Anteile ihrer Wirtschaftsleistung auf die Finanzierung medizinischer Angebote. Gleichzeitig partizipiert die Medizin an der besonders dynamischen Forschung der Biowissenschaften, die mit ihren rasanten Fortschritten und theoretischen Umschwüngen – etwa vom genetischen Determinismus zur Epigenetik – vor allem die historische Relativität ihrer Ergebnisse unterstreichen.

Und obendrein verschränken sich in diesem Bereich wissenschaftliche Erkenntnisinteressen mit den existenziellen Bedürfnissen der Betroffenen, mit ökonomischen Interessen verschiedener Akteure (auch finanzstarker Pharmaunternehmen) sowie dem Mandat zur Daseinssicherung seitens der Politik. Kurzum, der Gesundheitsbereich führt vor Augen, dass wissenschaftliche Tatsachen immer auch soziale und politische Konstruktionen sind, dass zu ihrer Feststellung permanent wissenschaftliche und politische Aushandlungsprozesse ablaufen und dass die vermeintlich bloße "Feststellung" einer wissenschaftlichen Tatsache mit weitreichenden soziopolitischen Folgen verknüpft sein kann. So lässt sich z.B. in der Medizin beobachten, wie die Methodik klinischer Studien von Pharmafirmen geschickt benutzt wird, um ein neues Medikament trotz zweifelhafter Testergebnisse erfolgreich zu vermarkten, oder welche unerwarteten Aneignungsstrategien knappe medizinische Güter wie z.B. die Spende einer Niere in Kontexten ökonomischer Ausbeutung freisetzen oder auch welche Anreize eine vermeintlich ganzheitliche und "traditionelle" Heilweise gerade in westlichen Kontexten einer anonymen Maschinenmedizin entfaltet, obwohl sie der Biomedizin in Wirksamkeitsnachweisen unterlegen ist.

Relativismus oder Wahrheit ist hier offensichtlich die falsche Frage, vielmehr geht es um ein Kartographieren komplexer Wirklichkeiten, um der jeweiligen Sache angemessen urteilen zu können und entsprechend reflektiert politische und wissenschaftliche Handlungsfähigkeit zu gewinnen. Der Artikel von Weber scheint einerseits zwar in diese Richtung zu argumentieren, wenn er etwa auf die Durchdringung vermeintlich indigener Kulturen – von der bayerischen Lederhose bis zum Lippenteller der Mursi-Frauen – mit der Globalisierung von Kapitalismus und Tourismus hinweist. Andererseits verwirft er solche Differenzierungen gleich wieder, wenn er im Namen eines unreflektierten Common Sense universalistisch gesetzter westlicher Werte die Arbeit am Verstehen solcher Verflechtungen sofort wieder verwirft. Mit der falschen Opposition von Wahrheit oder Relativismus wird so das Kind mit dem Bade ausgeschüttet – und das ausgerechnet in einer Zeit, in der es mehr denn je auf Differenzierungen ankommt, weil wissenschaftliche Kritik inzwischen als Fake News abgetan wird und im vermeintlichen Rückgriff auf wissenschaftlichen Pluralismus nun jedwede Position gleichermaßen Anerkennung verdiene. Wer so argumentiert, verwechselt Relativismus mit Beliebigkeit und unterläuft die geforderte Anstrengung der Differenzierung, ganz gleich ob das nun eine hermeneutische oder deskriptive oder methodische Differenzierung ist. Der relative Wert einer Wissensform und die relative Funktionalität einer Praxis gehören zur Komplexität der Wirklichkeit; sie im Namen einer allgemeingültigen Wahrheit zu einfach zu ignorieren, unterstreicht hingegen die Machtförmigkeit dieses Wahrheitsanspruchs. Hier muss eine politische Debatte über Formen des Wissens und die Effekte angeblich objektiver Aussagen ansetzen. Der Hinweis auf den lokalen Vermarktungswert großer Lippenteller wäre eine solche Differenzierung, wenn der Autor nicht aus diesem Beispiel auf die Beliebigkeit der ethnologischen Perspektive schließen würde. Mit seiner

Entdifferenzierung hingegen läuft der Artikel Gefahr, dem Populismus Vorschub zu leisten, weil er dazu beiträgt, das Fremde zu stigmatisieren.

Zurück zur Medizin. In den vergangenen Jahrzehnten hat sich weltweit eine bemerkenswerte Wende von wissenschaftlich-theoretisch verbürgter Wahrheit zu klinisch nachgewiesener Wirksamkeit vollzogen. Unter dem Namen der Evidenz basierten Medizin (EBM) wurde die Vorrangstellung der Grundlagenforschung für klinische Entscheidungen abgeschafft und durch Leitlinien auf der Basis von Metaanalysen großer klinischer Studien für die meisten klinischen Probleme ersetzt. An die Stelle der Wahrheit der Theorie trat damit die relative Wahrscheinlichkeit einer therapeutischen Wirkung. Aber dabei lässt sich gar nicht entscheiden, ob das ein Sieg des Relativismus war, weil nämlich ein neues Objektivitätsregime Einzug gehalten hat, das u.a. die alten Wahrheiten ihrer relativen Abhängigkeit von idealisierten Laborwelten überführen wollte. So zeigt sich einmal mehr, wie der falsche Gegensatz von Relativismus und Wahrheit an den Problemen vorbeigeht.

Im aktuellen Regime der Medizin eröffnen sich nicht nur neue Handlungsoptionen für Pharmafirmen (wie oben angedeutet) oder für Vertreter alternativer Heilpraktiken, z.B. weil sie nicht mehr (vergeblich) für die Wahrheit ihrer Theorie streiten müssen, sondern deren Effizienz demonstrieren können. Das sah im ersten Schritt nach einer Ent-Dogmatisierung der Biomedizin als Rückbesinnung auf ihre praktische Basis aus. Aber inzwischen hat sich die EBM als neues Dogma etabliert, das die Unhintergehbarkeit objektiver Daten mit den strengen Regeln der empirischen Methode verkoppelt. Dabei realisieren selbst die Verfechter der EBM inzwischen, dass die Empirie der Studienkollektive nur unzureichend die Vielfalt klinischer Wirklichkeiten abzubilden vermag – vor allem in alternden und zunehmend multimorbiden westlichen Gesellschaften. Die neue Kultur der EBM erzeugt zweifelsohne objektive Wahrheiten, aber diese sind für den konkreten Alltag offenbar nur bedingt tauglich und greifen mit der Macht transparenter Zahlen gleichwohl wirkmächtig in die Aushandlungsprozesse ein, welche therapeutischen Praktiken im Gesundheitssystem finanziert werden sollen.

Die interne Dynamik dieses Beispiels lässt sich für die Frage nach dem Sinn und Unsinn von Relativismus verallgemeinern: Wer Relativismus mit Beliebigkeit gleichsetzt, um dagegen die Wahrheit zu verteidigen, macht eine falsche Opposition auf. Gefragt ist keine Abkehr vom Relativismus im Namen einer vermeintlich dem entgegengesetzten Objektivität, sondern differenzierende Genauigkeit in der Analyse konkreter und komplexer Sachverhalte. Das ist der epistemische wie politische Kern der Debatte, denn Objektivität und Wahrheit sind keine Gegenbegriffe zum Relativismus.

ALTE KLISCHEES ... ABER DAS EIGENTLICHE PROBLEM NICHT ERKANNT

Peter Schröder 2017-06-13

Es liegt nun schon ein gutes Dreivierteljahr zurück, dass Christian Weber seinen Ethnologie-kritischen Artikel in der SZ veröffentlicht hat, und zahlreiche KollegInnen haben bereits mit sehr interessanten und gut geschriebenen Stellungnahmen reagiert. Insbesondere die Beiträge von Chris Hann, Bernhard Streck und Franz Krause möchte ich hervorheben, ohne damit die übrigen abwerten zu wollen. Die Diskussionen habe ich zum Teil verfolgen können, dachte mir aber, dass es nicht nötig sei, einen weiteren Beitrag zu schreiben, da die KollegInnen bereits kompetent und souverän auf Webers Provokationen geantwortet haben, vor allem was das Thema Kulturrelativismus betrifft.

Umfassende Diskussionen losgetreten zu haben, ist der wichtigste – und wahrscheinlich sogar der einzige – Verdienst des Artikels. Ja, Jimmy Nelsons Bilder sind unzweideutig klischeehaft. Und wenn es bei dieser Kritik geblieben wäre, dann hätte es auch sehr viel weniger Reaktionen von Seiten der Ethnologie gegeben.

Vor wenigen Tagen erhielt ich eine E-Mail von Christoph Antweiler mit der Bitte, einen Beitrag für diesen Blog zu schreiben. Christoph stellte mir indirekt die Frage, ob die Diskussionen um den SZ-Artikel vielleicht sehr charakteristisch für die Situation in Deutschland seien. Aus meiner Sicht ,von der anderen Seite des Atlantiks' her lautet die Antwort: Nein. Aber die Diskussionen wären in Brasilien mit Sicherheit politisch sehr viel aufgeladener. Und vor allem würden sich auch Indigene selbst an ihnen beiteiligen.

Wäre der Artikel hier erschienen, z.B. in der landesweit gelesenen Tageszeitung Folha de São Paulo oder etwa in der Wochenzeitschrift Veja, dann wäre der Autor sehr schnell mit dem reaktionären anti-indigenen Klima, welches seit mehreren Jahren in der Politik grassiert, in Verbindung gebracht worden. Und außerdem mit den vielfachen Versuchen, die Anthropologie als Berufspraxis zu diskriminieren.

Weber kritisiert Klischees über indigene Völker, baut aber ein neues auf. Nämlich dasjenige einer Ethnologenzunft, die mehrheitlich blindlings und verantwortungslos einem naiven Kulturrelativismus frönt und damit Stereotype in anderen Gesellschaftskreisen bedient. Und indirekt sogar zur Legitimation von Menschenrechtsverletzungen beiträgt. Dabei ist dieses Klischee überhaupt nicht neu, sondern, wie man in Brasilien sagt, um disco bem velho e arranhado – eine ziemlich alte und zerkratzte Schallplatte.

Meine Hauptkritik an Webers Artikel ist: Ein Klischee wird durch ein neues (altes) ausgetauscht, aber gleichzeitig wird großzügig darüber hinweggesehen, dass Indigene nicht nur für Menschenrechtsverletzungen (aus welcher Sicht auch immer) verantwortlich sein können, sie aber vor allem ihre Opfer sind.

Das lässt sich übrigens auch sehr schön an den von Weber zitierten kulturpolitischen Praktiken rund um die Ideen von Authentizität illustrieren. In Brasilien gibt es immer noch etwa 252 indigene Völker. Obwohl die Mehrheit der BrasilianerInnen angibt, noch nie in ihrem Leben Kontakt mit Indigenen gehabt zu haben, ist das je nach Wohnort eigentlich gar nicht so schwer. Von Recife aus kann ich etwa einen Bus nach Águas Belas im Landesinneren Pernambucos nehmen und nach fünf bis sechs Stunden Fahrt zu

den Fulni-ô gelangen. Noch einfacher geht es in Recife selbst, wo, wie auch in anderen Großstädten Brasiliens, viele Indigene im städtischen Milieu leben. Von meinem Stadtviertel, Madalena, aus kann ich einen Bus zur Avenida Conde da Boa Vista, im Zentrum Recifes, nehmen und nach etwa 15 Minuten Fahrt dort auf Indigene treffen, die am Straßenrand Kunsthandwerk verkaufen, was sie manchmal auch auf dem Hauptcampus meiner Universität, der UFPE, machen. Während die verkauften Objekte gewöhnlich Klischees bedienen, trifft dies viel weniger auf die Verkäufer zu.

Die Indigenen in Nordost-Brasilien haben nämlich ein Problem: sie sehen meistens wie die nicht-indigenen BrasilianerInnen aus. Der Nordosten ist eine der ersten Regionen des Landes, die kolonisiert wurden, und viele indigene Völker haben über Jahrhunderte hinweg flexible Strategien entwickelt, um kulturell zu überleben, wozu auch Formen sozialer und kultureller Dissimilation gehörten, um nicht aufzufallen.

In den letzten Jahrzehnten haben sich immer mehr Bevölkerungsgruppen zu ihrer indigenen Vergangenheit bekannt und entsprechende Landrechtsforderungen an den brasilianischen Staat gestellt. Man kann sich ziemlich leicht vorstellen, dass diese Forderungen von den verschiedensten Teilen der Gesellschaft als illegitim betrachtet und dargestellt werden. Wegen angeblich fehlender sichtbarer kultureller Verschiedenheit wird die Authentizität vieler indigener Völker in Frage gestellt: "fantasiam-se de índios" – "sie verkleiden sich als Indianer". Schließlich sprechen im Nordosten nur die Fulni-ô noch eine indigene Sprache, aber selbst die "Echtheit" dieses Indianervolkes wird hinterfragt, und nicht nur von den haters im Internet, die sich schlimmer als das Dengue-Fieber ausbreiten.

Wie reagieren viele Indigene auf solche Hinterfragungen? Meistens durch bewusstes Investieren in Kennzeichen kultureller Verschiedenheit, wie z.B. Körperbemalung und Federschmuck, welche als "Traditionen" "erfunden" werden, weil es das soziale Umfeld gewissermaßen so verlangt. Und das hat fast gar nichts mit Kommerzialisierung zu tun, weil es ohnehin wenig Tourismus bei Indigenen in Brasilien gibt (etwa im Vergleich mit anderen lateinamerikanischen Ländern). Dies hat hingegen viel mit der Einforderung von Menschenrechten zu tun. Etwa mit dem Recht auf Andersartigkeit. Aber auch mit dem Recht auf sicheres Land, um in Frieden leben zu können. Indigenes Land wird nämlich in Brasilien in der gültigen Verfassung von 1988 als unveräußerlich und dem Staat gehörend definiert ("bens inalienáveis da União") und wird somit den Kräften des Marktes entzogen.

Obwohl Indigene vor allem Opfer der verschiedenartigsten Menschenrechtsverletzungen sind (die Nachrichten über den brutalen Angriff auf eine Gruppe von Gamela-Indianern im Bundesstaat Maranhão am 30. April dieses Jahres gingen beispielsweise um die Welt) –, sind sie auch Ziele der Anklagen von Menschenrechtsverletzungen.

2007 beispielsweise wurde im Nationalkongress ein Gesetzesprojekt vorgelegt, um den Infantizid unter Indigenen strafrechtlich zu verfolgen (Lei n.º 1.057/2007, auch bekannt als "Lei Muwaji"). Nun wird jegliche Form von Kindestötung bereits durch das brasilianische Strafrecht (Código Penal) verfolgt, ob nun von Indigenen oder Nicht-Indigenen begangen. Warum dann also ein neues Gesetz? Und ist Infantizid unter Indigenen überhaupt noch eine gängige Praxis?

Nun, die sehr wenigen und meistens recht ungenauen ethnologischen Informationen über Infantizid bei Indigenen in Brasilien deuten darauf hin, dass es nicht nur um pragmatische Erwägungen geht (etwa: kann ein viertes Kind unter bestimmten schwierigen Lebensbedingungen durchgebracht werden?), sondern auch um Konzeptionen des Lebens, die von unseren radikal verschieden sein können. Wie dem

auch sei, es gibt kaum noch Gruppen, bei denen Infantizid praktiziert wird, während die sehr hohen Selbstmordraten bei einigen Völkern wie den Zuruahá im Bundesstaat Amazonas oder den Guarani-Kaiowá im Süden des Landes unter quantitativen Gesichtspunkten andere Todesursachen vielfach in den Schatten stellen.

Das Gesetzesprojekt hat aber nicht nur zum Ziel, Väter und Mütter, die Infantizid praktizieren, strafrechtlich zu verfolgen, sondern auch die Bediensteten der Indianerbehörde FUNAI, die in den entsprechenden Dörfern arbeiten und angeblich Zeugen sein könnten, und sogar AnthropologInnen, die dort zufällig Feldforschung betreiben und nicht verhindernd eingreifen.

Der Autor des Gesetzesprojektes, Henrique Afonso, ist Mitglied der Presbyterianischen Kirche Brasiliens und der Frente Parlamentar Evangélica (oder bancada evangélica) im Nationalkongress. Die Verabschiedung des Projektes würde alle indigenen Völker Brasiliens unter einen Allgemeinverdacht stellen und sie zu potenziell Kriminellen machen. Das Projekt erhielt aber nicht nur breite Unterstützung der protestantischen Parlamentsfraktion sowie der mit ihr verbundenen Missionsgesellschaften, die bereits einen schönen Adoptionsmarkt wittern, sondern vor allem auch seitens der bancada ruralista, also der Vertretung der Großgrundbesitzer im Kongress. Die Motive sind einleuchtend: Sobald das Bild der Indigenen allgemein beschädigt wird, lässt sich leichter gegen die sie schützende Gesetzgebung vorgehen. Und gleichzeitig wird ein Angriff gegen wichtige Verbündete wie etwa Anthropologen geritten.

Als eine Kollegin der Universidade de Brasília, Rita Laura Segato, eingeladen wurde, um vor der entsprechenden Parlamentskommission eine anthropologische Sicht auf das Gesetzesprojekt vorzustellen, verzichtete sie explizit darauf, ihre Argumente auf dem Kulturrelativismus aufzubauen, da die Parlamentarier für diesen ohnehin nicht empfänglich seien. Sie betonte hingegen die Notwendigkeit, in Brasilien zu einem Rechtspluralismus zu gelangen, um den Indigenen zu gestatten, die Fäden ihrer eigenen Geschichte wieder in die Hände zu nehmen und nicht ewig einem repressiven Staate untergeordnet zu bleiben.[1]

Die Lei Muwaji ist Ausdruck eines allgemeinen politischen Klimas, welches Brasilien bereits seit Jahren vergiftet, und nicht nur erst seit dem Amtsenthebungsverfahren gegen Dilma Rousseff. Ein ganzes Bündel der schlimmsten reaktionären Kräfte bildet die verschiedensten Bündnisse, um die Rechte ethnischer und sozialer Minderheiten einzugrenzen und nach Möglichkeit sogar ganz abzuschaffen. Zu diesen Strategien gehört auch eine parlamentarische Untersuchungskommission gegen die FUNAI und die für die Landreform zuständige Behörde INCRA sowie gegen den Berufsverein der brasilianischen Anthropologen, die ABA (Associação Brasileira de Antropologia), und die Anthropologenzunft im Allgemeinen mit dem Ziel einer umfassenden Kriminalisierung. Der Gipfel des Zynismus: die Mehrheit der hieran beteiligten Parlamentarier wird von der brasilianischen Justiz der Korruption und anderer Verbrechen angeklagt und kann sogar jeden Moment verhaftet werden.

Diese kurzen Anmerkungen lassen vielleicht erahnen, dass Idealisierungen des Lebens indigener Völker im Vergleich mit dem, was ihnen häufig angetan wird, ein absolut zweitoder drittrangiges Problem darstellen.

Unter einem Gesichtspunkt fällt es allerdings leicht, Christian Weber recht zu geben: Ja, es gibt sie unter den EthnologInnen, die VertreterInnen eines radikalen, bisweilen naiven Kulturrelativismus. Aber ist das der Mainstream? Hat sich die Anthropologie nicht seit Jahrzehnten kritisch mit ihren eigenen Varianten des Kulturrelativismus auseinander gesetzt? [2] Sind diese Diskussionen vielleicht nicht in die Welt jenseits der Fachgrenzen

vorgedrungen? Den anthropologischen Kulturrelativismus mit einem verallgemeinerten moralischen Liberalismus gleichzusetzen, ist jedoch ein grobes Vorurteil.

À propos, Menschenrechte sind längst zu einem wichtigen Thema der Rechtsethnologie geworden. Dort stellen sie vielleicht sogar eines der wichtigsten Querschnittsthemen dar. Und sie werden keineswegs durch kulturrelativistische Moralvorstellungen schnell abgewickelt. Die ABA hat in diesem Jahr bereits den siebten Sammelband ihrer Reihe zu Anthropologie und Menschenrechten (Antropologia e Direitos Humanos) herausgegeben.

Der erste Aufsatz im ersten Band dieser Reihe wurde von Debora Diniz verfasst: "Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi" (2001). Die Autorin diskutiert das Thema Genitalverstümmelung anhand des fiktiven Schicksals von Tashi, Protagonistin des Romans Possessing the Secret of Joy (1992) von Alice Walker. Diniz problematisiert genau das, was Christian Weber nicht sieht oder nicht sehen will, dass nämlich sowohl ein radikalisierter Kulturrelativismus als auch ein kulturell unsensibles Pochen auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte einer umfassenden Täuschung, oder sogar einer Utopie, aufsitzen. Und zwar der, dass es möglich sei, dass die Menschheit eines Tages ohne moralische Konflikte leben könnte.

Die Beschränktheit dieses polarisierenden Denkens aufzuzeigen, zu hinterfragen und mögliche Auswege aufzuzeigen, genau das ist gute anthropologische Reflektion. Das scheint aber nicht das zu sein, was Christian Weber denkt, was EthnologInnen tun. Und deswegen ist sein Artikel auch so enttäuschend.

--

[1] SEGATO, Rita Laura. Que cada pueblo teja los hilos de su historia: El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores. In: CHENAUT, Victoria et al. (coord.). Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2011, p. 357-381. (http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53378.pdf)

[2] CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

HOW CAN WE (NOT) COMPARE WITH CULTURAL RELATIVISM?

Franz Krause 2017-05-30

The excellent contributions to this blog have demonstrated beyond doubt how relevant and indeed necessary cultural relativism is, not only for contemporary anthropological research, but also for countering recent xenophobic, racist and populist trends in European politics and practices. I see the preceding posts as a great resource with potentials for undergraduate teaching and non-specialist engagement, and I have – quite frankly – little of substance to add to them.

All I can do is point to some implications of cultural relativism for another key, and often contested, tool in anthropological research: comparison. Quite frequently, the two are seen as polar opposites in our academic endeavours: either we retain cultural relativism, explaining observed phenomena solely by reference to their particular context, or we compare these phenomena, using universalist, or at least supra-contextual, standards.

This opposition is well articulated in Chris Hann's contribution. Hann also makes clear, however, that even his teacher Jack Goody who saw anthropology as "comparative sociology" emphasised the importance of first understanding "the native point of view". Correspondingly, Clifford Geertz, who figures as the epitome of relativist anthropology in Hann's account, has published explicit comparisons of the places that he knew best through in-depth fieldwork, Indonesia and Morocco. One such study explores why the same religion, Islam, means fundamentally different things in these two countries; another one compares irrigation in Morocco and Bali. In the latter, Geertz argues that "[a]ny long-established adaptive regime considered only in itself tends to take on the look of not only inevitability but also optimality" while comparison "restores the sense that things could quite easily be otherwise than they are, which is not the same as saying that they could be anything at all."

Relativism and comparison might not be polar opposites after all. Moreover, even the most comparative of anthropologists would mirror what many contributors to this blog (e.g. Brandtstädter; Borneman; Girke; Reinhardt) have pointed out about cultural relativism, namely, that we must not confuse the moral and the methodic. Embracing cultural relativism as a method for understanding different lifeworlds does not imply that we equally approve of everything we find out. Similarly, when we compare these lifeworlds, we hope to learn something from their juxtaposition, but do not set out to measure them against a pre-defined ethical scale.

And comparing is what we, as anthropologists, do all the time implicitly or explicitly, as Richard Fox and Andre Gingrich have illustrated. This happens even in times when formal comparison is distinctly out of fashion. In fact, the very need for – and power of – cultural relativism derives from the ubiquitous comparing that we do between what we know and deem normal, and what we encounter in other places and among other people. Were we to compare everything we encounter directly to our own standards, we would never be able to make sense of the lives of others; but were we not to compare it with our own experiences, we would be unable to relate to them at all. Cultural relativism thus acts not as opposite, but as necessary counterpart to cultural comparison.

Most of the discussion on this blog has been concerned with relativism in relation to this

kind of comparison, between "us" and "them" – but this is not the only kind of comparison anthropologists engage in, and not the only kind that benefits a lot from cultural relativism. Matei Candea has usefully distinguished what he calls "lateral" and "frontal" forms of comparison in anthropology. "Frontal" comparison is the kind between a supposedly unfamiliar other and the putatively known background of the researcher. Anthropologists have severely criticized this kind of comparison, but it has also been revived as a key tool of cultural critique (e.g. Girke) and a central tenet of the ontological turn (e.g. Brandtstädter). On the other hand, "lateral" comparison is the kind between different ethnographic studies, where the focus is not how the other relates to the self, but how the variety of human lifeworlds can enrich our understanding of life on earth.

Lateral comparison is often associated with the most non-culturally-relativist approaches, modelled on the positivist and universalist techniques of the natural sciences. An epitome of this are perhaps the so-called Human Relation Area Files (HRAF), a database of hundreds of "cultures", sub-divided into myriad traits that can be analysed statistically. Here, these traits stand on their own, bereft of the context that cultural relativism rightly claims to be so central for understanding. Studies using this database can make rather authoritative statements – a recent one being that the romantic kiss features only in 46% of human cultures, and is thus far from a human universal. But their contribution to understanding – rather than cataloguing – the diversity of human lifeworlds remains unclear.

Indeed, the division of the world into distinct cultures – a prerequisite for comparison modelled on the natural sciences – is dubious at best, and often dangerous. Many contributors to this blog have noted this in relation to cultural relativism, but again, this speaks to comparison too: we live in a world that does not come in clearly distinct and impenetrable chunks – like separate cultures – but that is made up of borrowings, influences, commonalities and resistances. Any cultural context we might find is characterised as much by such overarching connections as by infinitely proliferating internal differentiations, as Bernhard Streck has indicated, that it becomes impossible to delineate borders that are not plainly of the researcher's making. Yes, people are situated differently in fields of various traditions, economies, regimes of rule, gender roles, kinship obligations, religious communities, aesthetic preferences, ecological affordances, the list goes on. But these fields overlap, and some larger processes like colonialism or neoliberal world markets have become part – even though in rather different ways – of the lifeworlds of many people in rather different contexts.

So if we cannot clearly distinguish different "cultures" in the world – how can we compare at all? The key to this question might be that in spite of the unbounded nature of human lifeworlds, they remain very different, not only in various places around the globe, but also in geographical proximity. For anthropological research, this requires a balancing act between "othering" (assuming or producing an insurmountable difference between us and the people we study) and "saming" (pretending that humans everywhere are alike). When we conduct lateral comparisons keeping this in mind, we can shift the focus from opposing an assumed "us" to a supposed "them", to a juxtaposition of various "thems" that still tell us a lot about "us".

Of course, these "thems" cannot be "cultures" as bounded wholes, but our cases must be delineated differently. Kirsten Hastrup, for instance, proposes a comparison of what she calls "climate worlds, i.e. lived social spaces as sites of theorising climate in their own right". Suggesting that climate is "cosmopolitan" and therefore a field of both similarity and differences, she finds that differently situated ways of understanding and dealing with climate change are valuable and insightful cases for comparing e.g. Arctic hunters, Pacific islanders, Andean farmers and African pastoralists.

Cultural relativism enters this kind of comparison in multiple ways: in the delineation of meaningful cases, in the choice of what to compare between them, and in the explanation of the differences and similarities that we may find. All of these must be based on the initial withholding of our received categories and standards, and the search for categories and explanations that are significant for the people we work with. Furthermore, comparison can relativize our own terms and assumptions, not by opposing them to an unfamiliar other, but by decentering them through juxtaposition with multiple manifestations of the otherwise in our shared world.

RELATIVISMUS ALS VERBRECHEN

Felix Riedel 2017-05-23

Der Relativismus ist eine Form des Gedankenexperiments, das Ethnologie nicht erfunden hat. Die Idee, alles anzuzweifeln entstammt der Philosophie (Sokrates Mäeutik, Platos Höhlengleichnis) und brachte Descartes Meditationen ebenso hervor wie den Mystizismus Jakob Böhmes oder den Marxismus. Zu Rettung, Sinn und Ideengeschichte des Relativismus innerhalb der Ethnologie verweisen Beiträge dieses Blogs zu Recht auf die Fachgeschichte. Auch der auf diesem Blog inkriminierte Artikel Christian Webers trennt in guten und schlechten Relativismus. Er zitiert etwa Anne Pellers Text über Genitalverstümmelung, nimmt aber dann auch tourismuskritische ethnologische Beobachtungen über Lippenteller auf, zitiert Roger Sandall zum Problem des staatsoffiziellen Kulturalismus. Nun hilft es der deutschen Ethnologie nichts, auf die Theoriegeschichte zu verweisen, die das Problem gelöst hätte. Die wenigsten philosophischen Probleme lassen sich "überholen". Das Relativismusproblem entsteht mit jedem Gegenstand und jeder Person neu und die Kompetenz muss sich am Material erweisen. Die aktuelle Ethnologie produziert dahingehend seriell schlechten Relativismus, der Vergleiche abwürgt oder schlecht durchführt.

Was an den im Blog versammelten Beiträgen zuallererst auffällt, ist der Versuch, ein "wir" zu konstruieren und zu verteidigen. In einer nationalistischen Reaktion verteidigen sie das imaginäre ethnologische Kollektiv gegen einen Angriff von außen. Zur Aufrechterhaltung ihres narzisstischen Selbstbildes brauchen die Wissenschaftler die Abwertung des Journalisten. Das Problem dieser Propaganda ist: Es gibt kein Wir, kein einheitliches Projekt der Ethnologie. Es gibt eben schlechte und gute Relativisten und erbitterte Kämpfe. Während aktuell die Hälfte der US-amerikanischen Ethnologen Israel unbedingt boykottieren wollen, findet die andere Hälfte das unwissenschaftlich. Während auf einer DGV-Tagung die einen Ethnologen ein untergegangenes Flüchtlingsschiff thematisierten, hatten andere den Wunsch, lieber über die Verbrechen von Schleuserbanden zu diskutieren. Während die einen gern etwas über Psychologie wissen wollen, erzählen die anderen, dass Freud allenfalls im 19. Jahrhundert in Wien Gültigkeit gehabt hätte. Während den einen die Opfer des Islamismus im Feld begegnen, möchten die anderen lieber nicht mit Negativberichten zur "Islamphobie" beitragen. Während die einen ehrliche Wissenschaft nach den Anforderungen des Feldes produzieren möchten, wollen andere eben den STS-Turn und den nächsten und übernächsten "turn" mitmachen. Ideologisch existieren heftige Brüche und eine reife, kritikfähige Position wäre, sie im Anschluss an Weber noch stärker zu betonen, zu erklären, zu kritisieren, anstatt sie wieder einmal; zu relativieren im Sinne von herunterspielen oder gleichmachen.

Etwa wie Claus Deimel, wenn er fragt: "Wann hat jemals ein ernstzunehmender Ethnologe Beschneidungspraktiken, Kindestötungen, Unterdrückung von Frauen, Tötung von Alten für rechtens erklärt? Sicher, es ist nicht auszuschließen, dass es da verschrobene Ansichten gibt, aber eine ganze Wissenschaft damit zu identifizieren … ?" Für Frauenbeschneidungen nennt Christoph Weber in seinem Text ein Beispiel, das man diskutieren könnte. Was die Hexenjagden angeht, in denen relativ häufig alte

Frauen getötet werden, so kann ich nur klarstellen: Hexenjagden werden in der Mehrzahl

der ethnologischen Publikationen an irgendeiner Stelle verharmlost, rationalisiert oder sogar verklärt. Nur ein spontan aus dem Regal gegriffenes Beispiel:

"In both cases, witchcraft accusations and its respective therapy represent an allegoric form of catharsis of a social conflict, mostly within the family. As witchcraft helps to explain inexplicable occurrences or misfortune, the therapy thus provides relief from anxieties, and can be thus interpreted as a sort of effective psychotherapy." [1]

Diese überaus populäre Erzählung beginnt mit Evans-Pritchards durchgereichtem Paradigma der "Rationalität der Hexerei", geht über die verschiedenen Funktionalismen, Strukturalismen und defizitäre Heilungsbegriffe der Besessenheitsforschung zur "Modernity of Witchcraft" über. Der Rationalisierung der Gewalt folgt der Sündenstolz: Eigentlich sind Hexereivorstellungen eine Art Sittenpolizei und Therapie, wenn aber etwas schiefläuft, so sind der Kolonialismus und der Neoliberalismus schuld, die Egoismus und Individualismus in eine vormals harmonische Welt bringen. Die doppelten Standards dieser kulturalistischen Strategie wurden früh erkannt und kritisiert (u.a. von Mary Douglas), und doch blieb das Paradigma hegemonial: Hexereivorstellungen sanktionieren demnach deviantes Verhalten und garantieren Harmonie im Kollektiv. Den realen Opfern von Hexereianklagen ihre "Devianz" vorzuhalten, wäre ein bisschen zynisch, und, wie ich an anderer Stelle ausführlich belege [2], es wäre auch einfach falsch. Im Feld aber wird täglich relevant, ob man bereit ist, ein Individuum gegen das beforschte Kollektiv zu unterstützen oder ob man davon ausgeht, dass das Kollektiv sich hier irgendwie stabilisiert. Aus einer theoretischen Frage wird im Feld rasch eine Frage von Leben und Tod.

Warum aber mussten Hexereivorstellungen "rational" – oder heute: "modern" – werden? Nicht etwa aus einer Notwendigkeit des Feldes heraus. Die emische Perspektive nennt "Rückständigkeit" als Grund sowohl für vermeintliche Hexerei als auch für Hexenjagden. Nein, relativiert hat Evans-Pritchard aus einem narzisstischen Impuls heraus: Damit "wir" nicht in Hybris verfallen, nicht rassistisch werden. Die Azande sind "so rational wie wir" und daher sind "wir" erleichtert: dass "wir" rational sind. Ein Vergleich, bei dem beide Seiten geschönt werden. Bei Evans-Pritchard ist für solchen schlechten Relativismus primär die Unkenntnis dialektischer Soziologie und seine eklatante Feindschaft gegen Psychologie verantwortlich – beides Phänomene, die sich in der Ethnologie heute reichlich finden.

Das Relativismusproblem ist in den Industriestaaten mit dem Fortschrittsproblem verschmolzen. Objektiver Fortschritt, Fortschrittsideologie und Rassismus wurden schlicht in einer Melange identifiziert. Von Fortschritt oder Entwicklung zu sprechen, Bildungsvor- und -nachteile zu thematisieren, kann das Ende einer Karriere bedeuten. In Ermangelung eines dialektischen Begriffes von Aufklärung entsteht falscher Relativismus, das Bedürfnis, Ungleiches gleichzumachen und sich über von den Produktionsverhältnissen erzeugte Unterschiede zu beruhigen. Während die Ethnologie nolens volens mit der "Dialektik der Aufklärung" konfrontiert ist, verbaut sie sich einen Begriff davon, weil in der Ethnologie die Kritische Theorie ausgegrenzt wurde. Bernhard Streck zufolge sei sie zu einer "dialogischen Form von Empirie" nicht in der Lage gewesen, weil sie die Interviewpartner vorauseilend des Antisemitismus verdächtige [3]. Er selbst rühmt dann wenige Sätze später den Antizionismus der 68-er Studenten wie auch der zeitgenössischen Ethnologie als "Gegenwartsbezug" [4]. So dunkel sieht es eben auch aus in den Taschen der Ethnologie.

Der Aufklärungsgedanke jedenfalls wurde ersatzlos aus der Ethnologie der Hexereivorstellungen und darüber hinaus gestrichen. In diesem Klima kommt Bruno Latours protoanimistischem Relativismus eine Funktion als schlechtes Surrogat zu, das mit Wissenschaftspraktiken fasziniert ist, um zu verschleiern, wie tiefgreifend Geisteswissenschaft von jeder gesellschaftlichen Praxis abgekoppelt wurde. Ethnologie

vermochte schließlich nicht einmal das Lehramt zu erstreiten, weshalb das oft gepriesene "reflexive" Moment des Relativismus nicht besonders tief in Gesellschaft hineinwirken kann. Auch andere Praxis, die Entwicklungshilfe, schönend "Entwicklungszusammenarbeit" genannt, gilt im Zuge einer um Dialektik reduzierten Kritik daran in der Ethnologie weithin als Abfall oder Überschuss der Universität. Wenn man nun Ethnologen fragt, wie sich denn konkret Aufklärung gegen Genitalverstümmelung gestalten ließe, so winken gerade die auf diesem Blog zur Verteidigung der Ethnologie angetretenen Artikel eher ab: Wir sollten erstmal vor unserer eigenen Tür kehren – was aber merkwürdigerweise nicht so recht gelingen will. Dieses eigene Scheitern kann durch das Interesse am realen oder vermeintlichen Scheitern der Anderen vergessen werden. Heike Drotbohm klagt: "Letzten Endes führten jedoch auch massiver internationaler Druck und nationale Verbote sowie umfangreiche Gesundheitsund Aufklärungskampagnen keineswegs zum Rückgang der Praxis, im Gegenteil: Heute wird die Genitalmodifikation, -beschneidung oder -verstümmelung auf allen fünf Kontinenten durchgeführt und dies in einigen Regionen mit steigender Tendenz."

Es gibt eben einen Unterschied zwischen öffentlichen Lippenbekenntnissen und Praxis, die prekär finanziert wird. Die NGO WADI jedenfalls vermeldet mit ihrem integrativen Ansatz glaubhafte Erfolge gegen FGM in Kurdistan. Ganze Regionen wenden sich dort von der Genitalverstümmelung ab. Das gleiche gilt für Hexenjagden – Aufklärung auch mit einfachsten Mitteln, als moralische Ermahnung gegen Gewalt, führte zu einem Rückgang der Hexenjagden in bestimmten Regionen Nordghanas. Aufklärung wirkt, wenn sie gut ist und sie wirkt nicht, wenn sie schlecht ist und kann nicht wirken, wenn sie gar nicht existent ist, nicht finanziert wird, oder Ethnologen noch mit diffusen Verweisen auf den Dreck vor der eigenen Türe dagegenhalten anstatt ihr Scherflein zu besserer Aufklärung beizutragen. Der kollektivierende Sündenstolz wirkt meist eher zur whataboutistischen Disziplinierung der Avantgarde, die gegen inneres und äußeres Elend gleichzeitig kämpft. Originell wirkt die Suggestion eines Kulturimperialismus, wie ihn Dieter Haller vorträgt:

"Kein Wort davon, dass *Transparency International*, *Good Governance* und das Konzept der Staatenbildung (*failed states recovery*), sowie die Verbreitung von Demokratie das europäische – oder eher amerikanische – Entwicklungsmodell rund um den Globus mit Politik, Militär und Ökonomie durchgesetzt werden sollen, koste es was es wolle. Und seien es die Leben jener, die in solchen Strukturen leben, die der Autor als unzeitgemäss bezeichnen würde: Verwandtschaftsgruppen, tribale Ordnungen und derlei korrupte und undemokratische Gesellungsformen."

Was wird hier kritisiert, was angegriffen? 0,38 % des BNE gibt Deutschland für Entwicklungshilfe aus, das angestrebte Ziel sind 0,7% – "koste es was es wolle"? Geht es um Militärinterventionen? Vergeblich riefen syrische Gruppen nach einer Militärintervention, die ein Gewaltmonopol herstellt, vergeblich die Hilferufe aus Südsudan, Jemen. De facto sind Nichtinterventionen und "diplomatische Initiativen" nicht gerade von Erfolgen gekrönt. Tatsächlich haben die Industriestaaten recht gut gelebt, indem sie ihr Modell gerade nicht ausgebreitet haben und Saudi-Arabien, Iran und anderen Diktaturen ihre Rohstoffe einfach abkauften. Vor allem Saudi-Arabien nutzte das Kapital, um global sein eigenes salafistisches "Entwicklungsmodell" zu verbreiten. Gerade Integration ethnologischer Forschung in die Operation Surge brachte den von Iran und Saudi-Arabien geförderten Terror fast zum Stillstand – bis der Abzug der Besatzungstruppen zur Unzeit einer Melange aus baathistischen und djihadistischen Kämpfern ein Vakuum anbot. Nur in Hallers Darstellung werden aus Menschen im Trikont die ganz Anderen, für die rechtsstaatliche Errungenschaften wie ein Gewaltmonopol, Transparenz oder Staatenbildung nicht willkommen seien, kulturelle Erfindungen des Westens. Der Paternalismus, mit dem die irakischen Araber als "nicht

reif" für "unsere" Demokratie abgewertet wurden, entspricht gerade nicht dem ethnographischen Wissen über die Flexibilität und basisdemokratische Aspekte akephaler und tribaler Strukturen. Man weiß natürlich als Lippenbekenntnis, dass der Relativismus nicht "zur Rechtfertigung von Ausgrenzung und Gewalt" dienen soll, dass "Gegenidentifikation mit dem Fremden" nicht rückhaltlos zu betreiben sei, kurzum, dass man dem Relativismus schon Grenzen irgendwo in der Nähe von Genozid und Genitalverstümmelung setzen müsse. Schon im ersten Beitrag von Cora Bender heißt es aber ironisch: "deswegen stiefeln meine Studenten wieder im Gleichschritt mit der Bundeswehr nach Afrika, um dort für Ruhe und Ordnung zu sorgen". Suggeriert sie, dass Genozide wegen der deutschen Vergangenheit toleriert werden sollen? Hätte man die Djihadisten in Mali lieber gewähren lassen? Wäre Sierra Leone unter der RUF besser dran? Muss man den deutschen Truppen nicht eher vorwerfen, unter ihren ökonomischen Möglichkeiten zur responsibility to protect zu bleiben? Franz Boas sei ins Schlachthaus Europa gereist, um die Menschen über Rassenhass aufzuklären – was aber wäre gewesen, hätte er nach seiner Rückkehr den Menschen in den USA erklärt, dass sie die "Welt nicht an ihrem Wesen genesen" lassen dürfen? Zum Glück gab es den war effort der Ethnologie, darunter Relativistinnen wie Ruth Benedict und auch Evans-Pritchard. Der dankenswert inkonsequente Relativist hatte sich von der Feldforschung im Sudan abgesetzt, seinen afrikanischen Genossen erklärt, dass der Faschismus eher nicht so rational sei, und dann mit seiner Guerillatruppe faschistischen Truppen empfindlich zugesetzt. Ist also "nach Afrika marschiert, um dort für Ruhe und Ordnung zu sorgen".

Ethnologen wissen, dass man entgegen eines rassistischen Ressentiments vom ewig wilden Afrika dort auch ein wenig Ruhe und Ordnung zu Hirsebier und Maisgrütze zu schätzen weiß. Man will Industrialisierung, Demokratie, Fortschritt, Fußball. Fragen, die EthnologInnen heute im Feld gestellt werden, lauten: Wieso sind Europäer so reich? Wie können wir auch so reich werden? Muss man wirklich einen Verwandten töten und sein Blut opfern um reich zu werden? Weil EthnologInnen des Mittelbaus meist wenig Erfahrungen mit Reichtum besitzen und auch im Studium keine Zeit mehr für intensive Marxologie haben, wissen sie das auch nicht so recht. Sie müssen trotzdem in ein Feld, das sie direkt mit Ausbeutung und primitiver Akkumulation konfrontiert. Und meist müssen sie noch nach der Forschung ihren Freunden, so sie sich als gute Ethnologen welche gemacht haben, im Feld Geld und Hochzeitsgeschenke schicken. Was zur Frage der Intervention führt, der sich Matthias Krings in seinem Beitrag auf diesem Blog widmet. Intervention fordert die Fähigkeit zum Scheitern, zur Selbstkritik. Selbstkritik jedoch wird heute in Forschungen als Steilvorlage genommen, sie gegen den Verfasser zu verwenden. Wer sich der Schwäche verdächtig macht, reizt zum Zuschlagen, wie Adorno einmal sagte. Und wer im Feld versucht, einen Jungen vom Benzinfass wegzubekommen, dessen Schlauch stets mit dem Mund angesaugt werden muss, damit scheitert und das Scheitern beschreibt, wird in der deutschen Ethnologie schon auch mal des "White-Man's- Burden-Syndroms" beschuldigt. Intervenieren erzeugt unbewusste Aggressionen bei denen, denen geholfen wird und mehr noch bei denen, die selbst zu Solidarität und Empathie nicht fähig sind. Das ist der Ursprung der Popularität der Rede von angeblich naiven "Gutmenschen" – die aus dem Entwicklungspessimismus der Ethnologie und ihrem Lästern über unprofessionelle "do-gooders" in die autoritäre nationalistische Propaganda gegen Flüchtlingshelfer überschwappte.

Der Ausfall von Kritikfähigkeit hat auch ökonomische Gründe. Institutionell verpflichtet die allseitige Konkurrenz und Befristungskultur zum Harmonismus. Kritik bedeutet die ökonomische Vernichtung, weil der andere nicht seine Meinung oder sein Verhalten einfach ändern kann, sondern vor der nächsten Jury schlecht dasteht und aus dem Betrieb ausscheidet. Das erzeugt Simulationen des Relativismus, den Wunsch, keine

höhere Autorität zu kränken und wichtiger noch: Selbst keine Fehler zu machen. Eine scheiternde Feldforschung darf es ebenso wenig geben wie Reflexionen über "unethisches" Verhalten oder gar Leiden und daran angeschlossene arbeitsrechtliche Fragen im Feld oder generell riskante, polarisierende Themen, die schlechte Laune machen. Es wird verschwiegen statt verglichen. Weil keiner mehr sein eigener Souverän ist, wird die souveräne Position, die Grundbedingung von Bildung ist, angefeindet. Der zeitgenössische Relativismus stellt Kritik strukturell still.

Das ist der Grund für die Antipathie, die er erzeugt. Als allgemeine, unbestimmte Disposition muss er sich der Grenzenlosigkeit rechtfertigen. Im Feld nimmt relativistische Voraussetzungslosigkeit und Bereitschaft zum Mitmachen den Schaden und Tod von InformantInnen und Forschenden in Kauf. Täglich muss im tropischen Feld unterschieden werden zwischen tödlichen Tropenkrankheiten und harmlosen Infekten – wer hier ohne tropenmedizinische Grundkenntnisse in die Forschung geschickt wird, riskiert andere anzustecken oder Patienten unnötig sterben zu lassen. Trotzdem nötigen ethnologische Institute zusehends Studierende ohne theoretische Vorbildung in Slums und Hochrisikogebiete. Ohne vernünftige Grenzarbeit wird hier der Relativismus rasch zum Verbrechen, zum Pazifismus dort wo nur Gewalt retten könnte, zur Lethargie dort, wo Intervention notwendig wäre, zur Kollaboration, wo teilnehmender Dissens und Streit statt beobachtendem Mitmachen anstünde. Die teilnahmslose Beobachtung als Ideal der Ethnologie ist im Kern nur bürgerlicher Egoismus, der als Bonus die erlaubte Sparsamkeit des Denkens oder die Besitzstandswahrung abwirft.

Ist letztlich der "moderate" Kulturrelativismus eine Lösung? Mit der Mäßigung ist so eine Sache in dialektischen Zuständen, wie Heinz Maus das in seiner "Traumhölle des Justemillieu" als Ideologie eines spezifischen Bürgertums zeigte [5]. Die Verhältnisse fordern ein Urteil und Praxis nötigt die Bereitschaft zum falschen Urteil auf, das wiederum erst durch radikale Kritik reflektiert werden kann. Wenn aber wesentliche Elemente der Aufklärung fehlen oder institutionell als "altmodisch" unter die Räder gekommen sind, kann eine, an Kritischer Theorie mit ihren Grundlagen Hegel, Darwin, Marx und Freud gereifte Aufklärung nicht gelingen. Gegen einen Mangel an Empathie, Empirie und Theorie hilft keine Ethikerklärung, zumal kein Betrieb die Konsequenzen einer Intervention aufzufangen bereit ist. Wer im Feld Notleidende antrifft, hat selbst für deren Überleben zu sorgen.

Gegen Felix Girkes nette Polemik vom ernsthaften "Beschäftigungsfeld einer nicht Schmetterlinge sammelnden Ethnologie" lässt sich abschließend die Frage erstellen: wie soll man Gesellschaft verstehen können, ohne Schmetterlinge studiert zu haben? Ohne eine Ahnung vom Darwin-Schock, von dem Untergang der Kosmologien, von dem Tod Gottes, lässt sich fast kein soziales Phänomen heute begreifen. Was aber enthält ein Band der Zeitschrift für Kulturwissenschaften mit dem Titel "Begeisterung und Blasphemie"? Viel Tranceforschung, keine Blasphemie. In einer erkalteten Sprache wird aus den Morden an den Redaktionsmitgliedern an Charlie Hebdo ein "bewegliches Positionenspiel", man will eine forschungsantragstaugliche "Ethnologie der Blasphemie" ausloten [6]. Eine blasphemische Ethnologie, die das Tod-Gottes-Problem in ihre Analyse aufnimmt und Gesellschaft durch eine differenzierte, explizit vergleichende Religionskritik resistenter, nicht toleranter, gegen Religionen macht, wäre zwar zeitgemäß, aber dem zusehends entsäkularisierten Markt ganz unzuträglich [7]. Auch hier gibt es kein Mittelmaß, etwa einen "wissenschaftlichen Agnostizismus", der religiöse Mitforscher vor impliziter Kritik verschont. Dass alle Religionen gleich seien ist eine alle Ethnologie durchstreichende Formel. Gute Religionsethnologie war meist von AtheistInnen fabriziert worden, die in der relativistischen Ablehnung aller Religion eine mal mehr, mal weniger gut gelingende Beschreibung von Unterschieden in den spezifischen Religionen leistet. Eine solche am Material und Theorie ebenso wie an

lebendiger Erfahrung erarbeitete Stärke zum Differenzieren im Besonderen und im Allgemeinen ist eine relativistische Praxis, die sich nicht zwischen Bachelor und Forschungsantragsfron erzwingen lässt.

__

- [1] Mildnerová, Kateřina 2015: From where does the bad Wind Blow? Spiritual Healing and Witchcraft in Lusaka, Zambia. Wien: LIT, 315 pages.
- [2] Riedel, Felix 2016: "Hexenjagd und Aufklärung in Ghana. Von den medialen Inszenierungen des Okkulten zu den Ghettos für Hexenjagdflüchtlinge." Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- [3] Adornos revolutionäre Erneuerung der Soziologie war aber wesentlich von Methodendiskussionen geprägt, die innovative Gruppendiskussionen mit Deutschen im Nachkriegsdeutschland hervorbrachten und geradezu ethnologische Partizipation förderten. S. Riedel 2016: 130.
- [4] Streck, Bernhard 1995: Entfremdete Gestalt. Die Konstruktion von Kultur in den zwei Frankfurter Schulen. In Hauschild, Thomas (Hg.) 1995: Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich. 103-120.
- [5] Maus, Heinz 1981 (1939): Kritik am Justemillieu. Eine sozialphilosophische Studie über Schopenhauer. In: "Traumhölle des Justemilieu. Erinnerungen an die Aufgaben der Kritischen Theorie. Hg. v. Greven, Michael/ van de Moetter, Gerd. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt. 42-243.
- [6] Zillinger, Martin: Klare Worte. Jeanne-Favret-Saada zu einer Anthropologie der Blasphemie, in: Erhard Schüttpelz und Martin Zillinger (Hg.): Begeisterung und Blasphemie. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2/2015, S. 263-266
- [7] Wie diesen Text musste ich weitere Publikationen zum Relativismus weitgehend ohne Bezahlung verfassen:

Riedel, Felix 2014: "Unhöfliche Gespenster – Adorno und der Okkultismus". In: "Nebulosa – Figuren des Sozialen" 5/2014. 153-163.

Riedel 2016: "Es ist kein Gott. Blasphemie und Wissenschaft." Via: http://jungleworld.com/artikel/2016/39/54932.html

Riedel, Felix 2017: "Untergangsriten. Zum Relativismusproblem nicht nur in der Ethnologie." http://versorgerin.stwst.at/artikel/mar-5-2017-1308/untergangsriten.

BIBI UND TINA

Stéphane Voell & Elke Kamm 2017-05-16

Anmerkung der Redaktion: Der Beitrag wurde von Stéphane Voell gemeinsam mit Elke Kamm verfasst. Leider lassen sich zurzeit nicht mehrere Autorennamen anführen. Wir werden versuchen, dies noch zu ändern.

Okay, okay – an diesem unwirtlichen Ort ist Vorsicht geboten. Wir sind auf dem Martinshof und es sind Sommerferien. Hufe klappern und Pferde traben. Sie springen über den Wassergraben und über Stock und Stein. Wer wird das wohl sein? Es sind Bibi und Tina auf Amadeus und Sabrina. Wie in jedem Jahr besucht Bibi Blocksberg ihre Freundin Tina Martin auf dem Reiterhof. "Tohuwabohu Total" heißt der vierte Kinofilm der Reihe und ist eine cineastische Herausforderung. Bibi ist eigentlich bekannt als lustige Hexe, durchlebt in zahllosen ausgesprochen innovativen Hörspielen unglaublich spannende Abenteuer, die sogar "Fünf Freunde" oder "Drei Fragezeichen" als literarische Meisterwerke erscheinen lassen. "Bibi und Tina" ist ein Ableger dieser Reihe und sie jagen im Wind, sie reiten geschwind, weil sie Freunde sind.

Wir wurden vor ein paar Wochen gefragt, ob wir auch etwas zu diesem Blog beisteuern wollen. In der Hoffnung, etwas Sinnvolles schreiben zu können, sagten wir geehrt zu. Zunächst haben wir den SZ-Artikel gelesen und dann den Empörungstsunami darauf. Einige Beiträge im Blog waren anregend zu lesen. Anderen waren – sagen wir einmal – sehr interessant. Fassen wir zusammen: Ein SZ-Autor hat etwas über den Ponyhof Ethnologie veröffentlicht und dann sind die Pferde durchgegangen. Darüber ist nunmehr genügend geschrieben worden. Bleiben wir bei den Pferden. Bei "Bibi und Tina" geht es um Geflüchtete und Zwangsheirat. Das ist ein sehr aktueller Kinderfilm.

Aufgesessen und lang die Zügel, Sattel fest, und Fuß in den Bügel. Es geht über Felder und über Weiden. Hier kennt jeder die beiden. Beide sitzen ab und gehen Angeln. Was man eben als Teenager so macht. Einige Zeit später beobachten Bibi und Tina, wie sich ein plötzlich aufgetauchter hungriger Flüchtlingsjunge über ihr Essen hermacht. Empört stellen sie ihn zur Rede, doch sie verstehen seine Sprache nicht. Da langwierige Integrations- und Sprachkurse den Rahmen des Films sprengen würden, hext Bibi dem verdutzten Jungen die perfekte Kenntnis der deutschen Sprache an.

Im weiteren Verlauf des Films stellt sich heraus, dass der Junge eigentlich ein verkleidetes Mädchen ist. Sie heißt Adea und ist vor ihrer Zwangsheirat aus Albanien geflüchtet. Das lässt ihre Familie nicht auf sich sitzen, denn ihr wurden Schafe für die Heirat versprochen. Es ist Ehrensache für ihre Familie, sie bis nach Deutschland zu verfolgen. Das geht natürlich gar nicht auf einem Ponyhof und Bibi beschließt zu helfen. Die Hexe ist empört von dieser Rückständigkeit und, wie in dem SZ-Artikel, werden die ewig gestrigen Traditionen der Wilden als unvereinbar mit der Ponyhofidylle gesehen.

Es wäre jetzt albern, mit einem "Lassen Sie mich durch, ich bin Ethnologe!" über die gut gefüllten Popcorneimer in den Kinorängen zu springen und laut zu rufen: "Halt! Es ist nicht so, wie ihr denkt!" Aber eigentlich machen wir das doch die ganze Zeit. Wir sind eigentlich Spielverderber, manische Besserwisser, die bestehende Vorstellungen und Strukturen stets hinterfragen und schön sortierte Weltbilder aufbrechen. Deswegen fahren wir mal kurz nach Albanien.

Doch wir sind zu spät. Bibi und Tina sind schon vor uns da. Sie sind am Ende des Films nach Albanien gereist. Die Sicherheit des Ponyhofs wird auch in Oroshi verteidigt. So heißt der Ort im Film. Überraschend ist, dass es den Ort wirklich gibt und er tatsächlich eng mit dem albanischen traditionellen Recht "Kanun" verwoben ist. Dort war vor langer Zeit ein wichtiges Zentrum für die traditionelle Rechtsprechung.

Der Kanun war ein beliebtes Thema ethnologischer Arbeiten. Hier wurde bspw. diskutiert, warum nach vielen Jahren Steinzeitsozialismus der Kanun noch weiterhin eine Rolle spiele. Bis zum Beginn des Sozialismus 1944 war das traditionelle Recht in Nordalbanien wichtig. Während der turbulenten 1990er Jahre in Albanien soll es im Norden noch recht zivilisiert zugegangen sein, so berichteten Zeitzeugen. Stéphane war in den Jahren 1999-2003 mehrfach in Albanien. Der Kanun, so sagte man ihm, sei wiedererstarkt und hätte in Zeiten fehlenden Staates ein wenig Ordnung in das soziale Leben zurückgebracht.

Das Thema ist komplex. Es gibt den Kanun und er spielt bei vielen Menschen eine Rolle. Doch der Kanun ist auch ein Repertoire aus dem sich viele frei bedienen. Es gab in den 1990er auch kriminelle Vereinigungen, die ihre Handlungen mit Begriffen aus dem Kanun schmückten. Es gab Morde, die als Blutrache dargestellt wurden, um auf geringere Strafen vor Gericht zu hoffen. Stéphane hörte von Familien, die sich als bedroht von Blutrache darstellten, obwohl sie es nicht waren. Die wirtschaftliche Lage der Region war schlecht in dieser Zeit und viele Familien hatten kaum Geld. Als vermeintlich Verfolgte hofften sie auf ein wenig Unterstützung und Aufmerksamkeit von NGOs, die in Fällen von Blutrache vermittelten. Wäre es richtig, diese Familien zu entlarven?

Es fällt schwer, Bibi als Vorkämpferin für Frauenrechte zu sehen. Aber im Film empören sich Bibi und Tina zu Recht über die Zwangsheirat. Adea wollte in die Schule gehen, wie es im Film heißt, doch ihr Vater hat sie für ein paar Schafe verkauft. Dagegen kämpft Bibi und wer will dies nicht unterstützen? In Albanien trifft die hexende Göre vom Ponyhof auf die als Deppen aus den Bergen gezeichnete Lokalbevölkerung zu einem finalen Showdown. Wieder könnte ein Ethnologe durch die Kinoreihen hüpfen und rufen: "Halt! Ich will euch was erklären!".

Das schwierige ist, dass es Zwangsheirat und häusliche Gewalt im Namen der Ehre und damit des Kanuns gibt. Dies können nicht nur Täter nutzen, sondern auch Betroffene. Stéphane hatte Anfragen von Juristen, die wissen wollten, ob es sein kann, dass eine Frau nicht nach Albanien zurückkehren kann, weil die Regeln des Kanuns sie bestrafen würden. Nun, das Recht allein kann man da nicht beschuldigen. Es sind eher Menschen, die auf das traditionelle Recht verweisen, um ihre Sichtweise auf die Dinge durchzusetzen. Stéphane hat keine Gutachten geschrieben: Natürlich kann es diese Fälle geben und sie sind vielleicht nicht selten. Doch es ist auch vorstellbar, dass sich Geflüchtete eine Geschichte ausdenken oder ihr Leid beim Asylantrag mit dem Verweis auf den Kanun überbetonen. Es ist ein wenig so wie jene Familien, die eine Verfolgung durch Blutrache vorgaben. Sie waren nicht verfolgt, doch vielleicht waren sie in einer verzweifelten wirtschaftlichen Lage, die sie dazu zwang, eine Geschichte zu erfinden. Stéphane wollte nicht derjenige sein, der diese Personen bloßstellt. Menschen schöpfen aus jenen Traditionen, unter denen sie sonst zu leiden scheinen, um ihre eigenen Ziele zu verfolgen.

Dieses Thema beobachtete auch Elke. Sie war 2003 in Tbilisi zum Studieren. Vor der Universität wurde sie Zeugin einer bewegenden Szene. Eine junge Frau wurde vor der Universität am helllichten Tage entführt. Die Frau wehrte sich, schrie um Hilfe, doch die

Entführer steckten sie in einen Wagen und fuhren davon. Elke war Zeugin einer Brautentführung in Georgien, ein heute seltenes Phänomen. Einige Jahre später forschte Elke zu diesem Thema und sprach mit einigen Frauen, die Opfer einer solch grausamen Erfahrung wurden.

Eine Frau wird hier entführt, um eine Heirat zu erzwingen. Nach mehreren Tagen der Abwesenheit von ihrem Elternhaus wird, so hört man vor Ort, ihre Jungfräulichkeit in Frage gestellt. Die Ehre der Frau und auch die der ganzen Familie sei hinterfragt. Die Familie könne ihr Ansehen verlieren, denn sie konnten ihre Tochter nicht beschützen. Es sei in dieser Vorstellung schlimmer, eine entführte Tochter zurückzuerhalten, als lieber direkt in eine Heirat unter diesen Bedingungen einzuwilligen. Der Entführer kann seine "Braut" nun heiraten.

Es war Abend in Tetritskaro, einer Kleinstadt in der Provinz. Sandro saß in einem Taxi aus der Hauptstadt. Er hatte es gerufen, um eine Frau zu entführen. Tbilisi ist eine Dreiviertelstunde entfernt und die Fahrt war sicher teuer. In der Dunkelheit näherte sich das Auto dem Haus des Opfers. Tatia war gerade sechzehn Jahre alt, stand an der Straße und stieg in das Taxi ein. Die Türen fielen zu und das Auto fuhr durch die Nacht nach Tbilisi.

Es wurde schnell bemerkt, dass sie verschwunden war. Hektisch durchsuchten ihr Onkel und ihr Bruder die Straßen nach ihr. Wo war sie hin? Eben war Tatia noch im Haus und alles schien normal. Ihr Bruder befragte die Nachbarn und erfuhr, dass Sandro gesehen wurde. Der Onkel wusste, was das bedeutete. Er rief sogleich die Polizei an, um die Entführung seiner Nichte zu melden. Die Polizei handelte schnell und richtete Straßensperren um Tetritskaro ein. Sie kontrollierte alle Autos aus der Region genau, doch Taxis aus Tbilisi wurden nicht angehalten und durchsucht. Der Plan war aufgegangen und das Taxi aus der Hauptstadt hatte sich gelohnt. Sandro brachte sein Opfer zu entfernten Verwandten in Tbilisi und dort blieben sie zwei Tage. Doch war Tatia wirklich ein Opfer?

Elke sitzt in dem Haus von Tatia. Sie ist heute 23 Jahre alt und stillt gerade ihr zweites Kind. Ihre große Tochter spielt auf dem Fußboden und Sandro, der Entführer, ist auch da. Sie erzählen Elke von ihrer aufgeführten Entführung.

Tatia und der zwanzigjährige Sandro kannten sich schon einige Zeit, ehe sie ihre Entführung planten. Tatia lebte mit ihrem Bruder bei ihrem Onkel. Ihre Eltern arbeiteten in Griechenland, um Geld für die Familie zu verdienen. Die Liebe von Sandro und Tatia wurde von ihrem Bruder und ihrem Onkel nicht gerne gesehen. Aus diesem Grund planten letztere, Tatia bei einer Tante unterzubringen, in einem weiter entfernten Dorf. Die Beziehung zwischen den Liebenden sollte nicht weitergehen. Sandro bekam Wind von dem Plan und dann ging alles ganz schnell. Er forderte Tatia auf, ein wenig Kleidung einzupacken und sich am Abend bereit zu halten. Sandro besorgte derweil das Taxi aus Tbilisi. Am Abend verließ Tatia das Haus, ohne ihre Familie zu informieren, und stellte sich an die Straße. An diesem Abend nutzte sie das Aufführen einer Tradition, um der Tradition zu entfliehen. Ansonsten hätten ihre Eltern vielleicht über ihre Heirat bestimmt.

Nach zwei Tagen in Tbilisi hatte der Onkel seine Nichte gefunden. Tatia wurde zurückgebracht, aber nicht in das Haus ihres Onkels. Das ging nicht mehr. Sie ging mit Sandro zu seiner Familie. Die Eltern von Tatia in Griechenland waren sehr verärgert. Doch der Vater konnte sie nicht zurück in seine Familie holen. Niemand anders würde seine Tochter mehr heiraten wollen, dachte er. In den zwei Tagen in Tbilisi hatte sie ihre Ehre verloren. Neun Monate später heirateten sie und Sandro. In ihrer Hochzeitsnacht kam ihr erstes Kind zur Welt.

War die Entführung, die Elke in Tbilisi 2003 vor der Universität beobachten konnte, tatsächlich "gewaltsam"? Eine freiwillige Entführung wird genauso wie eine gewaltsame Entführung aufgeführt. Die Frau wehrt sich und versucht zu fliehen. Elkes Gesprächspartnerinnen deuten an, dass man den möglichen Zuschauern eine ernsthafte Aufführung bieten muss. Eine freiwillige Entführung muss genauso aussehen wie eine gewaltsame. Hat Elke vor der Universität in Tbilisi nun eine gewaltsame oder freiwillige Entführung gesehen?

Der Film mit Bibi und Tina wird am Ende überraschend tiefsinnig. Bibi steht vor dem Vater von Adea in Oroshi. Sie will ihn verhexen, damit er die Heirat annulliert und Adea wieder zur Schule gehen darf. Bibi hext und hext, doch nichts geschieht. Der Mann lacht und hält an dem Plan fest, seine Tochter zu verheiraten. Adea fügt sich in ihr Schicksal und Bibi verlässt frustriert das Schlachtfeld. Doch dann besinnen sich die Söhne eines Besseren. Sie hatten Adea durch den ganzen Film gejagt. Am Ende sehen sie es selbst ein, dass die arrangierte Ehe nicht gut ist. Sie überzeugen ihren Vater, die Heirat abzublasen. Und es kehrt wieder Ruhe auf dem Ponyhof ein. Zum Schluss tanzen alle, wahrscheinlich tanzt der SZ-Autor auch mit. Der Ethnologe sinkt tief seufzend in den Kinositz. Beim Hinausgehen ist ein Vater zu hören: Es sei schön, dass der Film für Kinder aktuelle Probleme aufbereite. Auf die vorsichtige Frage, ob der Film nicht etwas zu überspitzt daherkomme, antwortet er mit einem Schulterzucken. Vielleicht, aber in Albanien gehe es doch wirklich so zu! Der Ethnologe wünscht sich einen Moment, wie Bibi sein zu können: "Hex Hex".

Stéphane Voell und Elke Kamm

DAS SEGENSREICHE SELBST IM SPIEGELSAAL - ERKENNTNIS ADE

Dieter Haller 2017-05-09

So ist es eben, wenn jemand die Welt erklären möchte, ohne sie selbst erfahren zu haben. Dann sammelt man die eignen Selbstverständlichkeiten aus dem Oberstübchen zusammen und erklärt diese gerade mal als Richtschnur für gutes Verhalten: denn darum geht es dem Autoren Christian Weber in seinem Artikel in der SZ. Man muss sich nur die Begrifflichkeiten auf der Zunge zergehen lassen, die hier bemüht werden, um jeglichen Zweifel an der eigenen Art zu Leben und zu Denken mit dem Hammer der Modernisierung zu zerschlagen: emanzipiert, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, Gleichberechtigung ... Das ganze Instrumentarium westlicher Selbstbesoffenheit wird hier unkritisch aufgefahren um festzustellen: die Anderen sind nicht so wie wir und die Ethnologen tun so, als ob wir gleichwertig wären (was wir selbstverständlich nicht sind). Marshall Sahlins hat einmal gesagt, gute Ethnologie bestehe nicht darin, die Welt der Anderen aus unserer Sicht zu beschreiben, sondern aus der Sicht der Anderen. Derlei intellektuelle Übung ist Christian Weber fremd. Schon alleine das Ansinnen, das Fremde aus sich selbst heraus erklären zu wollen, ist für ihn überkommen. Franz Boas' Ansatz misst er gerade mal einen Anspruch für die Vergangenheit zu, in der man es noch mit so bösen Dingen wie mit Rassismus zu tun hatte. "Das war mal eine progressive Ansicht, als man westlichen Rassismus kritisieren wollte und die Meinung ablehnte, dass die ganze Welt möglichst dem europäischen Entwicklungsmodell folgen sollte." Aber heute sind die Umstände natürlich ganz anders, suggeriert Weber. Kein Wort davon, dass Demokratie und Menschenrechte in Europa gerade absaufen (in Schlepperbooten in seiner nassen Grenze zu Nordafrika und dem Nahen Osten) oder gedeihlich zu Grabe getragen werden (im aufkommenden Rassismus und Faschismus der saturierten Konsumgesellschaften). Kein Wort davon, dass Transparency International, Good Governance und das Konzept der Staatenbildung (failed states recovery), sowie die Verbreitung von Demokratie das europäische – oder eher amerikanische – Entwicklungsmodell rund um den Globus mit Politik, Militär und Ökonomie durchgesetzt werden sollen, koste es was es wolle. Und seien es die Leben jener, die in solchen Strukturen leben, die der Autor als unzeitgemäss bezeichnen würde: Verwandtschaftsgruppen, tribale Ordnungen und derlei korrupte und undemokratische Gesellungsformen.

Man sollte sich nicht gegen solche Polemiken wie die des SZ-Autoren mit Verweisen darauf wehren, dass sich die Ethnologen heute nicht mehr mit den Lippenpflöcken, den Penisfutteralen und schamanistischen Ekstaseritualen beschäftigen, sondern mit den Hipstern in Berlin-Friedrichshain, den Kleinhändlern in Mexico und den Bankern in Singapur. Nein, wir sind die Einzigen, die dem tiefem Einlassen auf vordergründig seltsame erscheinende Lebensweisen und Ontologien verpflichtet sind und uns nicht vom Blick in den Spiegel blenden lassen, wie so mancher dahergelaufene Korrespondent, der gerade einmal eine Disziplin abwatscht, von der er nichts, aber auch gar nichts verstanden hat. Der den Versuch des Nachvollziehens für die Gründe von Verstümmelungen und Altentötung, um seine beliebtesten Beispiele zu nennen, mit deren Rechtfertigung gleichsetzt. Aber so ist es eben in einer Zeit, in der die Emphasen, Selbstbilder und Gefühle des Schreibers wichtiger werden als das Denken, das Verstehen.

ON NOBLE ANTHROPOLOGISTS AND IGNOBLE JOURNALISTS

Chris Hann 2017-04-25

I thank the organizers of this blog for soliciting a foreign contribution. Unlike all previous contributors (as far as I can tell), I am based outside the country and the academic tradition in which I received my training. In 2017 it would be strange to exaggerate the significance of these differences within the broad field of socio-cultural anthropology. But sometimes they still strike me as significant. Reading Christian Weber's article and the commentaries it has attracted was one of these occasions.

Other anthropologies (bin kein Nestbeschmutzer, ist ja nicht mein Nest)

The commentaries are diverse but, perhaps because of the way cultural relativism was addressed in Christian Weber's article and the explicit invitation to engage with this theme, the dominant view that emerges is one of anthropology as "the science of cultural difference". Several posts adopt an explicitly dualist "them" and "us", with invocations of "das Andere" and "das Fremde". The discipline is presented as primarily a humanistic one, concerned to understand and respect cultural differences of all kinds. In this sense, the inversive Ethnologie of today is still very much the heir to the Herderian counter-Enlightenment.

But I was trained (or better, informally socialized, since there was little or no formal training at the time) to see Herderian Einfühlung with other cultures as just one part of the social anthropologist's job. In addition to close-up observation and verstehen, it was important to proceed to explain something, if possible with precise and verifiable statements of causality. British social anthropology in its heyday rejected Boasian humanistic particularism and embraced a comparative social science that put social relations rather than culture at the centre of investigation. At any rate, this is what Jack Goody taught us in Cambridge in the 1970s.

I am well aware that the national traditions are more complicated than this. Some of Goody's colleagues rejected the scientistic pretensions of Radcliffe-Brown in favour of French structuralism, or the thick description of local knowledge and aesthetics. The latter became indistinguishable from the dominant Geertzian school in North America. Goody's successor in Cambridge was Ernest Gellner, a philosophical anthropologist strongly opposed to Geertzian relativism. In those decades one codeword for the relativist approach was hermeneutics. Nowadays it is usually ontology. But the recent "ontological turn" has many followers in Britain – it is certainly more popular than the militant anti-relativism of Gellner.

On the German side, the first anthropologists I became acquainted with in the 1990s were Georg Elwert and his students. These colleagues seem closer to British traditions (and in the German-speaking world to the sociologically-inflected anthropology of Richard Thurnwald in the first half of the last century) than to the dominant tone of this blog, which I would characterize (following Gellner) as hermeneutic.

In short, the national differences are far from black and white nowadays, and indeed they never were. Nevertheless it seems to me that, for good historical reasons, the Herderian tradition of celebrating cultural difference remains significantly stronger in Germany. This

tradition has a strong claim on our attention today: in an age when Atlanticist ideologies are flattening the world more crudely than ever before, let us continue to emphasize the unique value of each and every noble Volksgeist! Contrary to Christian Weber's implication, if there is any modernist alternative available to indigeneous peoples, it is more likely to be the Hayekian nightmare of free markets than a German-style welfare state. But in rejecting all variants of ignoble modernism, anthropologists should be wary of the darker side of the Herderian tradition, with its emotionalized conflation of people, nation and culture.

Lip service to culture – or savage commoditization?

In the rest of this contribution I would like to supplement these very general remarks with more specific detail concerning persons and places (ethnographers feel more comfortable at the micro level). I do so uneasily, since I do not represent the noble variety of anthropologist who has field experience in an indigenous non-literate society. I have done most of my research in Eastern European villages, and my data never led me to invest heavily in notions of cultural difference. The supervisor of my dissertation, however, was Jack Goody, who spent over two years studying the complex mortuary rituals of the non-literate, non-centralised Lodagaa in what was then the British colony of the Gold Coast. In his dissertations (B.Litt Oxford 1952, Ph.D Cambridge 1954) there is no romanticizing or exotizing of these people: just a deep concern to grasp the "native point of view", plus a rigorous analysis of social organization and an attempt to formulate comparative explanations (in particular with regard to mechanisms for the transmission of property as a causal variable).

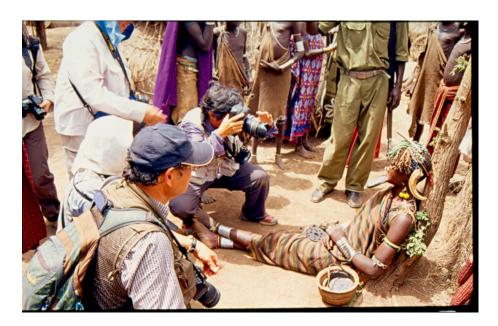
Goody argued in later decades that anthropology should be redefined as comparative sociology. Postcolonial politics played some role in this stance, since the very name anthropology came to seem questionable in the wake of independence movements. Goody joined Nkrumah's national party, observed how the construction of schools and roads transformed traditional societies, and kept in touch with LoDagaa friends who became geographically and socially mobile within a very short time. He also gave something back by working painstakingly for years with local people on the transcription and translation of their most important secret myth, the Bagre. This seems to me an exemplary anthropological career. Goody became a Professor of Social Anthropology, but he never sought to defend a disciplinary boundary. That this seems to matter more in Germany came across vividly in the contribution a few weeks ago by Gesa Lindemann, a sociologist who approves of anthropology because it provides a yardstick for her to appreciate the special features of the modern societies which are the object of study in her own discipline. Jack Goody rejects this implicit division of labour, since for him it makes no sense to distinguish two types of society. He also rejected the most powerful version of this dualism, the "hot" and "cold" societies distinguished by Claude Lévi-Strauss (Goody 1977). Human beings are basically the same everywhere; the nature of their groupings and the way they distinguish themselves from others vary according to many factors, including the modes of production, communication and coercion. Goody addressed many "cultural" topics in his rich oeuvre, but "culture" in the spirit of an enduring Volksgeist is alien to his approach.

For a second example let me pursue one of the cases mentioned by Christian Weber himself. I am slightly surprised that (apart from a brief postscript in the excellent contribution by Felix Girke) no one has so far picked up what for me is the journalist's most telling illustration. The Mursi of southern Ethiopia are well known for the lip plates worn by their women. In order to wear them, a girl must endure a lot of pain in her childhood, but this is not long-term. These plates have become more prominent in recent decades, not least because of the interest that organized parties of tourists show in

photographing them. Weber, citing the British anthropologist David Turton, claims that the size of plate has increased since the Omo Valley was opened to tourism. It seems that Mursi girls nowadays compete with each other for the click of the paying photographer.



Mursi girl with lip plate (Mursiland 2008), Photo: Tamás Régi



Girl with lip plate being photographed by tourists (Mursiland 2008), Photo: Tamás Régi

In fact, neither Turton nor anyone else has demonstrated a precise causal link between tourism and larger plates (and thus more pain in the long period of preparing the lip). The implication of competition is similarly unsupported. It is, however, clear that tourists have had a huge impact, and that in these new conditions a woman with a large plate is an "economic asset" (Turton 2004). Drawing on Susan Sontag's theories of photography, Turton depicts these encounters as a form of theft, which is how they are experienced by Mursi themselves. But far from highlighting the value of cultural difference, Turton presents a sombre and yet reassuringly familiar picture of Mursi reactions to their new

situation; they want money in order to be able to acquire goods, just like their powerful visitors. The British anthropologist draws comparisons with prostitution in the West and he notes that some of the money obtained from the tourists is spent on alcohol. These inter-cultural encounters are devoid of humanity. The theft of Mursi faces could hardly differ more from the assertive aesthetic of self-empowerment celebrated in Jimmy Nelson's coffee table album (the original pretext for Weber's article).

Christian Weber might have pushed his argument further. According to Turton, in the late twentieth century the Mursi were turning against this element in their traditions, partly due to heavy pressure from their state (especially when it was in the hands of Marxist-Leninist modernizers) and partly because they themselves had become conscious of its "backward" character. Lip plates have vanished among other peoples of the region for similar reasons. It is the opening to tourism that has promoted an efflorescence of this custom among the Mursi, on a demeaning basis through which local girls are induced to act as Hayekian market agents, inflicting more pain on themselves in order to compete effectively and maximize expected income streams. For me, circumstances like this drive home the limitations of a relativist perspective in the contemporary world. No indigenous peoples live in conditions in which they alone are free to decide their future. If anthropologists do not wish to be seen as condoning this savage commoditization, if they want their voices to count in the present, rather than be dismissed as antiquarian romantics, then it is not enough to celebrate the differences of a pristine past. To the extent that he points in this direction of critique, Weber's article should be welcomed. Of course, this is exactly what social anthropologists like Turton have been doing for many decades. When the habits of the Mursi are distorted by the outsiders who take photographs, leading to the accentuation of lip plates as the prime symbol of something called their culture, analysis of the social and political relations behind these mechanisms is a prime task for the anthropologist. This analysis belongs in mainstream disciplinary journals and should not be marginalized in specialized journals for "critical tourism" studies".

Conclusion

If Christian Weber's article serves to generate debate in German university seminars for another year or two, I suggest that David Turton's concise and concrete paper be adopted to complement the more sophisticated intellectual responses in this blog. I also recommend Tamás Régi's more recent analyses of how tourism continues to develop as a major "ecological" resource in the lower Omo Valley, with support from the Mursi themselves (e.g. Régi 2014); and finally the web resource established by Turton, Mursi Online: http://www.mursi.org/

Depending on the level of the seminar, it might be worth introducing the voice of Ernest Gellner (e.g. Gellner 1985). Let me reassure readers that even this arch-critic of philosophical relativism expected his students to adhere to Boasian-Malinowskian standards of field research. They had to understand the local categories as thoroughly as possible. For Gellner, trained originally in philosophy, it was crucial to take a further step and assert that, at the end of the day, Western science (including social science), was cognitively superior (NB not morally superior) to that of the other societies "we" studied. For Goody (an anthropologist's anthropologist in the sense that he made many technical contributions to kinship studies), it was more important to emphasize the cognitive similarities of all human beings, and ultimately to merge anthropology into a comprehensive historical social science. My Einfühlung with both Goody and Gellner is doubtless influenced by my personal relations with them. In the context of this blog (surely our least noble academic genre), I confess also to a little sneaking sympathy with the ignoble journalist, despite the weight of legitimate criticism in earlier contributions.

Perhaps this makes me an ignoble anthropologist. But I can't change that; it's due to the intellectual culture in which I was raised.

References

Gellner, Ernest. 1985. Relativism and the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack. 1977. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

Régi, Tamás. 2014. The anthropology of tourism and development in Africa: mobile identities

in a pastoral society in South-Ethiopia'. International Journal of Tourism Anthropology, 3 (4), 302-24.

Turton, David. 2004. Lip-plates and 'the people who take photographs': uneasy encounters between Mursi and tourists in southern Ethiopia, Anthropology Today 20 (3): 3-8.

FOUR COMMENTS ON ANTHROPOLOGY AND CULTURAL RELATIVISM TODAY

John Borneman 2017-04-18

Christian Weber's specific claims in the *Süddeutsche Zeitung* about the relationship of ethnology to native peoples hardly deserves our attention, so unreservedly arrogant and mean-spirited, as it is, filled with willful ignorance and misrepresentation. I am most puzzled why the editors of the SZ, which I highly respect and regularly read, would suspend their consistently high standards for truthful information and print such a piece for today's readers. In the spirit of this blog that we are responsible for our discipline's public representation, let me respond with three short, and what I take to be accurate, comments the discipline of anthropology (also called ethnology and Völkerkunde) today.

First, modern anthropology's first object in the early 20th century was non-Western peoples, especially indigenous people under massive assault, many under the threat of extinction. This object was singular historically and, from today's vantage point, an ethical imperative to study. No other discipline in the Euro-American academy was in the least concerned with these people, and most are still not today. This early research performed a great service in providing an "ethnographic record," as we call it, of cultures and civilizations in moments of early contact with powerful societies and states driven by colonial, imperial, and capitalist motives. The ethnographic record of native people's lives in the twentieth century is an invaluable, unmeasurable contribution that anthropology has made to science. These people remain an object of anthropological research, and the accumulated research on and with them still provides unique and powerful insights into the human condition. Yet, in the last half-century, anthropology has extended its queries well beyond these initial horizons; it has taken up many other objects and explored many other relationships. It has stretched itself so much in so many directions that, arguably, the concern with alterity is no longer dominant in the discipline. How and why the changing objects we research are related to anthropology's first object is a major question for the discipline today.

Second, perhaps the most important lesson anthropologists learned from the study of people unlike them, foremost from the study of indigenous people, was that research on others must begin with how they view their own worlds. We must begin with their perceptions, which may not be the same as ours. Out of this simple lesson, anthropologists developed the axiom of cultural relativism. This should not be confused with moral relativism. Cultural relativism is a precondition of understanding the other: suspend your moral judgments until you arrive at an understanding and appreciation of what and how the other thinks about and acts in his or her world. Moral relativism is a philosophical doctrine, a particular prescription for ethics, that only some anthropologists adhere to, and often only at a later stage of research. There are other ethical doctrines that anthropologists also appeal to, depending on what stage of research one is talking about, such as a contingent or situated ethics, or an ethics that grows out of intersubjective encounters.

Third, otherness is both an essential feature structuring the larger world and intrinsic to understanding ourselves. A focus on otherness forces us to consider us how we might communicate with them, and the ways in which they communicate with each other that are different than our own. This attempt to understand forms of otherness has led to a focus on relationality, which in turn has become a central point of inquiry in most

contemporary anthropology. There is, in many ways, a convergence on relationality by both those researchers who work on otherness and those concerned with structuralist theories. Hence, there is much less research today than in the past which focuses on the essence of things. In point of fact, there is also a wider concern with time and history, which also questions the unchanging nature of persons, things, or systems. These particular understandings have led to much more research that considers itself "reflexive," that is, research where documentation of the changing perspectives of the researcher his or herself are included in a description of the relationships observed and participated in.

Fourth, older anthropological distinctions such as between culture and nature, custom and law, tradition and modernity, authentic and constructed, cognition and emotion, have largely given way to a focus on the relation between these concepts and their changing definitions, without ever assuming these distinctions to be irrelevant. I personally would like to see more focus on the unconscious in research and how it is communicated, as I have become increasingly convinced that feeling drives and overrides rationality, especially among those most driven by a blind commitment to reason. Only rarely, in my observation, do convincing arguments carry the day. How do we access and communicate with that other level of receptivity that elides our reason?

KULTURRELATIVISMUS, ETHNOPLURALISMUS, "KRITISCHER ETHNOZENTRISMUS"

Ulrich van Loyen 2017-04-11

1

Der Artikel von Christian Weber ist ausführlich besprochen und seine Einwände gegen das Fach sind von ihm selbst relativiert, von anderen widerlegt worden. Das "Gespenst des Indigenen" ist einmal als europäischer Eskapismus (von BoBos, Lebensreformern etc.), ein anderes Mal als letzte Gefährdung (innere und äußere: der Pegida-Sachse, der Detonations-Syrer) enttarnt worden, aber kaum mehr als Phantasma der akademischen Ethnologie. Webers Beitrag legt trotzdem einen Finger in die Wunden, die sich am und mit dem anderen entzünden. Im Folgenden geht es um unsere historisch verbrieften Überlegenheitsgesten oder um die Laxheit, mit der wir die Mühen der Ebenen scheuen, für die uns Aufklärung in die Pflicht nehmen wollte.

Abseits der Frage, inwiefern der Kulturrelativismus (es gibt deren mehrere, und bedacht wurden sie schon in der Antiken Welt) den harten Kern der Ethnologie ausmache, kann man die Frage nach dem Verhältnis von Kulturrelativismus und Menschenrechten in dem Sinne stellen, wie Weber dies tut. Es entspricht ja der Erfahrung nicht nur von Forschern, sondern von westlichen Funktionseliten, von NGO- wie von Hilfswerk-Mitarbeitern, dass der ("schwache") Kulturrelativismus, der zur Familie der Aufklärung gehört (von Montaigne bis zur Ringparabel), durchaus mit dem derselben Familie entstammenden Menschenrechtsgedanken in Konflikt gerät, der wahlweise als Säkularisat einer jüdischchristlichen Tradition (Ebenbild Gottes, Dialogpartner Gottes) sowie als Konsequenz von Kants Einsicht in den Menschen als "Zweck an sich" mobilisiert wird. Und der Blick muss dafür nicht einmal geographisch oder zivilisatorisch abschweifen: als man in Deutschland über die Bewertung von religiös begründeter Beschneidung diskutierte, war es genau dieser Konflikt, den die beteiligten Personen in sich auszutragen hatten.

3 Kulturrelativismus bezeichnet die Überzeugung, dass Handlungen aus dem Erfahrungsund Normenkanon der jeweiligen Gesellschaft selbst zu verstehen seien - einschließlich der Erfahrungen, die Mitglieder dieser Gesellschaft mit anderen Gesellschaften gemacht haben. Ohne diesen Zusatz ist Kulturrelativismus ahistorisch, strukturfunktionalistisch zwar äußerst dankbar, aber dennoch Ausdruck einer Überlegenheitsfigur: "Erfahrung mit anderen Gesellschaften" ist der Gegenstand von Geschichte, die wir als Europäer (bis zu jenem für die anderen "geschichtemachenden" Erstkontakt) exklusiv besitzen. "Wir selbst" verfügen, dass unser Kulturrelativismus ohne unsere eigene kulturelle Mischung und ohne die dabei erlittene und zugefügte Gewalt nicht denkbar sei, ja wir verstehen ihn (unter anderem) als Sühneleistung gegenüber unserer Geschichte oder als Lektion derselben, die wir nun in fremde Räume zu projizieren haben. Einerseits. Andererseits bleibt Kulturrelativismus gerade das Produkt einer Arbeit, die wir den anderen nicht zumuten wollen. Sie sollen uns entweder belehren, Alternativen (zu unserem Begriff von Kultur, von Religion, von Staat, von Familie...) aufzeigen oder uns aus dem Gefängnis der dauernden Selbstreflexion befreien – durch ihre Realität und ihr So-Sein (das wir "für uns" als Kulturrelativisten abgestreift haben).

Das ist natürlich wieder alles andere als relativistisch, und auch der in diesem Blog von einer Autorin geäußerte Gedanke, dass wir uns durch die Anderen selbst erkennen, ist bar jeder relativistischen Versuchung.

4

Wer den Kulturrelativismus ablehnt, könnte sich dem Ethnopluralismus zuwenden. Dieser zieht gewissermaßen die Konsequenz aus jenem, indem er verfügt, dass die Vielfalt der Kulturrelativisten nur dann ihren hegemonialen Hautgout verliert, wenn allen Kulturen das Recht auf ihre eigene Sozial- und Lebensgestaltung zuerkannt würde, weshalb man mit ihnen am besten überhaupt nicht, oder nur auf ordentlich gestalteten Zusammenkünften (Kriege) in Kontakt träte. Der Ethnopluralist hält die Vermischung für Sünde und die Anerkennung von gott- oder vernunftgegebenen Grenzen für unausweichlich. Diese Wahrheit zeigt sich im gewaltsamen Konflikt, bei dem nicht der andere zu hassen ist - zu hassen, weil er nicht so ist, wie wir - sondern als Feind zu achten, weil er seine Andersheit für uns genauso verteidigt wie wir die unsere für ihn. Donoso Cortéz und Carl Schmitt heißen die Väter dieses ursprünglich integralkatholischen Verständnisses von "ex pluribus unum", das längst von den Neuen Rechten zu den ganz alltäglichen Populismen in Europa und der Welt gewandert ist, um von Demagogen um Putin, Erdogan oder Trump erfolgreich mobilisiert zu werden. Der Ethnopluralismus spielt die Rolle des Katechon gegen die Apokalypsen der fremdausbeutenden Selbstausbeutung, er kennt statt der Utopie einer gemeinsam zu pflegenden Erde nur die Rechtfertigung der babylonischen Verwirrung (an der die Warlords dieser Welt stets gut verdienen).

Besonderen Abscheu empfinden Ethnopluralisten vor den Menschenrechten. Schon das Wort versetzt sie in Mänadenstürme. Wenn sie ihre eigene Weltvorstellung als Universalisierung des Nicht-Universalen begreifen, erblicken sie in der Konzeption der Menschenrechte die List des Teufels, der den von ihm Besessenen einflüstert, es gäbe eine nichtpartikulare Position, von der aus sich Normen entwickeln ließen. Der Teufel wolle, dass man diese universellen Normen überall durchsetze, das heißt Politik letztlich nur universalistischen Prinzipien folge. Daraus ergäben sich nicht einfach "gesinnungsethisch" zu nennende Widersprüche, sondern die Selbstaufgabe von Gemeinschaft und Politik. "Niemand ist zur Selbstabschaffung verpflichtet," sagte Peter Sloterdijk angesichts der deutschen Flüchtlingspolitik. Es war die Stimme des Menschenrechtskritikers, getarnt als Plädoyer für die Erhaltung des moralischen Subjekts.

Es gibt drei Argumente gegen die Menschenrechte: eine universale Position ist von etwas wesenhaft Partikularem nicht einnehmbar; ein Mensch ist nicht zu bestimmen vor seiner partikularen Zugehörigkeit; ein Recht muss einklagbar sein und setzt einen "universalen" Gerichtshof mit Handlungsvollmacht voraus. Und schließlich – aber dies ist nach der ontologischen, soziologischen und staatstheoretischen eben eine theokratische, keine aufgeklärte Kritik – liegt die Würde des Menschen in der Hand Gottes.

6

Die aufgeklärte Kulturrelativistin – deren Relativismus auf der Anerkennung der fremden Subjektivität beruht – wird eine Menschenrechtsverletzung stets in ein Dilemma versetzen. Sie wird natürlich versuchen, das Beobachtete aus den inneren Notwendigkeiten der fremden Gesellschaft zu erklären, aber ihr Respekt vor der fremden Gesellschaft wird immer geringer bleiben als die Anerkennung der fremden Subjektivität. Dabei wird sie sich selbst durchaus als Mitglied einer spezifischen, historisch verortbaren Gesellschaft verstehen, aber einer solchen, die ihr die Möglichkeit gegeben hat, Subjekt im Sinne der Aufklärung zu sein (und entsprechend Rechte wahrzunehmen und einzuklagen). Um der Sortierung von anderem Subjekt und anderer Gesellschaft bzw. des Verhältnisses dieser beiden zu entgehen und sich nicht den Vorwurf des

Ethnozentrismus zuzuziehen, wird die aufgeklärte Kulturrelativistin im Konfliktfall von Kulturrelativismus und Menschenrechten gerade ihre Gesellschaft zur Berufungsinstanz machen (auch dort, wo finstere Mächte in der eigenen Gesellschaft diese Berufung zu verhindern trachten); im Normalfall wird sie auf weitere Verbesserungen ihrer eigenen Gesellschaft dringen, um Verbesserungen in der Praxis anderer Gesellschaften zu erreichen. Die eigene Gesellschaft ist, mit einem Romantitel John Le Carrés (der diese Denkfigur sehr klar zum Ausdruck gebracht hat) *The Constant Gardener* in einem erst zu bestellenden Paradies.

Die aufklärungsfeindliche (sie selbst würde sagen: gegenaufklärerische) Ethnopluralistin indes gerät in dieses Dilemma nicht. Sie ist überzeugt, dass Personen Funktionen von Gesellschaften sind. Gesellschaften unterscheiden sich anhand bestimmter Kriterien, die andere "ethnische" nennen, und deren Pflege in den Augen der Ethnopluralisten auch für das individuelle Wohl essentiell ist. Ihr Erkennen ist ein höheres Erkennen in dem Sinne, dass sich darin die Bedingung von Gesellschaft (Gott, die Nation, *you name it*) selber erkennt. Eine Menschenrechtsverletzung ist für sie in erster Linie ein willkommener Gegenbeweis gegen die Menschenrechte selbst. Denn diesen liege nichts anderes zugrunde als das Phantasma der "leeren" menschlichen Identität, der Lieblingsvorstellung von Wirtschaft und Finanzmarkt. Aus diesem Grund könnte man sie fast überreden, zuzustimmen, damit Juden und Muslime in Deutschland ihre Kinder beschneiden dürfen – ganz gewiss nicht, weil die Erben des 1000-jährigen Reichs mal 1000 Jahre lang die Klappe halten sollten, wenn es um jüdisches Leben geht.

Man darf sich also tatsächlich und immer noch fragen, ob Kulturrelativismus möglich sei, und man kann dafür, wie angedeutet, den Kultur- oder den Relativismusbegriff dekonstruieren. Ist er wenigstens "undogmatisch" vertretbar, gewissermaßen als Postulat für die Forschungsethik? Das ist bei akademischer Zurückhaltung vielleicht möglich, führt aber mit sich, dass die Wahrheitsfähigkeit der Aussagen, die in der eigenen, nicht minder "kulturrelativistisch" betrachteten Disziplin getroffen werden, zumindest abgeschwächt wird. Selbst wenn man dies in Kauf nähme, reichte es aus, um mit Disziplinen zu sprechen, die einen deutlich allgemeineren Anspruch vor sich hertragen (und auch begründet haben)? Oder läge nicht die Aufgabe der Ethnologie als einer ernstzunehmenden Wissenschaft darin, den Kulturrelativismus ebenso zu begründen (was impliziert, sich jenseits seiner zu stellen), um ihn dann gegenüber den anderen Disziplinen vertreten zu können? Ethnologie kann einzig als Avantgarde überleben, als Arbeit am Wissenkönnen.

Trotz allem scheint es hin und wieder möglich, dass der Kulturrelativismus seine eigene Widersprüchlichkeit – allgemeiner Geltungsanspruch von kultureller Bedingtheit - und gewissermaßen den "Widerstand im Material" – allgemeiner Geltungsanspruch aus kultureller Bedingtheit – zur Kenntnis nimmt und produktiv hält. Eine solche Position vertrat der Religionsethnologe Ernesto de Martino (1908-1965). Mit den Universalismen war er als Italiener ebenso vertraut wie als Neapolitaner mit dem Partikularen (dazu als Neorealist mit dem Partikularen, das allein sich universalisieren lässt und die "unity of men" begründet). Während Ethnopluristen sagen, es gebe keinen Ausweg aus dem Nicht-Universalen, wusste er, dass man das Universale, wenn man diese Idee einmal gehört hat, nicht mehr loswürde. Oft genug würde das zu tragischen Verstrickungen führen, oft genug würde das für universal Gehaltene lediglich den eigenen Ethnozentrismus bestätigen. Vor Ort gelte es zu prüfen, wie Universales und Lokales interagierten, aber nein, aus dem Universalen selbst gäbe es kein Entrinnen. Und das sei auch nicht verurteilenswert.

Ernesto de Martino, so gerne er gewollt hätte, hat keine fernen Eilande erforscht. Das Fernste blieb wohl der Tarantismus im Salento, unter einem Sarazenenturm mit Ausblick gen Afrika. Aber er stellte die Philosophie vom Kopf auf die Füße und wurde Inlandsethnologe. Waren andere Denkkategorien, andere Sozialformen, andere Reparaturmaßnahmen wider das Unglück möglich als die seiner Mittelklassenexistenz? Und kannten die Süditaliener, von denen auch Pythagoras einer gewesen sein soll, vielleicht Techniken der Lebenskunst, ja der Magie als Handlungsermächtigung, die gegen die Unbill von Erdbeben und politischen Niederlagen halfen? De Martino untersuchte Riten, bei denen Menschen sich ihrer Körper als "natural symbols" (M. Douglas) bedienten, das nackte und das soziale Leben – das Universale und das Partikulare – zusammenführten. Das ging nur über Selbstvergessenheit (Trance) und bestätigte eine religiöse Wahrheit von Selbstverlust und Selbstgewinn, die endlich in der Geschichte operationalisiert werden wollte. Darin entdeckte er Techniken, äußere Unterdrückung aufzuhalten und sich nur übergangsweise mit ihr zu identifizieren (Mimikry und Mimesis, in der das, was einen unterdrückt, rituell angeeignet und behandelbar wird). Bei aller Faszination überwog das Bewusstsein – aus seiner Sicht müsste man schreiben: die Einsicht – dass die Fermentierung dieser Kulturtechniken nicht das letzte Wort haben dürfte, sondern sich in ihrer Anerkennung die wechselseitige Erlösung ereignen, müsste von dominierter und hegemonialer Position sein. Diese Position war utopisch, aber, wie de Martino festhielt, war es noch weniger möglich, nicht utopisch zu sein.

De Martinos Verbindung von Kulturrelativismus und Aufklärung – "etnocentrismo critico" – verdankt sich der langen Zivilisationsgeschichte des italienischen Lebens- und Diskussionszusammenhangs. Dieses aus ökologischen und politischen Nischen bestehende Gebilde produzierte unablässig gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten und damit die Notwendigkeit der Vermittlung, die sich heute noch in der Wertschätzung für eine Disziplin namens Philosophie ausdrückt. Aber auch in der Arbeit der Institutionen und nicht zuletzt der Familie, die sehr disparate Fäden zusammenführen und Konsens immer neu herstellen muss. Der deutsche Konsens, wonach Aufklärung, Kulturrelativismus und Menschenrechte zusammengehen müssen, weil nicht sein kann, was nicht sein darf, mutet aus dieser Perspektive geschichts- und lebensfremd an. Und das "Gespenst des Indigenen" zieht freundlich seinen Hut.

VON WILDEN UND WERTEN

Susanne Brandtstädter 2017-04-04

Das Problem der öffentlichen Wahrnehmung

Die Ethnologie hat ein Problem mit ihrer öffentlichen Wahrnehmung. Es ist offenbar schlecht bestellt um die Allgemeinverständlichkeit des Faches. Sollen sich die Presse, die selten genug über unsere Arbeit berichtet, und die interessierte Öffentlichkeit soweit in unsere Disziplin einarbeiten, dass die ethnologische "Krise der Repräsentation", der "ontologische *turn*" und die "Anthropos-Debatte" keine Fremdworte mehr für sie sind? So funktioniert die Welt leider nicht. Wir müssen uns also erstmal den schwarzen Peter selbst zuschieben, wenn wir hauptsächlich als Experten für das Fremde und Exotische angesprochen werden – im besten Fall. Wenn es schlimmer kommt, wie zuletzt in der *Süddeutschen Zeitung*, werden wir als moralisch orientierungslose Verteidiger fremdartiger Zeitgenossen geschmäht. Auch darüber sollten wir nachdenken.

Für die weitgehende politische Bedeutungslosigkeit der Ethnologie, die wie wenig andere Fächer geeignet wäre, sich aufklärerisch an öffentlichen Diskussionen über die Krisen des menschlichen Zusammenlebens in einer globalisierten Welt zu beteiligen, gibt es noch andere Gründe als den zunehmenden disziplinären Obskurantismus (die öffentliche Aufmerksamkeit, die den Arbeiten David Graebers zu Teil wird, ist international die Ausnahme, die die Regel bestätigt). Es gibt aber auch nationale Unterschiede. In Skandinavien etwa engagieren sich viele Ethnologen als öffentliche Intellektuelle und der norwegische Kronprinz hat sogar ein paar Semester Ethnologie studiert. Aber auch in Norwegen gab es Mitte der 1990er Jahre eine lautstarke Debatte über Kulturrelativismus und gesellschaftliche Werte. Hier fanden sich tatsächlich auch Ethnologen, die aus der klassischen Verteidigungslinie der Disziplin hinsichtlich des "Anderen" ausscherten, um im wahrsten Sinn des Wortes die Seiten zu wechseln.

Wie Thomas Hylland Eriksen in seinem öffentlichen Betrag "Das Unbehagen an der Kultur" (1997) [1] schreibt, haben Ethnologen frühzeitig die *Verteidigung* des Anderen mit einer öffentlichen *Kritik* am Eigenen verbunden; am einflussreichsten wohl Margaret Mead in "Coming of Age in Samoa". Die oben angesprochenen, "ausgescherten" skandinavischen Ethnologen drehten hier das etablierte Verteidigungs-Kritik- Schema um, indem sie die Kritik an dem Anderen mit der Verteidigung des Eigenen verknüpften, was schnell einen nationalistischen Beigeschmack bekam.

Ethnologen vertreten heute gerne, der Kulturrelativismus sei lediglich eine bevorzugte (und wertfreie) Methode der Erkenntnisgewinnung in der Ethnologie, für die das Verbot einer vergleichenden Bewertung verschiedener Kulturen wesentlich sei. In öffentlichen Debatten kommt der Kulturrelativismus der Ethnologen aber oft weder wertneutral daher, noch wird das Verbot komparativer moralischer Bewertungen eingehalten. Die Verteidigung des Anderen in öffentlichen Diskussionen -- wo eigentlich nur Aufklärung nötig wäre -- sei eine déformation professionnelle, schreibt Matthias Krings, die ihre Ursache in der kolonialen Vergangenheit des Faches habe. Man solle sie uns vergeben. Ich denke jedoch, es steckt mehr dahinter.

Es gibt eine systematische Spannung zwischen zwei Verständnisweisen oder Varianten des Kulturrelativismus, die beide eine zentrale Rolle in der Ethnologie spielen und die sich nicht leicht, wenn überhaupt, voneinander lösen lassen. In der einen Variante wird

der Kulturrelativismus als eine nicht-wertende, holistische Forschungsmethode verstanden, in der anderen als eine moralische Position, die den unbedingten Wert des Anderen betont (auch wenn Ethnologen viele konkrete Praktiken nicht als schützenswerte 'Kultur' betrachten mögen). Es scheint mir nun nicht nur für die öffentliche Wahrnehmung der Ethnologie, sondern auch für das Selbstverständnis des Faches wesentlich zu sein, über die Verbindungen und Trennlinien zwischen beiden Verständnisweisen nachzudenken und allzu einfache Sortierungen aufzugeben. Dies ist umso wichtiger in einer Zeit, in der sich "die Anderen" nicht mehr überwiegend als ferne Fremde präsentieren, sondern als oft befremdliche Nachbarn. Ethnologen sollten als professionelle Grenzgänger zwischen dem Eigenen und dem Anderen zu einer aufgeklärten – und nicht aufgeheizten – Debatte betragen können.

Kulturrelativismus – Methode oder Moral

Der Kulturrelativismus war die Antwort auf Evolutionstheorien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die westliche, "aufgeklärte" Gesellschaften auf einer höheren Stufe der kulturellen Entwicklung sahen als die "archaischen" "primitiven" oder "traditionellen" Gesellschaften. Zugleich war der Kulturrelativismus eine politisch-moralische Kampfansage an koloniale Diskurse, die in der Zivilisierung des kulturell Anderen die – wenn nicht von Gott, so doch von der Vernunft auferlegte – historische Last und Aufgabe des weißen Mannes sahen und die damit das koloniale Unrecht rechtfertigten (der sogenannte "white man's burden"). In beider Hinsicht fällt es schwer, sich eine Ethnologie vorzustellen, die sich pauschal gegen den Kulturrelativismus aussprechen würde. Aus meiner Sicht sind drei Grundannahmen des Kulturrelativismus auch für die moderne Ethnologie nach wie vor von zentraler Bedeutung.

- 1. Alle Kulturen (oder Lebensweisen) haben einen intrinsischen Wert
- 2. Man kann (und darf) Kulturen (d.h. Wertesysteme und Lebenswelten) nicht bewertend vergleichen.
- 3. Alles menschliche Handeln und alles, was durch menschliches Handeln hervorgebracht wird (Artefakte, Lebensformen, Umwelten) kann nur vor dem Hintergrund seiner jeweils spezifischen Voraussetzungen (Wertvorstellungen und Sichtweisen) vollständig erklärt und verstanden werden.

Nach meinem Eindruck teilt die große Mehrzahl der Ethnologen diese drei Annahme in der einen oder anderen Formulierung und Konkretisierung, einschließlich derjenigen, die sich mit dem traditionellen Kulturrelativismus à la Boas kaum noch identifizieren.

Die drei Annahmen sind systematisch miteinander verbunden. Jede von ihnen stellt auf eine bestimmte Weise eine Beziehung zwischen Werturteilen und empirischen Tatsachen her. Es erscheint offensichtlich, dass sie eine klare Trennung zwischen moralischer Bewertung und Tatsachenbeschreibung nicht zulassen. Nun verlangt sozialwissenschaftliche Erkenntnis nach Max Weber Wert- bzw. Werturteilsfreiheit. Damit meinte Weber mitnichten, dass man sich nicht wissenschaftlich mit Werten beschäftigen, noch dass man wissenschaftliche Sujets nicht wertbezogen auswählen dürfte. Wissenschaftliche Objektivität verlangt aber, die Ermittlung sozialwissenschaftlicher Sachverhalte weitgehend von subjektiver Wertung zu trennen.

In der öffentlichen Wahrnehmung versagen Ethnologen – auch als Experten von denen man sich "Aufklärung" erwartet – oft darin, diese Trennung vorzunehmen. Uns wird dann

mangelnde Distanz zu unserem Forschungssubjekten vorgeworfen und einseitiger politischer Aktivismus. Manchmal wird uns auch Zynismus oder Heuchelei unterstellt, wenn wir (in der Außenwahrnehmung) kulturelle Praktiken verteidigen, die wir ganz offensichtlich "für uns selbst" ablehnen würden. Heike Drotbohm spricht hier zutreffend vom wunden Punkt der Ethnologie. Sie schlägt vor, auf eine andere Art ethnologisches Wissen aufklärerisch in die öffentliche Diskussion einzubringen. Die von ihr vorgeschlagene Form öffentlicher Wirksamkeit ist klassisch ethnologisch und wird auch dem Kulturrelativismus als Methode gerecht. Kulturelle Praktiken hier und da werden miteinander in Beziehung gesetzt, um damit das scheinbar Exotische vertrauter werden zu lassen, und das Eigene zu verfremden. In ihrem Beispiel ist es das In-Beziehung-Setzen von female genital cutting in Ostafrika mit dem steigenden Trend zur chirurgischen Genitalplastik bei "uns". Dies schärft nicht nur den Blick für – kulturelle Gräben überschreitende – gesellschaftliche Prozesse bzw. Probleme, sonders ermöglicht auch eine holistischere und wertneutralere Perspektive. Dass diese Strategie konstitutiv für die ethnologische Wissensproduktion ist, weiß jede, die schon mal auf Feldforschung war.

Ich fürchte allerdings, dass in öffentlichen Diskussionen über die Bedeutung und Bewertung kultureller Praktiken (denn dazu werden Ethnologen ja meist eingeladen), ein solches In-Beziehung-Setzen nur wenig zu einer aufgeklärteren Debatte beiträgt, da es ganz einfach als wertender und moralischer relativierender Vergleich resp. als unzulässige Gleichmacherei verstanden werden kann. Die Diskussion würden sich dann darum drehen, "was schlimmer ist" bzw. welche prinzipiellen, universellen Kriterien angelegt werden sollten, um etwas als mehr oder weniger schlimm, mehr oder weniger moralisch oder rechtlich akzeptabel bewerten zu können. Solche Diskussionen sind sicher legitim und auch gewiss notwendig, werden aber typischerweise am Ende nicht durch ethnologische, sondern durch moralphilosophische, juristische oder politische Argumente entschieden. Bleibt also nur noch die Aufgabe, die Sichtweise des "Anderen" zu erklären? Auch das mutet heute etwas merkwürdig an, gibt es doch genug "Andere", die öffentlich für sich selbst sprechen können.

Dennoch denke ich, dass der Kulturrelativismus ein Pfund ist, mit dem Ethnologen in der öffentlichen Diskussion wuchern können. Dies setzt aber zuallererst voraus, dass der methodische Kulturrelativismus klar vom moralischen Kulturrelativismus unterschieden wird und der letztere nicht an Stelle des ersteren tritt.

Die drei von mir genannten Grundannahmen des Kulturrelativismus lassen sich je nach ihrem Platz in einer Argumentationskette als Elemente eines methodischen oder eines moralischen Kulturrelativismus verstehen. Die Begründung eines methodischen Kulturrelativismus muss die Logik der Empirie in den Vordergrund stellen. Etwa so: Aus Annahme 1, menschliches Handeln kann nur vor dem Hintergrund seiner lebensweltlichen Voraussetzungen und Sinngebungen verstanden werden, ergibt sich dann Annahme 2, man kann verschiedene Kulturen oder Lebenswelten wissenschaftlich nicht bewertend vergleichen. Annahme 3, alle Lebensweisen haben einen intrinsischen Wert, ergäbe sich dann daraus, dass ohne die Annahme dieses intrinsischen Wertes nicht zu verstehen wäre, warum kollektive Handlungsorientierungen so sind, wie sie sind, und über die Zeit hinweg Stabilität aufweisen.

Ganz anders sieht es aus, wenn die Argumentation umgedreht wird. "Alle Kulturen [Lebensweisen] haben einen intrinsischen Wert" ist dann auf sich gestellt eine moralische bzw. politische Kernthese, aus der die nun moralischen Forderungen (2) und (1) abgeleitet werden. Über die Wahrheit von moralischen Prämissen lässt sich bekanntermaßen schlecht streiten. In Debatten, in denen die ethnologische Kulturkritik an der westlichen Moderne und Aufklärung, und die moralische Bewertung derselben, im

Vordergrund steht, gewinnt daher Polemik schnell die Oberhand.

Ist das die Form der Debatte, die wir als Ethnologen suchen? Ich bin der Meinung, dass die aus der ethnologischen Feldforschung entsprungenen intellektuellen, aber auch zwischenmenschlichen Einsichten auch den besonderen Beitrag der Ethnologie zu öffentlichen Debatten prägen sollten. In dem für die Ethnologie grundlegenden methodischen Bereich, dem der teilnehmenden Beobachtung, findet sich eine Schnittstelle, an der sich auch unter dem Gesichtspunkt wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns Methodik und Moral nicht wirklich trennen lassen: Ich meine die für das professionelle Grenzgängertum der Ethnologen in der Feldforschung zentrale Erfahrung der Mitmenschlichkeit.

Teilnehmende Beobachtung und 'Mitmenschlichkeit'

"Why ask me? I do not live here", war Karen Sykes erste Reaktion auf die Frage Sionis, eines langjährigen Bekannten aus ihrer Forschung in Papua Neuguinea, wie sie die Hochzeitspläne seines Sohnes und dessen Freundin bewerten würde. Sioni bezweifelte die Redlichkeit der Absichten der jungen Frau, und auch die allgemeine Weisheit einer solchen Verbindung für seinen Sohn. Wie Sykes in Residence: Moral Reasoning in a Common Place (2009) schildert, zielte ihre erste (Nicht-)Antwort – die Verweigerung einer Bewertung – jedoch auf ein theoretisches Level, auf dem die Prinzipien von Heirat und Verwandtschaft in Europa und Melanesien miteinander inkompatibel sind. Was Sioni sich jedoch von ihr erhoffte, war eine Bewertung der Situation, ein moralische Urteilsfindung auf einem Niveau, das Sykes als commonplace (alltäglich, gewöhnlich) bezeichnet, und die es ermöglicht, eigene Erfahrungen und Einsichten in menschliche Dilemmata zur Bewertung einer konkreten Situation heranzuziehen. Karen Sykes schildert hier etwas, was den meisten Ethnologen auf die eine oder andere Weise bekannt ist – man wird häufig nach seiner Bewertung von konkreten Situationen gefragt, obwohl man sich, besonders anfangs, inkompetent fühlt, eine der "Kultur" des Fragenden angemessene Antwort zu liefern. Lebt man länger vor Ort, wird man zwar ein kompetenterer Ratgeber – jedoch weniger als Experte kultureller Prinzipien, sondern als Mitmensch, als Nachbarin oder Freundin, deren Erfahrungen vielleicht anders, aber eben nicht inkompatibel sind. Ebenso relevant hier ist, dass solche Formen des (nicht wertneutralen) Erfahrungsaustauschs Teil der Herstellung sozialer Beziehungen sind; den anderen zu kennen, heißt auch, seine begründeten Meinungen zu kennen.

Was hat teilnehmende Beobachtung und Kulturrelativismus damit zu tun? Die Begründung des methodologischen Kulturrelativismus hebt in der Regel auf einen ethnographischen "Urzustand" ab, in dem man oder frau noch "nichts" über die Anderen weiß, und sich deshalb gerechterweise keine Wertungen erlauben darf. Die lange Dauer der Feldforschung dient dann eben dazu, sich eine sozialwissenschaftlich angemessene Basis für Wertungen (nicht moralischer Art) aufzubauen. "Andere" Perspektiven und Sinnsetzungen sind jedoch nicht wertfrei. Das nachvollziehende Verstehen, das aus den reellen Erfahrungen und Freundschaften vor Ort resultiert, involviert also zumindest temporär auch ein moralisches (Mit)Verstehen. Indikativ dafür ist hier die oft bespöttelte "Gefahr" des going native, aber auch die sozialwissenschaftlich fruchtbare Erfahrung, dass auch radikal andere Perspektiven "vernünftig" sein können. Mit strikt abgegrenzten Bedeutungsrealitäten und kulturellen Prinzipien hat diese Erfahrung wenig zu tun; ebenso wenig mit einem abstrakten menschlichen Universalismus. Sie hat viel mehr damit zu tun, Mitmenschlichkeit als Austausch über alltägliche Probleme moralischer Urteilsfindung, und das Erkennen des Werts unterschiedlicher Erfahrungen und Perspektiven herzustellen. Hier sind weder moralischer Fundamentalismus noch dünner Pragmatismus gefragt, sondern eine Diskussion, die die relevanten Kriterien einer

vernünftigen (und mitmenschlichen) Urteilsfindung "in der Situation" nennt und in die Bewertung einbezieht.

Rechtfertigung oder Aufklärung?

Ich möchte nicht die These aufstellen, dass die Ethnologie als solche an dieser Aufgabe scheitert, ganz im Gegenteil. Ich möchte aber behaupten, dass wir in öffentlichen Diskussionen allzu häufig in das alte Verteidigungs-Kritik-Schema zurückfallen. Dieses entstammt historisch auch einer (moralischen) *Noble Savage*-Kritik an der Moderne und kann kaum einen mehr überzeugen, auch eben weil die ehemals exotischen Fremden heute oft fremde Nachbarn sind.

In einer globalisierten Welt, wo sich das Eigene und Andere immer stärker in situative Praktiken, Perspektiven und Kontexte, also spezifische soziale Situationen auflöst, ist eine radikale Unterscheidung unterschiedlicher Kulturen, die für den ethnologischen Kulturrelativismus wissenschaftlich konstitutiv war, kaum noch gegeben. Das ist natürlich auch meine Kritik am ontological turn der Ethnologie, aber das sei hier nur angemerkt. Zur Gegenüberstellung von Kulturrelativismus und Aufklärung, die das übergreifende Thema dieser Reihe ethnologischer Blogs ist, sei nur angemerkt, dass nach meiner Überzeugung Kulturrelativismus nur dann eine öffentliche Bedeutung (und einen moralischen Wert) hat, wenn er zur Aufklärung, wenn er zum In-Beziehung-Setzen von Situationen und Dilemmata, sowie zum Finden angemessener Bewertungskriterien – auch für Konfliktlösungen – beiträgt und keine blinde Verteidigungsmotivation liefert. Als Wissenschaft ist die Ethnologie ein Kind der Aufklärung, und das soll sie auch bleiben.

--

[1] Original in Norwegisch, Ubehaget ved kulturen.

Literatur

Hylland Eriksen, Thomas 1997. Ubehaget ved kulturen. Moderna Tida Nr. 82.

Sykes, Karen 2009. Residence: Moral Reason in a Common Place. In Karen Sykes (ed.), *Ethnographies of Moral Reasoning: Living Paradoxes of a Global Age*. Palgrave-Macmillan.

EIN LEICHTSINNIGES SPIEL

Thomas Kirsch 2017-03-28

Es scheint, als ob SZ-Journalist Christian Weber, als er beschloss, das rostige Perpetuum Mobile der Kritik an der 'Mär vom edlen Wilden' erneut anzuwerfen, nichts besseres zu tun hatte. Okay, okay – in der unwirtlichen Welt des Berufsjournalismus mag es weiterhin angebracht sein, über Themen, denen die heimische Nestwärme fehlt, vorsichtshalber so massiv drüber zu bügeln, dass am Ende nichts als eine Mär übrig bleibt. Und vielleicht kann man sogar ein bisschen Verständnis zeigen, wenn Journalist_innen auf diese Weise ihrem Broterwerb nachgehen müssen. Die Frage ist allerdings, ob ein wissenschaftlich informierterer und sich selbst reflektierender Journalismus nicht die bessere Alternative wäre.

Ganz seltsam ist nämlich, dass Christian Webers Artikel den mahnenden Fingerzeig auf die 'Mär vom edlen Wilden' zum Anlass nimmt, dem Leser jene 'Exotika' und vermeintlichen kulturellen Absonderlichkeiten explizit vor Augen zu führen, vor deren Unheil er vorderhand warnen möchte. Mit dieser doppelbödigen Rhetorik, die genau das in den gesellschaftlichen Imaginationsraum ejakuliert, was sie vorgeblich aus ihr exorzieren möchte, steht Christian Weber in einer langen Tradition. Schon in den bildenden Darstellungen der sieben Todsünden im Mittelalter, wie etwa bei Hieronymus Bosch oder bei Pieter Brueghel dem Älteren, hatte die Versinnbildlichung immer auch eine sinnliche, wenn nicht pornographische Komponente. Sie verlieh der Sünde ein Gesicht und einen Körper, führte den Menschen in graphischem Detail diejenigen Handlungen vor, die von ihnen *nicht* ausgeführt werden sollten.

Hierin liegt das Paradoxon des Artikels von Christian Weber. Zu Recht merkt er an, dass die Exotisierung des Fremden den Blick verstellt und nicht dazu führen darf, dass die Urteilskraft verloren geht. Doch durch die Art der Darstellung eignet sich Christian Weber eine aus der westlichen Ideengeschichte altbekannte Funktion der 'Mär vom (edlen) Wilden' an – den moralischen Lustschmerz. Die Kritik am Exotismus bietet ihm hier nämlich einen schlüpfrigen Vorwand, die von Lustschmerz getragenen Imaginarien der Leser_innen zu Hexerei, Sexualität, Unreinheit, Gewalthandlungen und Körpermodifikationen zum Schwingen zu bringen.

Man kann von Jimmy Nelsons Fotografien halten, was man will, und ihre Entstehungsgeschichte ist zweifelsohne einer kritischen Betrachtung würdig. Doch während die Dargestellten auf den Fotografien als selbstbewusste Personen mit ihrer je eigenen menschlichen Würde erscheinen, werden sie in Christian Webers Artikel zur 'Mär vom edlen Wilden' in einen Kontext geworfen, der holzschnitzartig das Gegenbild evoziert und sie in das lustvolle Spiel des Autors mit der Mär vom barbarischen Wilden verstrickt. Ein leichtsinniges Spiel im doppelten Sinne des Wortes. Sicherlich hätte es besseres zu tun gegeben.

WAS KANN DIE SOZIOLOGIE VON DER ETHNOLOGIE LERNEN?

Gesa Lindemann

2017-03-21

In der Debatte in diesem Blog ist im Prinzip das Wichtigste schon gesagt. Es geht der Ethnologie nicht darum, Praktiken zu legitimieren, die aus einem modernen menschenrechtlichen Perspektive als unmenschlich und gewaltsam abzulehnen sind, wie z.B. brachiale körperliche Eingriffe. Vielmehr geht es darum, solche Praktiken aus dem Sinnzusammenhang heraus zu verstehen, in dem sie als notwendig erscheinen. Das braucht nicht wiederholt zu werden.

Wichtig ist aber noch etwas anderes. Wir Nachbardisziplinen, wie etwa die Soziologie, können von der Ethnologie lernen – die Distanz zur modernen Gesellschaft. Nur eine solche Distanz ermöglicht nämlich die Erkenntnis unserer Gesellschaft. Ich verdeutliche dies anhand des Lernprozesses, in den mich die Auseinandersetzung mit Maurice Leenhardt gestürzt hat. Seine Ethnographie über Neukaledonien ist ein schönes Beispiel, wie weit man sich von dem modernen Zugang zur Welt entfernen kann. Maurice Leenhardt, einer der großen Vergessenen des Faches Ethnologie, war für 25 Jahre auf Neukaledonien und hat dort als ein ethnologisch reflektierter Missionar gewirkt.

"Als ich einmal den im Denken der Kanaken, die ich lange Jahre unterrichtet hatte, erreichten Fortschritt ermessen wollte, wagte ich eine Suggestivfrage:

Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?

Und er erwiderte:

Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper."

(Leenhardt 1947/1983: 215f)

Das ist ein Dialog aus der Ethnographie "Do Kamo" des Ethnologen und Missionars Maurice Leenhardt, der ca. 25 Jahre auf Neukaledonien verbracht hat. Dieser Dialog bezieht sich darauf, wie die Person in Neukaledonien verstanden und gelebt wird. Leenhardt zufolge gab es auf Neukaledonien vor der französischen Missionierung und Beschulung keine individuelle Personen in einem modernen Verständnis. Vielmehr waren die leiblichen Akteure in ein Geflecht von Beziehungen eingebunden, in dem nicht einzelne miteinander in Kontakt traten, sondern Replikate von Gruppenelementen die mit den Replikaten von anderen Gruppen in Beziehung traten. Die Gruppe der Vettern steht etwa mit der Gruppe der Basen in einer durch die Gruppenzugehörigkeit definierten Beziehungen, in die sie durch ihre Gruppenzugehörigkeit gehören.

Diese Ordnung erfährt einen dramatischen Wandel durch Missionierung und

Beschulung, d.h., die Konfrontation mit einem modernen Wissen über die kontinuierlich dreidimensionale Ausdehnung des Raums, die Ordnung der messbaren Zeit und damit zusammenhängend über den europäisch-natürlichen dreidimensional ausgedehnten Körper. Das neue Wissen eröffnet für leibliche Akteure eine neue Identifikationsmöglichkeit. Statt die leiblichen Vollzüge als Vollzüge von dauernden Beziehungen zu erleben, können sie nun als Vollzüge eines individuellen Körpers erlebt werden. Wenn leibliche Akteure beginnen, sich mit ihrem Körper zu identifizieren, identifizieren sie sich bzw. werden identifiziert mit einem isolierten Gegenstand im Raum. Damit geht die Möglichkeit verloren, sich als Teil von Beziehungen zu erleben. Vielmehr werden die leiblichen Akteure zu solchen, die einen Körper haben und deshalb ein Individuum sind. Leenhardt zufolge war die Identifikation mit dem dreidimensional ausgedehnten Körper, der isoliert eine Stelle im Raum einnimmt, die Bedingung der Individualisierung auf Neukaledonien.

Der Bezug auf die Ethnologie lehrt, dass es Vergesellschaftungsformen gibt, die dividualisierend verfahren und solche, nämlich unsere eigene, die individualisierend verfahren. Dividualisierung heißt die Beteiligten erleben sich als Elemente von Beziehungen. Individualisierung heißt, die Beteiligten erleben sich als getrennte Individuen, die in Beziehungen eintreten können. Beides ist möglich. Was man als Soziologin von der Ethnologie lernen kann, ist also: Wir müssen Konzepte entwickeln, die es erlauben, Dividualisierung und Individualisierung in gleicher Weise als mögliche Formen des Sozialen zu analysieren. Das tun aber die wenigsten KollegInnen. Stattdessen herrscht in meinem Fach das Vorurteil vor, wonach Menschen eigentlich Individuen sind. In einigen Gesellschaften wird dies nur nicht richtig bemerkt, deshalb bedürfen sie der Aufklärung und dann werden sie auch natürliche Individuen, die ihren eigenen Nutzen verfolgen. Die wissenschaftlich anspruchsvollere Haltung besteht darin, die eigenen Grundkonzepte herausfordern zu lassen – etwa durch die Ethnographie von Leenhardt – und zu verändern.

Wenn man sich darauf einlässt, wird ein neuer Blick auf den modernen Individualismus möglich. War es auch in Europa der Bezug auf den Körper, der die Menschen in einer modernen Weise individualisierte? Wenn man eine solche Fragestellung riskiert, stellt sich der Übergang in die Moderne in Europa in der Sattelzeit (1750-1850) in einer anderen Weise dar. Man kann nämlich feststellen, dass es einen Übergang von einem christlichen Seelenindividualismus hin zu einem modernen Körperindividualismus gab (Lindemann 2014: Kap. 5). Die Seelen waren unsterblich, hatten einen freien Willen, der z.B. auch durch die Folter nicht grundsätzlich kompromittiert werden konnte. Nur deshalb war die Folter im vormodernen Europa ein anerkanntes Mittel der Wahrheitsfindung (Lindemann 2014: 312ff). Erst im Übergang zu Moderne, also in der Sattelzeit wandelte sich der Seelenindividualismus hin zu einem Körperindividualismus. Ab jetzt war nicht mehr die unsterbliche Seele die Bedingung des freien Willens, vielmehr steckte der freie Wille im Körper und wurde dadurch zu einem natürlichen Phänomen.

Eine solche Einsicht ist zentral für das Verständnis der modernen Ordnung. Diese ist nicht nur eine soziale Ordnung, sondern auch eine Ordnung von Raum und Zeit. Dass es einen Körper im Sinne unseres modernen Verständnisses gibt, ist ein Phänomen, welches das Verständnis des Sozialen prägt. Der Körper im modernen Sinn ist aber nicht möglich, ohne eine passende Ordnung von Raum und Zeit. Wenn wir uns darüber lustig machen, dass andere so abergläubisch sind, dass sie etwa an Geister glauben, setzen wir automatisch ein modernes Verständnis von Raum und Zeit voraus, d.h. ein Verständnis, das nur einen messbar ausgedehnten Raum und eine messbare Zeit kennt. Bislang ist es noch niemandem gelungen die GPS-Daten von Geistern bzw. reinen Seelenwesen anzugeben. Mit der Durchsetzung der neuen Ordnung von Raum und Zeit wurde allen Geistwesen ihr Existenzraum genommen. Wenn man sich genauer auf die

Ethnologie einlässt, stellt man fest, dass dies nicht die einzigen möglichen Formen sind, in denen Raum und Zeit geordnet sein kann. Es gibt Formen qualitativer Ausdehnung des Raums, bzw. Formen der zeitlichen Dauer, die eine Ordnung charakterisieren, in der problemlos Geister und Seelenwesen erfahren werden können. Die darin gemachten Erfahrungen sind äußerst real. Sie halten z.B. kriegführende Gruppen davon ab, in diejenigen Gegenden vorzudringen, in denen die Geister der Erschlagenen erwartet werden (Lindemann 2014: 305f). Erneut stellt sich die Herausforderung allgemeine Konzepte von Raum und Zeit zu entwickeln, die auch andere Ordnungen verständlich machen.

Die moderne Ordnung ist nicht nur eine Sozialordnung mit Körperindividuen, sondern auch eine Ordnung von Raum und Zeit. Wenn man dies erkannt hat, kann man ermessen, welche Veränderungen uns durch die modernen Netztechnologien bevorstehen. Die leiblichen Akteure, die Leenhardt begegneten, waren keine Individuen, weil sie aufgelöst waren in ein Geflecht von Gruppenbeziehungen. Die Herauslösung aus solchen Beziehungsgeflechten erfolgte auch in Europa über den Körper - wir wurden zu Körperindividuen. Die gegenwärtige Technologisierungswelle führt uns nun in eine Situation, in der die leiblichen Beteiligten mit der Zumutung konfrontiert werden, sich nicht mehr mit ihrem dreidimensional ausgedehnten Körper zu identifizieren, sondern mit den technisch hergestellten Datenrelationen, die im Netz von ihnen gespeichert werden. Leibliche Akteure identifizieren sich nicht mehr bzw. nicht mehr nur mit dem Körper, sondern mit ihrer gespeicherten Existenz im Netz, mit ihrer "Nexistenz" (Lindemann 2015). Das führt auf eine gespaltene Situation. Zum einen ist die Bedingung für die digitalen Steuerungstechnologien, dass die messbare Raumzeit, die "digitale Raum-Zeit" allgemein durchgesetzt ist. Ohne diese könnten weder Computer noch das Internet der Dinge funktionieren. Andererseits werden die leiblichen Akteure auf ihre Nexistenz bzw. auf die online zugänglichen Angebote hin orientiert. Man muss sich nicht mehr im Raum orientieren können, wenn man sich strikt auf den Nahraum und google-maps fokussiert. Ich werde darüber informiert, welche Spuren es im Netz von mir gibt und mit wem ich dadurch in ein Verhältnis gesetzt bin. "Leute wie ich besuchen in dem Stadtteil, durch den ich gerade gehe, diese und jene Orte." So werde ich anhand der Datenrelationen geführt und ohne Zwang verlasse ich meine individualistische Position zugunsten meiner an Datenrelationen orientierten Nexistenz. Vielleicht wird diese neue Ordnung frei sein von den zerstörerischen Auswüchsen des Individualismus – etwa dem massenhaften individuellen Autoverkehr -, vielleicht wird die neue Ordnung schrecklich sein, weil die Idee individueller Freiheit keinen Raum mehr hat. Ganz unabhängig von einer moralischen Bewertung ist es jedoch wahrscheinlich, dass diese Ordnung eine andere sein wird als die Ordnung der Körperindividuen.

Die Auseinandersetzung mit der Ethnologie hilft, um sich von unserer Gegenwart so weit zu entfernen, dass wir sie erkennen können.

Literatur

Leenhardt, Maurice (1947/1983) Do kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt, Frankfurt/Main, Berlin, Wien

Lindemann, Gesa (2014) Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft

Lindemann, Gesa (2015) Die Verschränkung von Leib und Nexistenz, S. 41-66, in: Süssenguth, Florian (Hg.) *Die Gesellschaft der Daten - Über die digitale Transformation der sozialen Ordnung*, Bielefeld: transcript (im Druck)

STANLEY, NICHT JARED

Felix Girke 2017-03-14

"Civilized men are more discourteous than savages because they know they can be impolite without having their skulls split, as a general thing."

— Robert E. Howard, *The Tower of the Elephant*

"It is always useful—even necessary—to understand non-A in order to understand A." — Alain Testart, *What is a Gift* (2013: 256)

Herr Weber hat nicht erwarten können, dass sein Beitrag in der Süddeutschen Zeitung zur "Mär vom Edlen Wilden"derartige Wellen schlägt. Pech vielleicht, dass zumindest in der Online-Ausgabe die Kategorisierung "Ethnologie" darüberstand. Sei's drum – der Text ist in der Welt, und immerhin erweist er sich durch das Entstehen dieses polyphonen Blogs als zumindest gemeinschaftsstiftend.

Was an dem Text so besonders anstößig daherkommt, ist der völlig reflektionsbefreite Triumphalismus der Moderne, der aus allen Zeilen spricht. Auch wenn ich hier auf die Zitation des Beitrags verzichten möchte, kann die Diagnose leicht nachvollzogen werden. Ich bin zuversichtlich, dass es dies ist, was viele Ethnologen so provoziert hat. Dass diese Reaktion ein Hinweis auf "Dünnhäutigkeit" ist, wie Matthias Krings mutmaßt, finde ich nicht: es gibt Grund, erbost zu sein. Eine Haltung wie hier von Herrn Weber demonstriert macht zwei Punkte deutlich: erstens ist das Verhältnis von Ethnologie zu dem Primitiven und dem Archaischen nach wie vor denunziabel, und zweitens hat angesichts von Anthropozän, Klimawandel und sonstigen ganz realen globalen Bedrohungen jemand den Schuss nicht gehört.

Um klar Position zu beziehen: Die Ethnologen stehen nicht in der Pflicht, Lebenswelten (auch: "Kultur") und Lebensweisen zu schützen oder auch nur zu verteidigen. Das können die Mitglieder dieser Lebenswelten gegebenenfalls besser, sicher mit mehr Legitimität, gelegentlich auch mit mehr Nuance. Um aber eine positive und produktive Aufgabe zu formulieren, möchte ich hier eine frühere Herausforderung an das Fach aufgreifen.

Deskriptiver Kulturrelativismus, wie in dieser Reihe schon mehrfach angemerkt, ist in gewisser Hinsicht methodologisch banal bzw. *common sense* geworden. Sogar Browns einschlägiger Text zu "Cultural Relativism 2.0", der das Konzept fit für ein neues Jahrtausend machen möchte, liest sich wie eine Apologie, indem er Relativismus relativiert, abschwächt, positioniert und historisiert. Der moralische Kulturrelativismus hingegen ist in den meisten Fällen ein argumentativer *straw man*, eine Haltung, die kaum eine Ethnologin einnimmt. Zeithistorisch müsste man ihn als Konzept der Moderne einordnen, einer Moderne, die im Rahmen des ihr Möglichen reflektiert und huldvoll Abstriche an den Ansprüchen gegenüber dem Anderen macht.

Moralischer Relativismus wäre heute, in der Postmoderne, wenn man so will, anachronistisch, bestenfalls herablassend, schlimmstenfalls schändlich. Aber nicht, weil – wie Herr Weber es sieht – es gar so schlimme Praktiken da draußen bei den Anderen gibt, die man nicht dulden darf. Nein: So lange es einen gibt, der relativiert (wir), und einen, der relativiert wird (die), so lange hängt der Blick auf die Welt schief. Denn es darf

nicht allein um den Anderen gehen; vielmehr muss das (konstitutive) Verhältnis der Zivilisation zu ihrem Anderen im Fokus stehen. Und sogar ein lediglich deskriptiver Relativismus wäre konsequenterweise auch auf uns und das Unsere anzuwenden, und dabei käme die Zivilisation zu leicht davon. Wenn Relativismus dazu dienen könnte, auch unsere Lebensweise zu relativieren, die sich ja spätestens jetzt als globale Vernichtungsmaschine von Mensch und Umwelt herausgestellt hat, müssen wir zu Anti-Relativisten werden. Und dazu haben wir einen besseren Stichwortgeber als Jared (trotz dessen gelegentlicher Krawallbereitschaft) – nämlich Stanley, den ursprünglichen und überlegenen Diamond der Ethnologie: klarer, härter, facettenreicher.

Stanley Diamond ist in Deutschland im Prinzip nicht rezipiert worden, wie uns Wolf-Dieter Narr im Vorwort der "Kritik der Zivilisation" bestätigt (im Englischen kühner In search of the primitive), – schade, und hier in blog-konformer Kürze auch kaum nachzuholen. Und doch: Diamond (immerhin Begründer der Dialektischen Anthropologie) bietet uns in seinem Werk einen widerborstigen politischen Gegenentwurf für unser Verhältnis zur primitiven Gesellschaft. (Dass die meisten Ethnologen heute ganz viele andere Sachen machen als in archaischen Lebenswelten teilnehmend zu beobachten, ist klar und geschenkt.)

Der Diamond'sche Ansatz zum "Primitiven" nimmt die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit ernst – sehet!, verkündet er völlig zu Recht, es gibt genuin andere Formen der Vergesellschaftung, andere Möglichkeiten der Existenz jenseits der staatlich verfassten kapitalistischen parlamentarischen Demokratie. Diese haben auch historische Priorität – sie waren "zuerst" da, und haben eine Spannbreite an Ausformungen des menschlichen Potentials ermöglicht, die zu erfassen uns immer noch beschäftigt. Das Wort "primitiv" bezieht sich entsprechend auf diese Priorität, und nicht auf wie auch immer imaginierte Defizite. In diesen anderen Formen sollen wir uns iedoch nicht im "bürgerlichen Eskapismus" (wieder Narr) gesundbaden – so etwa stellt sich Herr Weber den Kulturrelativismus vor. Vielmehr vermag die Ethnologie aus ihrer Begegnung mit alternativen Existenzweisen die Kosten der Fortschrittsversessenheit, der institutionalisierten Herrschaft, des Imperialismus, des Wachstums, und ja, des Kapitalismus herauszuarbeiten. Denn die Ethnologen wissen: Es geht auch anders. Clastres, Graeber, Scott und Sigrist winken verschmitzt. Aus der Tatsache, dass unsere Gesellschaftsform sich gegenwärtig global immer weiter durchsetzt und Alternativen verschwinden macht, folgt weder ihre Notwendigkeit noch ihre - humanistisch gesprochen – Überlegenheit.

Wenn dieser 40 Jahre alte Ansatz auf manche verschroben oder rührend existentialistisch-marxistisch-ewig-gestrig wirkt, ist das zum Teil einer letztlich zynischen De- und Entpolitisierung geschuldet – eigener Entfremdung gar. Noch einmal Narr: "Wenn man Diamonds ethnologisch informierten anthropologischen Aufruf verstehen will, muß man sich der gegenwärtigen Begriffs- und Bewußtseinskostüme zu entledigen trauen, sich-Hegelisch-hinauswerfen, um 'belehrt'/gelernt wieder zu sich selbst kommen zu können." (1976: xvi).

Die Ethnologin wird hier nicht, um es klar zu sagen, zum salvage anthropologist stilisiert, die bewahren muss, was dem Untergang geweiht ist. Die Ethnologin wird auch nicht zur moralischen Kulturrelativistin, die der Anderen ihre Eigenheiten zugesteht. Die Ethnologin wird hier vielmehr zu einer politischen Figur, die den fundierten "ja aber"-Einwurf als existentielle und wie immer dringende Aufgabe versteht. Diamond sieht die drohende Katastrophe, bzw. sah sie vor 40 Jahren (z.B. in Biafra), und nimmt die Ethnologie in die Pflicht, zu vermitteln und die Möglichkeit anderer Lebensweisen zu bezeugen – täte sie das nicht, sei sie überflüssig. Damit sind wir bei der Dialektik in der Ethnologie angekommen, die auf dieser stetigen Mediation beruht und eben nicht den

Anderen als solches betrachtet, sondern (auch modellhaft) immer in Bezug auf uns.

Diamonds Vorbemerkung zur "Kritik der Zivilisation" endet auf einer verstörend aktuellen Note: "Diese Aufsätze werden also als bescheidenes Gegenmittel gegen die Entfremdung, Schuld, Angst und Sorge angeboten, zu der die Menschen in unserer modernen imperialistischen Zivilisation verdammt sind. Ich wäre dankbar, wenn sie insbesondere in einer Zeit von irgendeinem Nutzen sein sollten, in der das amerikanische Volk die Chance hat, in aller Nacktheit die soziale Realität zu erkennen, die zu beweihräuchern es erzogen und zu akzeptieren es verführt worden ist" (1976: 5). Die hier formulierte Herausforderung für die Ethnologie (und das "amerikanische Volk") möchte ich so stehen lassen, als Denkanstoß oder Provokation. Die eingangs formulierte anti-relativistische Position hat sich nun allerdings konkretisiert: Kulturrelativismus läuft in seinen verschiedenen Formen mehr oder weniger Gefahr, ahistorisch und entpolitisierend zu wirken. Er stellt den Anderen auf den Prüfstand (auch wenn er ihn teilweise freispricht), auf den wir aber eigentlich selber gehören. Und damit kehre ich zurück zum *casus belli*:

Ein globalisierter und privilegierter weißer Journalist denunziert kommunalisierte Lebensweisen, die und deren Träger weltweit allen denkbaren Zumutungen ausgesetzt sind, durch *cherrypicking* einzelner Praktiken. Das ist was vorliegt. Herr Weber erweist sich in seinem Beitrag als schreibfedergewordenes TINA-Prinzip: "there is no alternative" zu unserer Lebensweise, *alle uns nach*!, je früher desto besser. Wenn es sie nicht schon gäbe, hätte die Ethnologie als Antwort auf genau diese Haltung erfunden werden müssen. Es gibt sie aber, also sollten wir antworten – welchen ethnologischen "Dialekt" wir für unsere Antwort wählen, sei jedem freigestellt.

Anstatt Rückzugsgefechte gegen die "Mär vom edlen Wilden" zu führen und den Kulturrelativismus zu rehabilitieren, müssten wir vielmehr unsere Kritik an der "Mär von der nichtentfremdeten Existenz im Spätkapitalismus" in alle Hütten und Paläste tragen. Niemand will zurück zum Primitiven – der Primitive ist ja auch immer noch mitten unter uns im Weltsystem. Diese anderen Möglichkeiten des gesellschaftlichen Lebens ernsthaft zu verstehen, ist mit Diamond das vornehmste Beschäftigungsfeld einer nicht Schmetterlinge sammelnden Ethnologie. Texte wie die von Herrn Weber hingegen nehmen die Auslöschung des Primitiven schulterzuckend hin, da sie ihnen ja eh unvermeidlich bis wünschenswert erscheint. Denn damit wäre die letzte Widerständigkeit gegen uns beseitigt. Dann beginnt unser Goldenes Zeitalter, das beste, das es je gegeben haben wird, und die Heimsuchung unserer schlaflosen Nächte durch den Verdacht, dass eine andere Welt möglich ist, endet. Erst dann ist der Wilde wahrlich veredelt – denn dann ist er wie wir, und die stets verunsichernde Dialektik hat sich auch erledigt.

Addendum, da es ja auch wieder um Südäthiopien ging:

Dank Herrn Weber und einigen seiner ähnlich gepolten Vorläufern (immer Männer, irgendwie) werden wohl in Zukunft Ethnologen, die in Süd-Omo arbeiten, immer seltener den anklopfenden Journalisten privilegierte Einblicke in diese Region eröffnen, die nach wie vor eine besondere Faszination ausübt. Auch ich selber habe vor Jahren schon bereuen dürfen, vor Ort einen GEO-Autor unterstützt zu haben (vgl. GEO 12/2006). Als Stichwortgeber für chauvinistische Projektionen zu exotisierenden Bildern aus Coffee-Table-Books muss man sich bei aller Begeisterung für öffentliche Ethnologie ja nicht hergeben.

VON UNTERSCHIEDEN, UNTERSCHEIDUNGEN UND POLITISCH MOTIVIERTEN RELATIVIERUNGEN

Heike Drotbohm 2017-03-07

Worum geht es hier und warum lohnt es sich, darüber zu diskutieren? Ein uninformierter Wissenschaftsjournalist, der an anderer Stelle[1] von sich behauptet, den akademischen Betrieb als eine Art Dolmetscher kritisch zu beobachten, und gerne "große, tiefe Geschichten" schreiben möchte, wie sie bei der *Süddeutschen Zeitung* noch möglich seien, veröffentlicht einen oberflächlichen, uninformierten und verquasten Artikel. In diesem vermischt er seine Kritik an dem exotisierenden Bildband eines britischen Foto-Journalisten, der anhand bewusst inszenierter Porträts von Jägern und Kriegern vor dem Aussterben "indigener Völker" warnen will, mit einer Kritik am akademischen Wirken der Ethnologie, die immer noch recht gut darin sei, "solche Praktiken" aus der inneren Logik dieser Gesellschaften zu erklären. Mit "solchen Praktiken" meint der Autor "abscheuliche Gewohnheiten" wie das Tragen von Lippentellern, vor allem aber traditionslegitimierte Gewalthandlungen wie die Altentötung oder die Genitalverstümmelung. Da das eine, der kitschige Fotobildband, nichts mit dem anderen, der Ethnologie, zu tun hat, könnte man die ganze Angelegenheit schnell in der Schublade "unprofessioneller Journalismus" ad acta legen.

Aus mindestens zwei Gründen ist die bisher geführte Diskussion jedoch durchaus interessant, denn sie verweist, wie schon Matthias Krings vor zwei Wochen in seinem Beitrag zu diesem Blog vor Augen führte, auf zwei empfindliche Stellen, an denen die Fachvertreter_innen das Selbstverständnis des Faches in Frage gestellt sehen. Ich folge hier seiner Argumentation und erweitere diese um eigene Überlegungen. Zum einen reagieren Ethnolog_innen äußerst sensibel auf jene mediale Aufmerksamkeitsökonomien, in denen die Ethnologie für Darstellungen von Traditionalismen und Rückständigkeiten herhalten muss, ohne dass man sich mit den eigentlichen Forschungsfeldern des Faches befassen würde. Hinter dem äußerst problematischen populären Bild der Ethnologie in der Öffentlichkeit liegt meines Erachtens ein tiefergehendes Kommunikationsproblem zwischen Ethnolog_innen, die anhand ihrer Forschungen auf die Komplexität kultur- und gesellschaftsspezifischer Zusammenhänge verweisen möchten, und jenen Medienexpert_innen, die im Kontakt mit Ethnolog_innen eine Bestätigung primitivistischer und populistischer Imaginationen des Fremden suchen

Erst vor Kurzem wurde ich von einem französischen Journalisten angefragt, der für eine arte-Dokumentarfilmreihe über 'traditionelle Liebe' in verschiedenen Weltregionen auf der Suche nach wissenschaftlicher Begleitung war. Neben zeitökonomischen Gründen führte vor allem seine längst getroffene Fokussierung auf 'vormoderne' Paarkonstellationen im traditionellen, ländlichen Raum zu meiner Absage. Da Wissenschaft kein Dogma sein kann, ist anzunehmen, dass der Journalist, der immerhin für eine äußerst renommierte Fernsehanstalt arbeitet, an anderer Stelle fündig werden wird, um seine Darstellung durch 'wissenschaftliche', evtl. sogar ethnologische Begleitung absegnen zu lassen. In dieser Hinsicht ist tröstlich, dass 'die Anderen' durchaus in der Lage sind, sich zu artikulieren. Der eingangs erwähnte Bildband von Jimmy Nelson, der Anlass zu der hier geführten Diskussion gab, wurde schon vor drei Jahren deutlich von Indigenen-Organisationen kritisiert, weil sie lediglich die

exotistischen Fantasien des Fotografen abbildeten.[2]

Der zweite Grund für die empfindliche Reaktion des Faches ist komplexer. Er hängt mit den 'abscheulichen Gewohnheiten' zusammen, die der Journalist anprangern möchte. Und vielleicht trifft er ja damit einen Nerv. Wie gehen wir eigentlich damit um, wenn jene, über die und mit denen wir arbeiten, gewalttätig handeln und damit Menschenrechtsverletzungen begehen? Der Autor nennt einige Beispiele, und daneben gibt es noch eine Vielzahl weiterer Konstellationen, in denen Ethnolog_innen als 'Kulturexperten' aufgefordert sind, sich zu so genannten 'Kulturdelikten' zu äußern. In Zeiten wie jetzt, in denen 'das Fremde' anderer Lebensweisen politisch aufgeladen wird, um rechtspopulistische Xenophobien zu untermauern, fällt es mitunter schwer, abwägende, komplexitätssteigernde Erörterungen einer Problemkonstellation durchzusetzen.

Versuchshalber sei hier auf ein äußerst sensibles Thema verwiesen, das in dem betreffenden (und eigentlich kaum erwähnenswerten) Artikel genannt wird – die operative Veränderung der weiblichen Genitalien (siehe auch Passagen im Beitrag Cora Benders zu diesem Blog). Richtig: In den 1970er Jahren waren es vorwiegend die Vertreterinnen einer feministischen Ethnologie, in Arbeitsteilung mit zahlreichen Nichtregierungsorganisationen, die sich ausführlich mit diesem vor allem, aber keineswegs nur, in muslimischen Ländern[3] verbreiteten Phänomen befassten und sich darum bemühten, die ihm zugrundeliegenden geschlechter- und generationenspezifischen Machtbeziehungen oder ihre sozio-symbolische Bedeutung zu verstehen und mit ihren Arbeiten zu einem kritischen Bewusstsein beizutragen. Selbstverständlich ging es auch damals nicht darum, ein solches Handeln zu verteidigen oder gar zu rechtfertigen. Letzten Endes führten jedoch auch massiver internationaler Druck und nationale Verbote sowie umfangreiche Gesundheits- und Aufklärungskampagnen keineswegs zum Rückgang der Praxis, im Gegenteil: Heute wird die Genitalmodifikation, -beschneidung oder -verstümmelung[4] auf allen fünf Kontinenten durchgeführt und dies in einigen Regionen mit steigender Tendenz.[5]

Mitnichten handelt es sich dabei, wie in dem schon zuvor kritisierten Artikel erwähnt. ausschließlich um "kleine isolierte Völker". Auch in Europa oder Nordamerika sieht sich das medizinische Personal von Schönheitskliniken immer häufiger mit Anfragen nach einer irreversiblen Genitalmodifikation konfrontiert. Dabei wird jedoch unterschieden, und zwar nicht nur zwischen einzelnen Varianten der ästhetischen Genitalchirurgie, sondern vor allem zwischen zwei unterschiedlichen Klienteltypen: Zum einen suchen Migrant innen, in deren Herkunftsländern die Genitalbeschneidung gängig ist, die Kliniken auf, um eine Operation – an sich selbst oder ihren Kindern – unter angemessenen hygienischen Standards durchführen zu lassen. Zum anderen gibt es auch unabhängig von vorausgegangener Migration immer mehr Menschen, Männer wie Frauen, die ihre Genitalien, die sie als ambivalent, "unnatürlich" oder unästhetisch empfinden, im Zuge einer medizinischen Operation anpassen lassen.[6] Vor allem im Zusammenhang mit physisch diagnostizierter Geschlechterambiguität sind chirurgische Eingriffe schon seit langem üblich. Lange Zeit geschah dies in aller Regel im Säuglingsalter über die Köpfe der Betroffenen hinweg, wenn Eltern und Ärzte ihnen zu mehr "Eindeutigkeit" verhelfen und damit ihr anzunehmendes psychisches Leiden lindern wollten. Im Zusammenhang mit einem allgemeinen Trend zu Körpermodifikationen, der sich auch an Tätowierungen, Skarifizierungen, Piercings oder Implantaten äußern kann, suchen überdies zunehmend mehr Frauen einen Chirurgen auf, um sich die Schamlippen, die Klitoris oder den Anus operativ anpassen zu lassen. Ein solcher Eingriff, auch als "Nymphoplastie" bezeichnet, wird mitunter auch von Minderjährigen erwünscht.[7] Vergleichbar mit einer Brustvergrößerung oder -verkleinerung unterstütze er den Befürwortern zufolge das Wohlbefinden und das Selbstbewusstsein dieser

Frauen, die ihren Körper als unzureichend empfinden und sich eine höhere sexuelle Attraktivität wünschen. Die spanische Rechtsanthropologin Maria Catarina La Barbera schreibt hierzu:

"Although it is believed that African women undergo ritual female genital cuttings because of their low level of education, Western women increasingly undergo painful and health hazardous cosmetic surgery in spite of their high level of education and their 'liberated' way of life. Cosmetic genital surgery, such as hymen repair, vaginal tightening, clitoral hood removal (clitorodomy), lifting, and reduction of the labia, are increasingly performed for non-therapeutic reasons. Substantially, they do not differ from ritual female genital cuttings, apart from being performed in hospitals and being performed for enhancing sexual pleasure, rather than for celebrating a traditional rite" (La Barbera 2009: 495).

Der Versuch, die verschiedenen Varianten voneinander zu unterscheiden, konzentriert sich vor allem auf zwei Kriterien: die Möglichkeiten der Einwilligung und die Folgen für die Sexualität der beschnittenen Person. Mittels eines systematischen Vergleichs zeigt Théodore Bennett, dass anhand dieser Kriterien keine eindeutige Unterscheidung möglich sei. Beide Varianten, kosmetische Chirurgie und Genitalbeschneidung, enthalten ihm zufolge sowohl Indizien für eine unfreiwillige Unterwerfung unter normative Körperstandards und mögliche negative Folgen für die sexuelle Empfindsamkeit als auch Indizien für ein höheres Maß an sexueller Identität und Befreiung.[8] Schädigend seien sie jedoch eindeutig auf gesellschaftlicher Ebene, da die Akteurinnen zu Komplizinnen disziplinierender Handlungen werden, indem sie die Normativität einer "patriarchal cultural machinery"[9] bestätigen und damit fortschreiben (siehe hierzu ebenfalls den Blog-Beitrag von Cora Bender).

Eine Reihe weiterer Arbeiten beleuchtet den doppelten Standard, mit dem beide Formen der ästhetischen Genitalmodifikation auch auf politischer und rechtlicher Ebene wahrgenommen und behandelt werden. Die rechtlichen Verbote, die in zahlreichen Ländern seit den 1980ern durchgesetzt wurden, unterscheiden nicht zwischen Motiven, Risiken, Umständen, dem Alter oder der Reife der Person, deren Einverständnis oder Autonomie. Daher würden eigentlich auch Praktiken wie die Entfernung der Vorhaut bei Muslimen und Juden oder die Nymphoplastie unter dieses Verbot fallen – de facto werden werden diese jedoch als Ausnahmen markiert, damit sie nicht strafrechtlich verfolgt werden müssen.[10]

Obwohl die verschiedenen Varianten der Körpermodifikation in ihrer medizinischen Praxis vergleichbar sind und mit ähnlichen medizinischen Komplikationen einhergehen können, obwohl sie einem vergleichbaren anatomischen Konformismus entsprechen, der kulturelle, normative und hegemoniale Konzeptionen des Körpers und Sexualität fortschreibt, wird die Nymphoplastie als Ausdruck einer evtl. skurrilen, in jedem Fall aber individuellen Autonomie und die Genitalbeschneidung bei "Frauen mit Migrationshintergrund" als Ausdruck patriarchaler Unterdrückung gewertet.

Es geht mir an dieser Stelle weder darum, gewalttätiges Handeln zu banalisieren und das Recht von Mädchen, Frauen oder auch Männern zu hinterfragen, sich gegen Eingriffe in ihre Körper zur Wehr zu setzen, noch geht es mir darum, körperästhetische Bedürfnisse, egal wo sie sich artikulieren, zu diffamieren. Es geht mir vielmehr darum, auf die widersprüchlichen Bewertungsstandards hinzuweisen. Eine gründliche Lektüre der einschlägigen Literatur, die nicht nur von Ethnolog_innen, sondern auch von anderen Sozialwissenschaftler_innen angeboten wird,[11] verdeutlicht, dass wir es hier vor allem mit einer rassistischen Unterscheidung zwischen den Handlungen am Körper der

Migrantin zu tun haben, die als Opfer vor der Barbarei ihrer Kultur zu schützen sei, und der aufgeklärten westlichen Frau, die ihren eigenen Körper selbstbewusst entsprechend ihrer eigenen Ideale zu gestalten weiß. Angesichts der hier diskutierten Frage, wie wir uns gegenüber den 'abscheulichen' Praktiken 'primitiver Völker' zu verhalten haben, wird deutlich, dass irrationales Handeln besonders gerne in der geographischen oder kulturellen Ferne gesucht und gefunden wird, obwohl Unterscheidungen zwischen 'hier' und 'dort', 'traditionell' und 'postmodern' nicht funktionieren.[12] Wenn substanziell ähnliche Praxen gänzlich unterschiedlich klassifiziert werden, muss letzten Endes reales Leid dafür herhalten, die ideologische Unterscheidung zwischen unserer eigenen 'westlichen Kultur' und der 'barbarischen Tradition' der Anderen und damit die Differenz zwischen Eigenem und Fremden aufrecht zu erhalten.[13]

Es stimmt ja: Menschliches Verhalten ist nicht immer nur komplex, sondern häufig auch kompliziert, widersprüchlich, manchmal skurril, 'abscheulich' und irritierend und oft schwer verständlich. Vor allem ist es jedoch eins: erklärungsbedürftig. Eine (selbst)kritische und reflexive Disziplin wie die Ethnologie ist daher unerlässlich, um plurale Perspektiven auf "eingeknotete Prozesse der Wirklichkeitsherstellung" (Guido Sprenger in diesem Blog) zu erreichen, die sich mitunter schwer lokalisieren lassen. Letzlich können wir auf diese Weise auch uns selbst den Spiegel vorhalten, um das Zusammenspiel von Körpernormen und Geschlechtlichkeit, deren institutionelle und gesundheitsökonomische Rahmungen, die entsprechenden medialen Repräsentationen und unterschiedliche politische und rechtliche Bewertungsstandards zu durchschauen.

--

- [1] http://www.wissenschaftskommunikation.de/im-profil-christian-weber-2505/.
- [2] https://www.theguardian.com/global-development/2014/oct/29/jimmy-nelson-....
- [3] Bennett 2012: 55.
- [4] Die Bezeichnung der Praxis ist hoch umstritten und Teil ihrer politisierten Rahmung. Siehe hierzu bspw. La Babera 2009: 487-489 oder Boddy 2007.
- [5] Bader 2016: 582, Bennett 2012: 53, Shell-Duncan & Naik 2016.
- [6] Danelzik 2014: 26.
- [7] Bader 2016: 583, Boddy 2016.
- [8] Bennett 2012: 56-68.
- [9] ebd: 66.
- [10] Danelzik 2014: 23.
- [11] Ahmadu 2007, Bader 2016, Bennett 2012, Boddy 2007, 2016, Coulter 2005, Danelzik 2016.
- [12] Siehe zum Kontinuum ritueller Verstümmelung bspw. Boddy 2016.
- [13] La Barbera 2009: 486.

Zitierte Literatur

Ahmadu, F. 2007: Ain't I a woman, too? Challenging myths of sexual dysfunction in circumcised women. In: Hernlund, Y. und Shell-Duncan, B. (Hg.) 2007: Transcultural Bodies. Female Genital Cutting in Global Contexts. New Brunswick: Rutgers University Press: 278-310.

Bader, D. 2016: Nationalisme sexuel: le cas de L'excision et de la chirurgie esthétique génitale dans les discours d'experts en Suisse. In: Swiss Journal of Sociology 42 (3): 573-591.

Bennett, T. 2012: Beauty and the Beast: Analogising Between Cosmetic Surgery and

Female Genital Mutilation. In: Flinders Law Journal 14 (1): 49-68.

Boddy, J. 2007: Gender Crusades. The Female Circumcision Controversy in Cultural Perspective. In: Hernlund, Y. und Shell-Duncan, B. (Hg.) 2007: Transcultural Bodies. Female Genital Cutting in Global Contexts. New Brunswick: Rutgers University Press: 46-66.

Boddy, J. 2016: The normal and the aberrant in female genital cutting. Shifting paradigms. In: HAU. Journal of Ethnographic Theory.

DOI: http://dx.doi.org/10.14318/hau6.2.008

Coulter, C. 2005: Reflections from the Field: A Girl's Initiation Ceremony in Northern Sierra Leone. In: Anthropological Quarterly 78 (2): 431-441.

Danelzik, M. 2014: Racialized body modifications – framing genital mutilation, cosmetic surgery and gender assignment surgery. In: Networking Knowledge 7 (3): 21-39. LaBarbera, M. C. 2009: Revisiting the anti-female genital mutilation discourse. In: Diritto

Questioni Pubbliche (2009): 485-507.

Shell-Duncan, B. and R. Naik 2016: A state-of-the-art synthesis on female genital mutilation/cutting: What do we know? New York: Population Council.

DENN ALLES FLEISCH, ES IST WIE GRAS!

Mark Münzel 2017-02-28

Anmerkung der Redaktion: Marpurg uff Fastnacht 2017

Dieser Blog verdankt sein Entstehen einem Feuilleton-Aufsatz, doch um den geht es hier inzwischen kaum noch, sondern allgemein um ethnologischen Kulturrelativismus. Den möchte ich aber auch noch einmal auf jenen Aufsatz anwenden. Ich nehme ihn zum Beispiel einer von vielen widersprüchlichen Facetten unserer uneinheitlichen Kultur: Der Feindschaft gegen schöne Bilder.

Die Hauptkritik des Aufsatzes an den Fotos des britischen Starfotografen Jimmy Nelson ist, sie seien nicht echt, sondern gestellt, und sie verschwiegen, was hinter der Bühne geschieht, was "nicht zu sehen ist", nämlich:

" [...] dass die Lebenserwartung in indigenen Völkern mangels ordentlicher Gesundheitsversorgung in der Regel niedrig ist, dass Hexenglaube und Gewalt in all ihren Formen sehr stark verbreitet sind, soziale Beziehungen wie Freundschaften sehr viel zweckorientierter sind" – all das verknüpft mit "einer schlechteren Ernährung" und "unnötigen Ängsten".

Nehmen wir einmal die Pauschalisierungen hin, die ja in einem Feuilletonaufsatz ebenso wenig vermeidbar sind wie in meinem Blogbeitrag. Und fragen wir also nicht weiter, auf welcher empirischen Grundlage ein Satz wie der beruht, dass bei jenen Völkern "Freundschaften sehr viel zweckorientierter sind". Aber ich habe zwei Anmerkungen.

- 1.) Ich würde bestreiten, dass diese Misere nur daher kommt, dass jene Völker indigen sind. Vielmehr hat sie auch viel mit dem Doppelgesicht der Moderne zu tun: Einerseits medizinischer und humanitärpolitischer Fortschritt, andererseits Verelendung und die vom Autor zwar genannte "Gewalt in allen ihren Formen", die aber gerade im Zielgebiet moderner Raketen und Kalaschnikows zu finden ist. Die Gesundheitsversorgung wurde keineswegs überall dort massiv verbessert, wo der Westen gesiegt hat. Denn mit dem Sieg kamen eben nicht nur die wundervollen Fortschritte der Pharmazie und die von Missionaren gepredigte christliche Nächstenliebe, sondern auch das Leiden in den neuen Elendsvierteln der Welt und die Vergrausamung der Waffentechnik. Fakt ist, dass die Lage der Nachkommen der sog. Stammesvölker heute oft schrecklich ist, nicht weil sie in Traditionen verharren, sondern weil sie zu Opfern der Globalisierung wurden. Dass ihre Ängste "unnötig" seien, würde ich daher nicht sagen, auch wenn sie oft fremdartige Formen annehmen. "Hexenglaube", ja, den gibt es, aber er nimmt zu, ist ein zunehmend modernes Phänomen gerade auch in den urbanen Zentren.
- 2.) "Unnötige Ängste", meint der Autor, müssen sichtbar gemacht, entlarvt und dadurch geheilt werden. Da ist es ihm ein schlimmes Ärgernis, wenn Menschen sich von ihrer Schokoladenseite fotografieren lassen, ohne ihre Ängste, ihren Hexenglauben und ihre schlechte Ernährung zu zeigen. Und wenn der Fotograf da auch noch mitmacht, ja sich nicht entblödet, zuzugeben, dass es ihm um das Würdigen von Stolz und Selbstbewusstsein, ja gar um eine "aesthetic, romantic, subjective, iconographic representation of people" geht (der Fotograf Jimmy Nelson in *The Times*, UK News, 03.06.2014 gegen den Vorwurf, seine Bilder seien zu schön) "aesthetic", welch

schreckliches Wort, welche Nichtbeachtung des Weltschmerz-Gebotes! Sünde! Sünde!

Aber dürfen die das nicht vielleicht doch, wenn sie sich so zeigen wollen, selbstbewusst, ästhetisch? Gewiss ist es sinnvoll, Fotos von hungernden Kindern aus dem Jemen zu zeigen. Gewiss ist es die Aufgabe von Fotojournalisten, das Elend dieser Welt offenzulegen. Aber soll deshalb keine ästhetische oder gar theatralische Fotografie mehr möglich sein? Ist alles, was nicht "echt", nicht "authentisch" und noch nicht einmal leidend ist, verboten?

Das passt zu der Kultur des Grauschleiers, die sich bspw. in der evangelischen Reformation zeigte. Deren unmittelbarer Anlass waren ja zwei Dinge: Dass die Kirche Geld für einen wunderschönen Prachtbau (den Petersdom) sammelte, und dass sie dafür den Ablasshandel nutzte, eine leicht durchschaubare Lüge. Zwar steckten hinter der Reformation auch tiefgreifende theologische Differenzen und Umbrüche, aber die Verdammnis von Prunk und Lüge war doch besonders wirksam und mobilisierte fromme Massen. Du sollst keinen Spaß haben! Du sollst dich nicht stolz und geschmückt präsentieren!

Du sollst traurig sein! Und wenn du ein Indigener bist und mit einer stolzen Pose dein alltägliches Elend überspielst: Pfui, weißt du nicht, dass Stolz und Pose Sünde sind? Sei gefälligst traurig, nimm dir ein Vorbild an den verhungernden Kindern im Jemen! Sei ein Skelett wie die, sonst bist du ein Sünder, der keine Buße tut!

Denn alles Fleisch, es ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen (Brahms: Ein deutsches Requiem, nach 1. Petrus 1, 24).

Das ist wunderbar poetisch, aber ist es ein Verbot der Schönheit? Nein, ich meine, dass ein Fotograf auch einmal Menschen zeigen darf, die posieren. Er darf auch schönen Schein zeigen, Illusionen, so lange er damit nicht die Absicht derjenigen, die sich ihm zeigen, verfälscht. Wenn diese Indigenen sich stolz und schön zeigen wollen, dann kann es gerade die Pflicht des Fotografen sein, ihnen dabei zu helfen.

Die Fotos von Jimmy Nelson stehen in einer großen Tradition des Fotografierens und des Posierens fürs Foto. Schon in den berühmten Porträts nordamerikanischer Indianer um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zeigten sich diese bewusst würdevoll und federgeschmückt. Verfolgung und Entrechtung wurden darüber nicht vergessen, aber die Verfolgten setzten dem eine bildliche Gegenwelt entgegen, die bis heute ihren Stolz und ihre Größe bewahrt und ihren Nachkommen ein Vorbild ist.

Die Ethnologie, um auf sie zurückzukommen, schildert natürlich auch das Elend. Aber sie nimmt auch die Inszenierungen und Posen der von ihr Erforschten ernst und tut sie nicht büßerfrömmelnd als unecht und nicht elend genug ab.

ETHNOLOGIE UND ÖFFENTLICHKEIT: ODER DIE KUNST, ZWISCHEN DEN STÜHLEN ZU SITZEN

Matthias Krings 2017-02-21

Warum reagieren deutsche Ethnologinnen und Ethnologen derart dünnhäutig auf ein paar journalistische Seitenhiebe auf ihr Fach? Auf die Gefahr hin, als Nestbeschmutzer zu gelten: Der Journalist, dessen Artikel diesen gelehrten 'Shitstorm' auslöste, hat einen wunden Punkt getroffen, sonst würden sich nicht so viele von uns bemüßigt fühlen, Repliken zu verfassen. Er trifft das Fach und seine Vertreterinnen und Vertreter in zweifacher Hinsicht, freilich anders als beabsichtigt, sozusagen von hinten durch die Brust ins Auge. Es bietet sich deshalb an, weniger die Anwürfe des Journalisten, zu denen ohnehin bereits alles Nennenswerte geschrieben wurde, als vielmehr die teils heftigen Reaktionen darauf zum Anlass zu nehmen, um über die Verwundbarkeit der Ethnologie nachzudenken, die darin zum Vorschein kommt.

Erstens: die Ethnologie befindet sich gegenwärtig – zumal in Deutschland – in einer paradoxen Situation. Einerseits ist der Bedarf an ethnologischen Kommentaren zu aktuellen öffentlichen Debatten, die sich aus einer zunehmenden kulturellen Diversifizierung unserer Gesellschaft ergeben, heute größer denn je. Auch im 'langen Sommer der Migration' des Jahres 2015, als sich angesichts neuer Zuwanderungstrends neue Fragen und Probleme ergaben, waren Ethnologinnen und Ethnologen jedoch – bis auf einige Ausnahmen – kaum zu hören. Andererseits sieht sich die Ethnologie einer wachsenden identitätspolitisch motivierten Kritik durch postkoloniale Aktivistinnen und Aktivisten gegenüber, die sich in Debatten um museale Praxis und Repräsentationsfragen niederschlägt (Claus Deimel und Bernhard Streck haben in ihren Beiträgen bereits darauf verwiesen). Die Dinge sind also in mehrfacher Hinsicht komplizierter geworden als sie es vielleicht noch vor kurzem waren: ,das' Fremde steht in Gestalt von leibhaftigen Fremden vor der eigenen Haustür (und begnügt sich nicht länger damit, ein überseeisches Dasein an der globalen Peripherie zu fristen, um dort von Zeit zu Zeit heimgesucht zu werden und als Kontrastfolie globaler Metropolen zu dienen). sondern fordert uns – Ethnologinnen, Ethnologen und alle anderen, die hierzulande leben – zu einem angemessenen Umgang mit ihm auf. Gleichzeitig sprechen selbsternannte Stellvertreterinnen und Stellvertreter der ehedem überseeisch Ethnografierten qua rassifiziert gedachter (Nicht-)Zugehörigkeit "weißen" Ethnologen (und wohl auch Ethnologinnen) die Berechtigung ab, weiter wie bisher zu forschen. Die abfällige Floskel von "weißen alten Männern" macht als Chiffre für unreflektierten Rassismus die Runde. Und als wäre das nicht schon genug, wird es im savage slot (Trouillot), in dem sich die Ethnologie Jahrzehnte lang eingerichtet hat (in Deutschland deutlich länger als andernorts), auch noch zunehmend enger. Spezialisten für das Fremde allenthalben – Journalisten, Aktivisten, Künstler, diverse Nachbarwissenschaften, von den ehemaligen Nationalphilologien bis zur Volkskunde/Kulturanthropologie: die Ethnologie hat ihre alleinige Zuständigkeit für das exotische Andere schon lange eingebüßt, außerhalb des akademischen Betriebs konnte sie sie ohnehin nie ganz für sich beanspruchen (siehe den Beitrag von Klaus-Peter Köpping).

Dieser Befund muss nun keineswegs frustrieren, sondern stellt eine Chance dar, das Profil der Ethnologie – bzw. der Sozial- und Kulturanthropologie, wie das Fach an einigen Universitäten im deutschsprachigen Raum bereits konsequenterweise genannt wird – zu schärfen. Dabei geht es gar nicht so sehr um das Feld des Akademischen, als

vielmehr um das der Öffentlichkeit. Hier zirkulieren offensichtlich Vorstellungen über unser Fach, die mit den Dingen, mit denen sich Ethnologinnen und Ethnologen befassen und der Art und Weise, wie sie dies tun, kaum noch etwas gemein haben. Das populäre Bild des Ethnologen ist mindestens genauso überaltert und imaginär wie das Bild des edlen Wilden – und daher obsolet.

In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, die durch verstärkte kulturelle Verflechtungen, die Begegnung, Verschmelzung oder auch Konfrontation heterogener kultureller Horizonte und Praktiken gekennzeichnet ist, ist die Ethnologie dazu aufgefordert, ihre zentralen methodischen und epistemischen Errungenschaften -Reflexivität, Relativismus, (Multi-)Perspektivismus – in die öffentliche Debatte einzubringen. Thomas Hylland Eriksens Befund, wonach die Sozial- und Kulturanthropologie einfachen Antworten auf komplexe Fragen generell skeptisch gegenübersteht, hat auch nach über zwanzig Jahren nichts an Gültigkeit verloren. Uns muss daran gelegen sein, die öffentliche Debatte, in der oft einfache, normativ aufgeladene Fragen dominieren und in dieser Form auch an Ethnologinnen und Ethnologen herangetragen werden (Ist das Logo einer Dachdeckerfirma rassistisch? Ist der Hijab ein Zeichen weiblicher Unterdrückung?), durch komplexe, differenzierende Antworten zu bereichern. Dabei gilt es, kritische Distanz gegenüber allen eingenommenen Perspektiven zu bewahren und sich nicht leichtfertig einer einzigen moralisch opportunen – anzuschließen. Vielmehr beruht Ethnologie auf der Kunst, den Standpunkt beweglich zu halten, und der Bereitschaft, sich dadurch auch - zumal in öffentlichen Debatten – zwischen alle Stühle zu setzen. Sie sollte in erster Linie nüchterne Wissenschaft sein, die einen Beitrag zur öffentlichen Debatte liefern kann, nicht politisches Projekt. Bisweilen lugt zwar das Bemühen um die "Rehabilitation des Primitiven" (Streck), das in der ethnologischen Fachgeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat, auch heute noch aus ethnologischen Wortmeldungen hervor. Man möge uns diesen Fürsprachereflex als überkommene déformation professionelle nachsehen.

Zweitens: Kulturrelativismus ist in erster Linie ein methodologisch-epistemisches Rüstzeug und als solches kann er – zunächst einmal – nicht hoch genug geschätzt werden. Wer die Welt aus den Augen Anderer verstehen möchte, sollte deren Haltungen und Praktiken möglichst unvoreingenommen gegenübertreten bzw. über seine intuitiven Wertungen reflektieren, um nicht von vornherein Scheuklappen zu tragen. Dabei ist das Bemühen um Verstehen, darauf hat u.a. bereits Christoph Antweiler in seinem Beitrag hingewiesen, keineswegs mit Verständnis (im moralischen Sinne) zu verwechseln. Zu den Aufgaben von Ethnologinnen und Ethnologen gehört es, die Bedeutung (oder je nach Ansatz auch die Funktion) spezifischer sozialer Praktiken im Kontext kultureller Logiken nachzuvollziehen, was selbstredend auch den Nachvollzug interner Kontroversen über eben diese oder jene einschließt. Insbesondere bei gewaltförmigen Praktiken muss es Ethnografinnen und Ethnografen jedoch schwer fallen, in konkreten Forschungssituationen zwischen professioneller, relativistischer Haltung und spontaner Mitmenschlichkeit zu differenzieren. An dieser Stelle zeigt sich das Verhältnis von Kulturrelativismus und Aufklärung als konkretes ethisches Dilemma: wegblicken bzw. nüchtern zuschauen, wenn jemand betrogen, geschlagen, beschnitten, gesteinigt (die Reihe ließe sich fortsetzen) wird, oder Kritik formulieren und gegebenenfalls auch beherzt eingreifen? Wie ist es um den "praktischen Humanismus" (Sung Joon Park in seinem Beitrag) in solchen Situationen bestellt? Zugespitzt formuliert könnte man von der professionellen Schizophrenie Ethnografierender sprechen: wertneutrale Ganzkörperrekorder und mimetische Anverwandler während der Arbeitszeit, Humanisten und ethisch Anteilnehmende nach Feierabend. Spätestens hier offenbart der Kulturrelativismus dann auch sein anstößiges Erbe, das auf die koloniale Herrschaftssituation verweist, die durch die Forschenden in ein Nebeneinander verschiedener Kulturen übersetzt wurde. Ethnologinnen und Ethnologen erkannten die

Andersartigkeit der Kultur der "Eingeborenen" zwar mit Wohlwollen an, dachten sich selbst und die von ihnen Erforschten aber nicht in einer Welt zusammen. Das ist zwar heute nicht mehr der Fall, das Verhältnis von Kulturrelativismus und Aufklärung als eines von professioneller Haltung und privater Aktion zu übersetzen, steht jedoch in dieser Tradition.

Insofern verweist der Feuilletonartikel, der diesen Blog auslöste, dann doch auf ein Grundproblem, wenn auch nicht eines des Faches per se, so doch zumindest derer, die es als Forschende betreiben. Dieses Dilemma ist im Übrigen auch anderen Berufsgruppen bekannt, nicht zuletzt Journalistinnen und Journalisten, die aus Krisenregionen berichten. In der vorvergangenen Woche mussten sich zwei Journalisten vor einem schwedischen Gericht wegen eines Aktes praktischer Humanität verantworten, weil sie sich 2014 in Athen – im Rahmen einer Berichterstattung über wachsenden Nationalismus in Folge der sogenannten Flüchtlingskrise – dazu entschlossen hatten, die Kamera beiseite zu legen und einen 14-Jährigen Syrer, der sie um Hilfe gebeten hatte, illegal nach Schweden zu bringen. Die *taz* (vom 10.2.2017) zitiert einen der beiden mit den Worten: "Soll ich einen moralischen Kompass als Mitmensch und einen anderen als Journalist haben? Das funktioniert nicht."

WE'VE GOT A BIGGER PROBLEM NOW

Guido Sprenger 2017-02-14

Runde 1.

Ist es wirklich notwendig, einen Blog zum Kulturrelativismus ins Leben zu rufen, weil ein Wissenschaftsjournalist grobschlächtig über unser Fach generalisiert? Nein, wahrscheinlich nicht. Aber zugegeben: Weber ist kein Einzelfall. Auch in der "Zeit" konnte man vor einiger Zeit einen Artikel lesen, der den Begriff Kulturrelativismus mit moralischer Indifferenz gleichsetzte.

Demnach fliegen hier gleich mehrere Bedeutungen des Begriffs unordentlich durcheinander. Natürlich ist Kulturrelativismus erst einmal nur eine methodische Voraussetzung in der Ethnologie. Wer das Verstehen fremder Gesellschaften als Erkenntnisziel setzt, stellt sich selbst ein Bein, wenn er das mit Hilfe der Werte und Ideen seiner eigenen Gesellschaft zu tun versucht. Wer hingegen den Kulturrelativismus auf der methodischen Ebene angreift, sollte mit gleicher Schärfe mit Thermometern und Mikroskopen ins Gericht gehen, denen ja ebenfalls der Ruf moralischer Indifferenz anhaftet.

Aber zweifellos steckt in der Methode – wie auch in Thermometern und Mikroskopen – eine Politik, und es ist ein Teilaspekt dieser Politik, den Weber angreift. Ethnolog innen gehen zunächst mit der Voraussetzung ins Feld, dass die Leute dort, so wie sie sind, in Ordnung sind – und das unabhängig davon, ob es sich um amazonische Ureinwohner oder Investmentbanker handelt. Der Unterschied ist natürlich, dass die Investmentbanker seltener mit Menschen zu tun haben, die ihre Lebensweise grundsätzlich nicht in Ordnung finden und außerdem über die Mittel verfügen, diese Lebensweise zu verhindern; im Unterschied also zu jenen Vertretern von Staat, Wirtschaft und Fortschritt, denen die vermeintlichen Barbareien der Ureinwohner hervorragend in den Plan passen. Wenn die Ethnolog innen den Ureinwohnern hier einen gewissen Bonus zuschreiben, kann man ihnen das nicht verübeln. Denn wenn Ethnolog innen Praktiken wie Fehden und rituelle Verstümmelungen verständlich zu machen versuchen, dann ist das nicht nur eine Frage des Erkenntnisinteresses – obwohl das allein als Grund genügen würde. Es ist auch eine Gegenrede gegen die Heerscharen der Verurteiler, die dergleichen mit aller Macht verbieten wollen, ohne genauer hinzusehen. Diese Politik des Kulturrelativismus sagt nicht: Die Indigenen sind doch alle so lieb! Sie sagt viel mehr: Seid aufmerksam! Fragt, bevor ihr verbietet! Denkt komplexer! Diese Art von Kulturrelativismus ist kein genereller Kulturapologismus, sondern ein Warnschild: Geschwindigkeit bremsen gefährdete Lebensweisen!

Doch dazu haben die Kolleginnen und Kollegen, die sich auf dieser Seite äußern, haben schon vorzügliche Arbeit geleistet.

Runde 2.

Deshalb noch einmal zurück zur Anfangsfrage und zurück zur Antwort auf einem anderen Weg: Ist der Artikel von Herrn Weber Grund genug für einen solchen Blog? Auch wenn das nicht der Fall ist, hängen am Thema Kulturrelativismus genug Herausforderungen, denen sich zu stellen es lohnt.

Derzeit stecken wir zwischen zwei Radikalitäten. Auf der einen Seite hat sich aus derselben Forderung, die den Kulturrelativismus methodisch und politisch stark gemacht hat, die sogenannte "Ontologische Wende" in der Ethnologie ergeben. In ihren etwas weniger durchdachten Fassungen erscheint darin Ontologie als anderes Wort für Kultur, aber in ihren reflexiveren Versionen besteht zwischen den beiden Begriffen ein substanzieller Unterschied. Dies nur, um vor einfachen Verwechslungen zu warnen, auf jeden Fall aber vermag die ontologische Wende die radikale Auffassung zu vertreten, dass andere Praktiken und Kommunikationsformen auch andere Welten implizieren – dann leben die Modernen, die Achuar oder die Yukaghir eben nicht in derselben Welt.

Auf der anderen Seite aber finden wir einen wachsenden Diskurs über das Postfaktische und "alternative Fakten", der die meisten von uns zutiefst beunruhigt. Wenn Donald Trump ein Millionenpublikum zu seiner Inauguration herbeiredet, ist kaum jemand fasziniert von dem "Worlding", das er da betreibt – dann erfolgt der Ruf nach Fakten, die den Gang der Lügen aufhalten, weil sie sich als widerständiger erweisen. Wenn die mexikanische Mauer oder das Waterboarding nur als "alternative Fakten" zustande kämen, fein – aber weit berechtigter als diese Aussicht ist die Befürchtung, dass die von Trump herbeifantasierte Welt bald die restlichen Erdbewohner okkupieren wird: Tlön, Ugbar, Orbis Tertius (Borges).

Wer für Kulturrelativismus und den Gedanken des Weltenbildens ist, so wie ich, der muss sich in diesem Konflikt zu wappnen wissen, und das ist alles andere als moralische Indifferenz.

Um das Argument noch einmal zu wiederholen: In den Studien, die gemeinhin unter "Ontologische Wende" zusammengefasst werden, finden sich kritische Science Studies ebenso wie eine überraschend wiedererstarkte Aufmerksamkeit für nicht-moderne Kosmologien und Epistemologien. Aus dieser Perspektive erscheint manche (aber nur manche) Studie über Globalisierungsphänomene in der Ethnologie wie ein Kniefall vor den pragmatisch-präpostfaktischen Epistemologien der Soziologie oder der Politikwissenschaften. In den Science Studies von Latour & Co. hingegen erscheinen wissenschaftliche Befunde nicht mehr als über alle Stürme kulturellen Wandels erhabene Fakten, sondern als eingebettet, eingeknotet in Prozesse der Wirklichkeitsherstellung, an denen Menschen wie Nicht-Menschen gleichermaßen teilhaben. Diese ethnographische Aufmerksamkeit, die die Akteur-Netzwerk-Theorie (und verwandte Richtungen) der Wissensproduktion widmen, ist von der Ethnologie dankbar aufgenommen worden: Wenn Wissenschaftler, Geräte, Mikroben und Strahlen gemeinsam Wirklichkeit produzieren, welche Netze finden wir dann in Gesellschaften mit anderen Akteuren? Wie sehen Wirklichkeiten aus, die von Dividuen, Geistern und Tieren gemeinsam produziert werden?

Es wäre zu kurz gegriffen, in diesen Erkenntnisprojekten nur eine Re-Exotisierung der Fremden zu sehen, gewissermaßen eben jene rosafarbene Nachtseite des Kulturrelativismus, die Christian Weber angreift. Zum einen benötigt Denken grundsätzlich das "Exo/tische", das Äußere, um überhaupt zur Reflexion zu kommen: Man braucht etwas da draußen "to wrap your mind around" – kein Denken ohne Differenz, und je radikaler die Differenz, desto facettenreicher das Denken.

Zum zweiten führt aber gerade die Verkoppelung mit den Science Studies zur Dezentrierung des Westens: Wissenschaft ist gültig, aber nicht aus Gründen eines ontologischen Privilegs, sondern aus denselben Gründen, aus denen auch andere Weltund Wissenssysteme Gültigkeit beanspruchen können – weil Wissen in Netzen von Akteuren und Aktanten produziert wird.

Zum dritten schließlich geht es vielen Vertretern der ontologischen Wende, anders als den radikaleren Kulturrelativisten, eben nicht um die Unvereinbarkeit der Welten und ihre

gegenseitige Exklusivität. Im Gegenteil, ihre stete Verknüpfung zählt zu den Hauptthemen vieler rezenter Studien. Das betrifft insbesondere den Begriff der Indigenität – wie Marisol de la Cadena argumentiert, ist Indigenität nicht etwas, was eine bestimmte Gruppe "hat", sondern tritt erst in Beziehung zum Staat und zu anderen Welten zum Vorschein. Außerdem beobachtet sie, dass Vertreter indigener Gruppen, weit davon entfernt, in lokaler Beschränktheit zu verharren, die Koexistenz der Welten weitaus souveräner handhaben als, zum Beispiel, Investmentbanker. Daher sehen viele Vertreter der ontologischen Wende, wie z.B. de la Cadena oder Viveiros de Castro, in ihrer Wissenschaft auch ein eindeutig politische Motivation: die Beziehung der Welten weniger exklusiv, respektvoller und ziviler zu gestalten.

Wie aber sieht es aus Sicht solcher Kosmovision mit der Kosmopräsidentschaft von Herrn Trump aus, eines Menschen, der den Klimawandel ignoriert und gerade davor steht, ihn für nichtexistent zu erklären? Sollte uns dergleichen veranlassen, unseren Latour als Ballast abzuwerfen, um umso rascher ans feste Ufer der "unumstößlichen Fakten" zurück zu rudern? Oder hat die Trumpsche Kosmovision ein ebensolches Recht wie die von Menschenrechtsorganisationen attackierten Frauenbeschneider_innen, zunächst unter Verzicht auf moralische Urteile ernst genommen zu werden? Also, Brechreiz bitte unterdrücken: Ergibt sich nicht aus dem Respekt, ja der Begeisterung, die Ethnolog_innen der Vielfalt der Welt(sicht)en entgegenbringen, die Forderung, auch diese neue Welt in den Kreis der Möglichen aufzunehmen?

Zum einen: Ja, sicher; es ist trotz allem gut, dass die Ethnologie die Möglichkeit zur Verfügung stellt, auch dem Trumpversum auf die Spur zu kommen, indem sie ihr Zustandekommen als Praxis, Diskurs usw. unter Dämpfung der eigenen Urteile beschreiben kann.

Zum zweiten: siehe oben, die Gegenrede. Kulturrelativismus kann per definitionem keine absolute Setzung sein, das würde ihm selbst widersprechen. Wie Louis Dumont ("On value") argumentiert hat, bedeutet Kulturrelativismus immer Relativierung: das In-Bezug-Setzen einer Kultur zu einer anderen. Deswegen ist Kulturrelativismus relational, nicht objektiv; er erhellt eine spezifische Differenz zwischen Kulturen, anstatt Kulturen verallgemeinernd zu isolieren. So gesehen, verliert die Entscheidung zwischen einem "schwachen" und einem "starken" Kulturrelativismus an Dringlichkeit, wenn die verbindende Universalie als Differenz, nicht als Identität gefasst wird. So können z.B. Dumont zwischen Indien und Europa oder Viveiros de Castro zwischen Amazonien und Naturwissenschaft starke Kontraste setzen, aber diese als Umkehrungen formulieren – der Unterschied ist Verbundenheit im Rahmen eines spezifizierten Kontextes des Vergleichs.

Ethnolog_innen sollten den Relativismus als Praxis auffassen, der in Kontexten stattfindet – und es ist gerade der ethnologische Sinn für Kontext, Kontingenz und Komplexität, der es ermöglicht, Kulturrelativismus zu praktizieren. Als Methode mag der Kulturrelativismus ein gewisses Primat beanspruchen; als Politik hingegen steht er jedes Mal vor der Frage: Was für ein Argument ist er in dem Zusammenhang, in dem argumentiert wird? Für wen ist er Gegenrede und für wen Fürsprache? In die Antwort ist auch das eklatante Machtgefälle zwischen Indigenen und Investmentbankern, Präsidenten und Präsidierten tunlichst einzurechnen.

Drittens schließlich, und im Anschluss daran: Solange Latour an Bord ist, wird er uns mahnen, nicht nur auf die Menschen zu hören, sondern auch den Nichtmenschen eine Stimme zu verschaffen. Sein "Parlament der Dinge" mag der Kosmo-Politik ein allzu eurozentrisch-demokratisches Gepräge geben, aber die Grundidee ist wichtig: Über die Wirklichkeit bestimmt nicht allein das Wahlvolk. Konstruktion von Wirklichkeit bedeutet

Möglichkeit, nicht Beliebigkeit. Gerade weil die Nicht-Menschen – die Kameras, die Wetterverhältnisse, der Kohlendioxid – ein Wörtchen mitzureden haben in der Konstruktion der Wirklichkeit, ist sie nicht willkürlich. Wer jedoch die Stimme des Wetters, der Atmosphäre, des Meeresspiegels zum Schweigen bringen will, wird bald feststellen, dass auch die eigene Stimme nicht weit reicht: Dann schrumpft die Wirklichkeit.

Das Vierte schließlich ergibt sich meines Erachtens daraus: In der gemeinsamen Welt sind stets Gegenwelten eingeschlossen. Sie lassen sich marginalisieren, aber niemals abschaffen: Der Prozess des Weltenmachens lässt sich nicht von der Differenzierung abhalten. Nationalismus ist ein Versuch, eine "reine" Welt zu schaffen, die nur noch sich selbst reproduziert. Aber, wie Latour in anderer Hinsicht argumentiert hat, sind solche Reinigungsprojekte die sicherste Methode, das Sprießen der Hybridwelten anzufachen. Wer dieses Prinzip politisch nicht respektiert, wird zum Opfer der Geschichte.

Ich bedanke mich bei den Teilnehmerinnen meines Mastercolloquiums vom 31. 1. 2017 für die anregende Diskussion zu dem Thema: Maria Holdik, Giulia Mansueto, Theresa Mentrup, Leena Sabastian. Wer sich fragt, warum ich den englischen Titel gewählt habe, möge auf Wikipedia "California über alles" nachlesen.

WAS TUN MIT "KETZERISCHEN FRAGEN"? EIN PLÄDOYER FÜR DEN PRAKTISCHEN HUMANISMUS

Sung Joon Park 2017-02-07

Der Artikel *Die Mär des edlen Wilden* erscheint heute wie eine Polemik, doch zur Hochzeit des Kolonialismus würde Christian Webers Argumentation die gängige Geisteshaltung widerspiegeln. Kolonialismus definierte sich nicht nur durch die Landnahme oder die Ausbeutung von Arbeitskräften, sondern auch durch die Beherrschung des Bewusstseins und Denkens. Die Mittel hierfür waren nicht physische Gewalt, sondern die Sprache der Kolonialherren und die Einführung von kolonialen Bildungseinrichtungen. Diese Rechtfertigungsfigur des Kolonialismus als wohlfahrtsstaatliche Mission ähnelt den rhetorischen Fragen mit denen der Artikel beginnt:

Und vielleicht darf man sogar ein bisschen Verständnis zeigen, wenn traditionsbewusste Inuit-Völker in der Arktis oder die San in der Kalahari zumindest früher ihre Alten aussetzten und verhungern ließen; das Essen war halt knapp. Die Frage ist allerdings, ob nicht ein staatliches Gewaltmonopol oder eine allgemeine Rentenversicherung die freundlichere Art der Daseinsvorsorge ist, zumindest dann, wenn man in einem westlichen Industriestaat lebt, der sich solche Institutionen leisten kann.

Und es klingt auch heute nicht viel anders, wenn Forderungen nach der Anerkennung kolonialen Unrechts entgegnet wird, der Kolonialismus sei ja nicht nur schlecht gewesen.

Der Autor des Artikels würde sich vermutlich derartige Vergleiche verbieten. Aber ohne eine Antizipation dieses Vergleichs—er kann keinesfalls nur Zustimmung erwartet haben—versteht man nicht so recht wie er seine Leser_innen mit einer Argumentation konfrontieren kann, die sich zu der "ketzerischen Frage" zuspitzt, ob es denn überhaupt wünschenswert sei, wenn jede "menschliche Gesellschaftsform als bewahrenswert" gelte. Genau für diese Enttabuisierung erwartet der Artikel Zustimmung. Nicht alle Gesellschaftsformen könnten über einen Kamm geschert werden, wie der Autor zugibt. Aber das Fazit ist, dass man es NGOs zu verdanken habe, dass Praktiken wie die Genitalverstümmelung zurückgedrängt würden, während alle diejenigen Ethnolog_innen zu kritisieren sind, die das Wegschauen verinnerlicht hätten. So einfach ist es natürlich nicht mit der moralischen Pflicht des weißen, heterosexuellen Mannes. Weder zur Zeit des Kolonialismus noch heute.

Dies alles wäre möglicherweise ein bedauerlicher Fall von schlechtem Journalismus, wie verschiedene Beiträge in diesem Blog bereits festgestellt haben. Darüber hinaus sind derartige Artikel, ob sie von der SZ oder einem anderen Blatt gedruckt werden, für viele Ethnolog_innen nichts Neues. Vielleicht wäre man besser beraten, den Sturm der Erregung an sich vorbeiziehen zu lassen, anstatt von ihm mitgerissen zu werden – wäre die Form des Tabubruchs nicht zu einem festen Bestandteil rechtspopulistischer Rhetorik geworden. Wenn ich die vehemente Kritik der Beiträge in diesem Blog richtig verstehe, dann geht es auch um diese Form der Enttabuisierung, die die entwürdigende und menschenfeindliche Rede als vermeintlichen Bruch mit sozialen Konventionen legitimiert.

Diese Enttabuisierung als ein öffentlicher Sprechakt ist vielerorts ausführlich diskutiert worden. Ich überspringe diese Diskussion und folge einer der zentral gewordenen Einsichten, dass wir den Raum des Nehmens und Gebens von Gründen verlassen haben. Das sind keine Auseinandersetzungen in denen unbegründete Behauptungen zurückgenommen oder gar Missverständnisse eingeräumt werden. Daher meine ich, dass eine Richtigstellung der Fakten oder die Verteidigung der Ethnologie allein auf wenig Verständnis stoßen wird.

Vielmehr muss es darum gehen, den praktischen Humanismus zu stärken, der uns von kulturrelativistischen Perspektiven zu einer Auseinandersetzung mit Rassismus und Nationalismus führt. Wenn die Beobachtung richtig ist, dass seit Sarrazins Auslassungen vor etwa sieben Jahren die Inszenierung von rassistischen Vorurteilen als Enttabuisierung immer mehr Zustimmung erfährt, dann trifft Herr Webers ketzerische Frage den Nerv der Zeit. Wir müssen vielmehr diskutieren, ob und in welchem Sinne Artikel wie Mär des edlen Wilden zum Diskurs des neuen Nationalismus gehören, der von Journalisten genauso wie von Philosophen geführt wird.[1]

Um zu verstehen, ob wir es überhaupt mit einem neuen Nationalismus zu tun haben, kämen wir aber nicht umhin, die ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Klassiker zum Nationalismus zu lesen. Neben den einschlägigen Arbeiten von Benedikt Anderson und Eric Habsbawm wäre auch eine Re-lektüre von Michael Herzfelds The production of social indifference Johnenswert, dessen Untersuchung nationalstaatlicher Verwaltungen mit der Frage beginnt, "Why do kindly friends and amiable neighbors become racists and bigots when they discover, or (more accurately) decide, that others do not "belong"?[2] Und selbstverständlich würde die Re-lektüre ethnologischer Arbeiten zum Nationalismus uns direkt zu Franz Boas führen, der wie kein anderer Gründer*vater* der Ethnologie sich dem wissenschaftlichen Rassismus und dem aufkommenden Nationalsozialismus entgegenstellte (siehe Beitrag Cora Bender). Da auch die Ethnologie selbst zutiefst im wissenschaftlichen Rassismus verwurzelt ist, wäre auch die fachgeschichtliche Reflexion des kolonialen und nationalsozialistischen Erbes der Ethnologie eine hilfreiche Quelle der Inspiration.[3] Schließlich müssten wir uns die postkoloniale Kritik vergegenwärtigen, der wir die wichtigsten Impulse verdanken, um den methodischen Nationalismus in den Sozial- und Humanwissenschaften zu überwinden.

Der Konjunktiv ist hier natürlich völlig falsch. Ich will lediglich sagen, dass wir statt dem Versuch die öffentliche Meinung über Ethnologie zu korrigieren, vielmehr diejenigen Arbeiten hervorheben sollten, die nicht aufgehört zu fragen haben, was Rasse, Nationalismus und Rassismus in der heutigen Welt machen.[4] Gleichwohl glaube ich, dass es noch mehr zu tun gibt. Im Sinne von Etienne Balibar müsste die Ausbreitung des internationalen Nationalismus in den Vordergrund der ethnologischen Forschung rücken.[5] Eine Beschäftigung mit dem internationalen Nationalismus wäre eine unerlässliche Ergänzung zu dem vielseitigen Engagement von Ethnolog_innen in der sogenannten Flüchtlingskrise, an der sich dieses Jahr noch weitaus schrillere Tabubrüche festmachen werden.

Dies alles wäre keinesfalls ein Versuch auf den fahrenden Zug aufzuspringen. Es wäre Teil einer längeren empirischen und systematischen Auseinandersetzung mit gelebten Wirklichkeiten, die von Indifferenz und Ablehnung einer "common humanity" gekennzeichnet ist, wie Michael Herzfeld es ausdrückt. Ethnolog_innen verklären mit ihrer Kritik an dem Artikel Die Mär des edlen Wilden nicht die Wirklichkeit, die dem Autor vorschwebt, wenn er über Genitalverstümmelung sprechen will. Sie ergänzen das Bild dieser Wirklichkeit um die wichtige Frage was es bedeutet Mensch zu sein; und anders als der Autor tun wir es im Wissen, dass trotz jeder mühsam erarbeiteten Ergänzung, das Bild stets partiell bleiben wird.

Am Ende meines Kommentars muss ich leider wieder zum Konjunktiv wechseln. Es wäre unglaublich wichtig, würden Journalist_innen dazu gelangen, über die Arbeit von Ethnolog innen zum neuen internationalen Nationalismus zu berichten.

--

- [1] Ein aufschlussreiches Beispiel ist die Peter Sloterdijks Interview "Es gibt keine moralische Pflicht zur Selbstzuerstörung im Cicero. Siehe dazu auch die Kritik von Armin Nassehi.
- [2] Herzfeld, Michael 1992. The social production of indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy. New York: Berg: Distributed exclusively in the U.S. and Canada by St. Martin's Press.
- [3] Für die deutschsprachige Ethnologie z.B. die Sammelbände von Bernhard Streck (Hrsg.) Ethnologie und Nationalsozialismus (Gehren: Escher, 2000) und von Thomas Hauschild (Hrsg.) Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995).
- [4] Siehe z.B. die Special Issue von Amade M'Charek, Katharina Schramm und David Skinner zu "Topologies of Race: Doing territory, population and identity in Europe" (Science, Technology & Human Values, 2014). Siehe auch Hage, Ghassan 2003. Against paranoid nationalism. Searching for Hope in a Shrinking Society (Pluto Press Australia, 2003).
- [5] Balibar, Etienne "Rassismus und Nationalismus". In Etienne Balibar und Immanuel Maurice Wallerstein. Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten. Argument, 1990.

MIMETISCHE PRAKTIKEN IN DER BEGEGNUNG VON EIGENEM UND FREMDEM. HEGEMONIALE IMAGINATIONEN UND IHRE SUBVERSION

Klaus-Peter Köpping 2017-01-31

Die Selbstvergessenheit von "Kulturkritikern"

Immer wieder einmal wird der Ethnologie vorgeworfen, sie idealisiere abstruse kulturelle Praktiken bei "indigenen" nichteuropäischen Gesellschaften. Impliziert wird in der Kritik, dass Ethnographien in ihrem Methodenkanon in der Tat die Logik der Praxis anderer Kulturen durch ethnographisches Schreiben autorisieren und legitimieren, indem sie vor allem die Stimmen der Beteiligten und deren Interpretationen zur Sprache bringen. Dabei wird jedoch leicht vergessen, dass Ethnographien auch immer die Positionierung der Forscherinnen als reflexive Folie – und damit ihr eigenes gesellschaftliches Umfeld einschliesslich der dort herrschenden Vorurteilsstrukturen - in ihre Texte einfliessen lassen. Unangemessen ist daher der Vorwurf, dass der dadurch angeblich vorgezeichnete Relativismus es verhindere, universal anwendbare Standards von Menschenrechten zu etablieren, die, so wird in der Kritik als selbstverständlich angenommen, auf unhinterfragten philosophischen Vorgaben einer westlichen – daher universalen – Vernunft aufbauen müßten.

Wenn dem so wäre, müßte der Kritiker sich selber an die Nase fassen ob seines flachen historischen Verständnisses nicht nur der europäischen Ideengeschichte, in der die Ethnologie und das ethnographische Schreiben ihren Ursprung haben, und ob seines selbstvergessenen kollektiven Gedächtnisses über genau die Gräuelpraktiken, die er den "Indigenen" vorwirft, deren Ausübung jedoch durch europäisch-amerikanische Welteroberer in der eigenen und unter fremden Gesellschaften zur Verwüstung der Natur auf globaler Ebene wie zur genozidalen Entvölkerung auf allen Kontinenten geführt haben. Bastian, der "Gründer" der deutschen Ethnologie, hat sich zeitlebens (1823-1904) mit dem Problem von Universalem und Kulturspezifika herumgeschlagen und ein ganzes Arsenal von hypothetischen Konzepten erarbeitet, die allerdings heute zum Teil als überholt angesehen werden. Sein Lösungsversuch des Widerspruchs, der die europäische Episteme seit zwei Jahrtausenden durchzieht, war ein rein szientistischer, auf Empirie aufbauender Ansatz, der zumindest insofern noch beeindruckt, als er es vermeidet, einer Melancholie anheimzufallen, die Levi-Strauss bei dieser Fragestellung überkam. Beide haben jedoch klar ihr Entsetzen über die Resultate kolonialer Verwüstungen an Natur und Menschen durch europäische Gier und Arroganz zum Ausdruck gebracht (Köpping 1983, Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind, Brisbane: Neudruck 2004. Berlin: Claude Levi-Strauss. 1954. "Les Tristes Tropiques. Paris). Bastian hätte den Kritiker wahrscheinlich unter seiner Rubrik eines Produzenten "dünner geistiger Wassersuppen" eingestuft (Bastian 1871, in einer Rezension von Darwin's 'Descent of Man' in der Zeitschrift für Ethnologie, zu deren Gründern er gehörte, Band 3, S. 133 ff.).

Den Kommentaren von Claus Deimel in seinem Beitrag vom 17.1.17, der die Sicht des Zeitungskritikers an der Ethnologie treffend als eine an Absurdität grenzende Grotske kennzeichnet, kann ich nur einige Fußnoten hinzufügen, einmal durch kursorische Verweise auf europäische Praktiken der Intoleranz seit der Zeit der "Entdeckungen" um 1500 in einer historischen Sicht einer "longue duree" oder als Teil eines "kulturellen

Kapitals", das, wie Stephen Greenblatt (Bourdieu folgend) es umschrieb, manchmal an die Oberfläche kommt (wie in der Kritik an der angeblich moralischen Relativierung aller Maßstäbe durch die Ethnologie), um ab und zu abzutauchen, ohne jedoch völlig verloren zu gehen (Stephen Greenblatt, "Marvellous Possessions", 1991). Bevor ich zu diesen Beispielen der europäischen Sichtweisen auf die Bewohner außer-europäischer Räume zu sprechen komme, möchte ich den Kritiker auf seine offensichtliche Verwechslung von Konzepten, nämlich von "Idealisierung" hinweisen, die etwas anderes umfasst als das Beharren auf der "Einzigartigkeit" kollektiver kultureller Lebenswege, die Kernpunkt allen ethnographischen Berichtens und der ethnologischen Theoriebildung seit Johann Gottfried Herder's Schriften von 1774 ("Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit") und von 1784-1791 ("Ideen zur Philosophie der Geschichte") geblieben sind.

Von Herder zu Zygmunt Bauman

In den angeführten Schriften stellt Herder einmal die rhetorisch-theatral formulierte Frage, wo denn endlich ein neuer Montesquieu zu finden sei, der hinter den unendlich vielen jeweils einzigartigen kulturellen Gebilden ein gemeinsames Konzept beibringen könne. Er meint nicht Konzepte zur Bezeichnung einzelner Gesetzesformen, sondern er fragt nach dem "Geist der Gesetze". Aber Herder – in seiner der französischen Aufklärung gegenüber skeptischen Sicht über die Verschubfächerung von Wissen winkt sogleich ab: Nein, das wäre ein falscher Ansatz, denn kein einziges Konzept passe auf die Vielfalt von kulturellen Schöpfungen von Gruppen. Solche uniformen Gesetzmäßigkeiten zu suchen käme dem Versuch gleich, für alle Körperformen ein einziges Kleid zu entwerfen. Das wäre aber genau dann das Kleid, das keinem passen würde. Für Herder ist es wichtig, einen Standpunkt zu finden, der jede Kultur aus ihren eigenen Rahmenbedingungen und Wertehaltung her zu beurteilen imstande wäre. Er veweigert sich damit wissenschaftlichen wie eurozentrischen Sichtweisen. Die logischen und interpretativen Widersprüche, die seine Forderung auslösen, haben bis in die moderne Hermeneutik hinein keine schlüssige Antwort gefunden. Gadamer gibt einmal den Hinweis, dass wir uns durch Reflektion von jenen Vorurteilsstrukturen befreien könnten, die uns sonst unbewußt zu beherrschen drohen. Für Habermas ist es die Forderung nach einer von kommunikativem Interesse geleiteten Vernunft, die zur Emanzipation führen könne. Eine epistemologische Begründung für eine solche Forderung kann aber nach Zygmunt Bauman nicht gefunden werden. Das ist eine in der Praxis jeweils zu treffende Entscheidung, wenn man sich für relativierende Diversität und den gleichberechtigten Dialog einsetzt, anstatt sich der monologischen Hegemonie der Setzung durch eine dominante Partei zu verschreiben (Bauman 1992: "Intimations of Postmodernity", S. XXI ff. und 35 -38). In einer radikal pluralistischen Gesellschaft gibt es keine Verteidigung eines dominanten Standpunktes mehr: "Reason cannot legislate for discoursive formation" (Bauman, S.70).

Für den neuseeländischen Dichter und Ethnographen der Kuranko Kultur gibt es daher nur einen Weg für ethnologische Forschung:

"An anthropology which reflects upon the interplay of biography and tradition and makes the personality of the anthropologist a primary datum entails a different notion of truth than that to which a scientistic anthropology aspires. It is a notion of truth based less upon epistemological certainties than upon moral, aesthetic, and political values" (Michael Jackson, "Paths Toward a Clearing", 1989:167). Es gibt aus dem Aktivismus indigener Gruppen in der politischen Gegenwart vielleicht doch zwei erwähnenswerte Beispiele, bei denen die Ziele eines universal zu schützenden Gutes und die partikulären Interessen zusammenfielen: zum einen in dem Dauerstreik der Ureinwohner Amerikas, die Fracking und das Legen einer Pipeline verhindern wollen; hier treffen die Interessen des Überlebens der Dakota Völker auf die Interessen der internationalen Gemeinschaft, die sich um Raubbau in der Natur sorgen und gegen eine industrielle Ausbeutungen

wehren, die globale Schäden im Klima hinterlassen würden. Ein anderer Fall sind die Märsche indigener Frauen in Peru, die auf die Verletzung ihrer körperlichen Unversehrtheit aufmerksam machten, die durch unerlaubte und in den Folgen unabsehbare medizinische Eingriffe durch die vorhergehende Regierung ausschliesslich an Körpern der Autochthonen vorgenommen wurden. Weltgesundheitsregeln und universale Frauen-Rechte wurden hier durch partikulären regionalen Widerstand umgemünzt, der nicht nur die Wahlen in Peru beeinflusste, sondern auch weltweit auf das Problem aufmerksam machte, dass diese und ähnliche Praktiken (Verkauf und Versklavung der Arbeitskraft von Frauen subalterner oder wirtschaftlich schwacher Regionen, wie den Philippinen, Malaysia oder Nigerien) von hegemonialen wirtschaftlichen und politischen Interessen geleitet sind, die einer Rendite-Vernunft wie einer Degradierung von Autochthonen als verachteten oder verfemten Fremden, als "Nicht-Menschen" geschuldet ist (in Japan genauso wie in Frankreich oder den Vereinigten Staaten). Es ist bemerkenswert, hier anzumerken, dass Herder, was die Auswahl der Sinneskanäle für empathische Affektivität betrifft, sich eher vom Ohr leiten liess als vom Auge, das in der mit Medien beschäftigten akademischen Diskussion der Gegenwart eine große Rolle spielt. Er verweist einmal auf das Mitleid, dass die Schreie eines früheren Gefährten, der auf einer Insel verwundet gestrandet ist, die Gefährten des Odysseus, als sie vorbeisegeln, tief bewegt. Herder vertraute also dem Hören als direktem Zugang zum Empfinden mehr als dem von uns favorisierten Sehorgan, das als eine ubiquitäre Zugangsweise zur Weltwahrnehmung gesehen wird, und als eine primär auf Beherrschung zielende Form der Weltsicht (zumindest in der europäischen Episteme; ob generalisierbar für bestimmte interactive Beziehungen, in der eine Partei sozusagen die Augen abwendet, oder nur für bestimmte Bereiche medialer und medialisierter Wahrnehmung, die nicht isoliert betrachtet werden sollte, siehe die Kontroverse, die sich seit der Veröffentlichung von Laura Mulvey's einflußreichem Essay "Visual Pleasure and Narrative Cinema", in: Screen, vol. 16:6-18, 1975, über die skopische Hegemonie, den "male gaze" und ihre Kombination im "imperial gaze" entwickelt hat; ein hervorragendes Beispiel für ihre These, die den männlichen beherrschenden Blick mit dem kolonialen besitzergreifenden Blick zusammenbringt, sind die für afrikanische Frauen erniedrigenden Filme über die von Citroen veranstaltete Expedition mit Raupenfahrzeugen von der Mittelmeerküste bis zum Indischen Ozean, die "Croiziere Noire" in der Mitte der 1920-er Jahre, wobei die Film mit Abbildungen von Mangbetu Frauen mit Lippenpflöcken gezeigt werden, mit dem unglaublich erscheinenden Titulierung "Cine-Zoologie").

Die Spektakularisierung des Naturmenschen

Es sind nicht die Ethnographen, die den imaginären "bon sauvage" in die Welt gesetzt haben, es sind in unserem Jahrhundert vielmehr die immer schneller sich abwechselnden spektakulären "events" eines privilegierten Marktes, der den Massenjahrmarkt der explodierenden Großstädte des 19. Jahrhunderts mit seinen Zirkus-Sensationen neu erfindet oder in anderer Form wieder aufleben läßt. Ich gehe im folgenden einigen Beispielen der Spektakularisierung von Bildern des imaginierten "Naturmenschen" nach, wie sie in der europäischen Literatur zur Zeit der Entdeckungen seit 1500 erschienen sind, um dann die Parallelen zu dieser Spektakel-Kultur im modernen Kunst- und Ausstellungsbetrieb aufzuzeigen (für den Begriff "Spektakularisierung" siehe Guy Debord, "Die Gesellschaft des Spektakels", Berlin 1996). Die Vorrangstellung des Spektakels in der Beschreibung und Visualisierung des Fremden ergibt sich nach Bauman daraus, dass Repression als Form gesellschaftlicher Kontrolle in der Moderne nunmehr, im Zeitalter der Postmoderne, durch Formen der "Verführung", durch Märkte und Medien, ersetzt werden (Bauman, S. 35). Die Sichten von Debord und Bauman ergänzen sich hier und verweisen auf eine Spur, die meiner Meinung nach bis auf das 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann und die seit dem Zeitalter des Modernismus, zwischen 1900 und 1930, auch von der Avantgarde des Kunst- und Kulturbetriebs unterstützt oder sogar radikalisiert, auf jeden Fall akzetabel gemacht wurde (der bis heute in der französischen Philosophie ausgesparte Hintergrund der angeblich vorherrschenden "negrophilie" im Paris der Jahre 1910-1930 innerhalb der künstlerischen und akademischen Avantgarde und im breiten Bürgertum; siehe Köpping, "Colonial Erasure – Post-colonial Recovery: Identity/Alterity in Faustin Linyekula's Choreographies", in Anja Dreschke, Ilham Huynh, Raphaela Knipp, David Sittler (Hg.), Reenactments, 2016, pp. 43-106).

Spektakularisierung als Mimesis

Solche Erscheinungen mögen mit dem sogenannten mimetischen Begehren in Verbindung gebracht werden, das allen Menschen sowohl durch die Altersschichten hindurch – wenn Kinder das Verhalten von Älteren mokierend oder anverwandelnd - wie über die Grenzen von Kulturen hinweg als Nachahmungs-"Trieb" zugeschrieben wird. Ob diese performativen Entäußerungen als eine blosse "Nachahmung" im Sinne einer "Mimikrie" zu bezeichnen sind, oder ob sie nicht vielmehr zu den innovativen Kulturtechniken der als schöpferisch angesehenen "Mimesis" gehören, bleibt von Fall zu Fall zu erforschen. Welche Bedeutung solche mimetischen Handlungen haben, hängt davon ab, ob solche Handlungen als positive Anverwandlung von den Ausübenden verstanden werden oder als eine Parodie auf die Personen, die dargestellt werden. Beides, die Anverwandlung und "Übernahme" zum Beispiel der Position der Macht als auch die distanzierende Parodie über diese Position, können in derselben Performanz, im gleichen Körpermodus stattfinden.

Wer sind die Wahnsinnigen bei Jean Rouch?

Dafür ist der viel diskutierte Film von Jean Rouch ein hervorragendes Beispiel: in "Les Maitres Fous" von 1955 über den Besessenheitskult der "Hauka" in der Hauptstadt Accra der damaligen Kolonie Ghana, bewegen sich die Besessenen in grotesken Körperverrenkungen. Dies sind die Formen, durch die sie sich die Macht der Kolonialherren aneignen können, indem sie von deren Geistern besessen werden, um vor allem die "mechanischen Maschinenkräfte" zu bekommen, auf deren Grundlage die Macht der Kolonialherren basiert. Während viele europäische Zuschauer den Eindruck bekommen könnten, dass die Besessenen die "Verrückten" seien oder spielten, ist für die Ausübenden klar, das die "Meister des Wahnsinns" die Europäer sind. Die Körperverrenkungen sind nämlich gleichzeitig ein Kommentar, eine Parodie, auf die Verhaltensweisen der kolonialen Truppen und Beamten und ihrer rituellen Ordnung, wie sie von den Kolonialisierten wahrgenommen werden. Man könnte hier vermuten, das zwei Kulturpraktiken aufeinanderstoßen, die sich gegenseitig nicht verstehen, zwischen denen es auch keinen Dialog gibt, sondern nur eine Unterordnung der einen Gruppe unter die andere, während in der Performanz der Hauka beide Praktiken miteinander in Verbindung gesetzt werden, damit aber auch die bestehende Rangordnung in Frage gestellt wird. Wie ethnographische Berichte ähnlicher ritueller Bewegungen gezeigt haben, sind solche mimetischen Ritualformen fast immer die Vorläufer von Unabhängigkeitskämpfen, die in dem Augenblick verschwinden, wenn die Trennung von der Kolonialherrschaft vollzogen und die politische und kulturelle Autonomie erreicht sind (zu mokierenden Praktiken über die Kolonialverwaltungen durch westafrikanische Künstler über die letzten zwei Jahrhunderte siehe die Beiträge in Jens Jahn (Hg.), "Colon. Das schwarze Bild vom weißen Mann", 1983; ein satirischer Beitrag aus jüngster Zeit stammt von dem Dichter Yambo Ouologuem von 1968, in seinem "Le Devoir du violence", in dem er unter anderem eine Persiflage des Ethnologischen Sammlers "Shrobenius" benutzt, um die Interessenverknüpfung mit korrupten einheimischen Eliten, auch Akademikern der Dakar Universität, an den Pranger zu stellen; für eine Diskussion

dieser Gegenstrategie siehe den Kommentar von Anthony Kwame Appiah von 1991, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", in Critical Inquiry, vol. 17:336-357. Es sei angemerkt, dass bereits der Westindische Schriftsteller Rene Maran in seinem aus seiner eigenen Kolonialpraxis gewonnenen Einsichten komponierten Roman "Batouala", der den Prix Goncourt als erster schwarzer Schriftsteller 1921 bekam, davon sprach, dass die Gewalt der Kolonialisten, auf der der Westen seine "Königreiche" errichtet habe, diese bald zu Hause heimsuchen werde; siehe dazu Köpping, "From Curse to Cure through Performing the Contagious Body: Colonial and Postcolonial Dis/Continuities from Jean Rouch to Ousmane Sembene"; im Druck 2017).

Avantgarden und die Negierung des Fremden

Bei spektakulären Inszenierungen stehen auf der einen Seite die Künstler der Avantgarde, deren Vorliebe für das, was den Bourgeois ärgern würde, eindeutig jenseits des "mainstream" anzusiedeln ist, sonst würde es nicht immer wieder zu "Skandalen" gekommen sein, jenen Aufgeregtheiten, bei denen die vermutete Mehrheit, das sogenante "man", abgestützt durch die staatlichen Organe der "Obrigkeiten", die sich um den "Anstand" zu kümmern vorgeben, von den Medien noch affektiv angefeuert wird. Andererseits goutierten die guten Bürger zwischen 1890 und 1904, mehrmals auch in Deutschland, einen Bill Cody und seine fake-shows des "Buffalo Bill"; beide Gruppen, die Avantgarde und ein Massenpublikum fielen gleichermassen auf diese Dramatisierungen von imaginierten Zuständen bei der brutalen Landnahme herein, die nach 1870 westlich des Mississippi vor sich ging. Beide Gruppen solidarisieren sich in der Gegenwart über die Phantasien von "Winnetou" oder "Pandora" als tragischen Heldinnen, was zugleich auch ermöglicht, sich als "sozialkritische" Zuschauerschaft fühlen zu können, wenn man die Überfrachtung der Narrativen mit einer Schein-Kritik an den Herrschenden wie an kolonialen Ausbeutungspraktiken berücksichtigt.

Diese Spektakularisierung kommt zustande durch ein kaum mehr durchschaubares Zusammenspiel von gewitzten ("savvy") public relations Managern, von vielen Avantgarde Künstlern, von Kunsthändlern und Vermarktungsstrategen, nicht zu vergessen von Kunstkritikern, die für eine reiche Elite schreiben, welche die Erwartung hegt, als Gruppe von "gebildeten Connoiseuren" im ihrem sozialen Umfeld anerkannt zu werden. Dabei ist sogar der Horizont der Erwartungshaltungen des Publikums, oder verschiedener Publikumssegmente, bereits im voraus durch Spezialisten der Meinungsumfragen mit einbezogen, um in einer Endlosschleife zwischen Erwartungen auf der Rezeptionsebene und diesen zuarbeitenden Produzenten zu zirkulieren (zu dieser Kategorie gehören Dutzende spezialer Berufssparten, von Regie und Kameratechnik bis zum Kuratieren).

Hier finden wir den "bon sauvage" (oder eben sein Pendant, den "Kannibalen"), den "Naturmenschen" in doppelter Ausführung, wobei dem Kannibalen eine ambivalente Wahrnehmung durch die Jahrhunderte seit dem Zeitalter der Entdeckungen zuteil wird. Während ein Pariser Massenpublikum die Amazonen-Kriegerinnen aus Dahomey (in den 1890-er Jahren von Frankreich in einem zweijährigen blutigen Unterwerfungskrieg gerade annektiert) begafft, begutachtet ein betuchtes Publikum zwei Dekaden später die "wilde Frau" in erotisch aufgeladener Erwartungshaltung in der Person von Josephine Baker. Avantgarde Künstler wie Artaud hingegen versprachen sich eine Vitalisierung des als vermottet wahrgenommenen Theaters durch Imitation von Ritualen, die man auf Welt- oder Kolonialausstellungen gesehen hatte (für Bataille waren diese Vitalisierungsphantasien in blutigen Ritualen wie in Marter-und Strafpraktiken aufzufinden, für Leiris war es der fälschlicherweise als "archaisch" angesehene spanische Stierkampf, den der Maler Masson dann mit einem Verwischen von Gender-Zuschreibungen erotisierend ins Bild setzte, während Picasso seinen Prostituierten jene Fang-Masken aufmalte, die seit 1907 unter den Konzepten von Kubismus und Primitivismus als Marksteine des europäischen Modernismus gelten).

Der Kannibale als Denkfigur der Kritik am Eigenen in der Frühen Neuzeit

Für die kosmopolitische Elite des 16. Jahrhunderts hingegen blieb der "Kannibale" in der europäischen Imagination immer nur eine Metapher, um die eigene Gesellschaftskonventionen subversiv zu hinterfragen: für Shakespeare wurde Caliban (der Karibische Kannibale, den Kolumbus in seinen Tagebüchern vom Hörensagen beschrieb) zum wahren Helden im "Sturm", denn er führt den Lug und Trug der dominanten Klasse vor, während er sich zu seinem Appetit bekennt und die Enteignung seiner Insel rächen will; für Montaigne ist der Kannibale in den "Essais" der 1580-er Jahre eine Metapher für die viel schlimmeren Gräueltaten der französischen Religionskriege zwischen Monarchisten und Hugenotten; der Schützling des Hugenotten-Admirals Colbert, der Seereisende de Lery, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts bei den als Kannibalen betitelten Einwohnern der Brasilianischen Küste landet, beschreibt in seinen Erinnerungen über vier Jahrzehnte später, dass er beim persönlichen Erleben ihrer Ritualgesänge ein an Ekstase grenzendes Staunen verspürte.

Subversive Einverleibungen

Im 20. Jahrhundert adoptieren Künstler Brasiliens seit den 20-er Jahren den literarischen Topos des Kannibalen, um sich als alles fressende Anthropophagen zu positionieren, indem sie die europäische Zuschreibung zu den Ureinwohnern - subversiv und emanzipatorisch - zum Teil des Nationalcharakters stilisieren: aus der mit Sicherheit vom Manifest des Surrealismus eines Breton abgeschauten Vorbild geht das "Manifesto Antropofagico" von 1928 von Oswald de Andrade hervor, das als Geburtsurkunde des eigenständigen künstlerischen und kulturellen Ausdrucks des "Tropikalismo" oder des brasilianischen "modernismo" gilt; auf den alle Konventionen brechenden Schandtaten des "trickster-artigen" kannibalischen Helden der "Tupi" Gruppen des Amazonas bauen dann der Roman "Macunaima" von 1928 durch den Namensvettern des Manifest-Autoren, den Schriftsteller Mario de Andrade, sowie der Film "Macunaima" des Regisseurs Pedro de Andrade von 1969 auf. Der Roman trägt den Untertitel "Der Held ohne jeden Charakter", womit der Autor den "Brasilianer" meinte.

Das kannibalische Manifest beginnt mit der Überschrift "Tupi – Not Tupi", als Referenz zur Frage nach Leben und Tod und dem Bezug zu den beinahe ausgerotteten Tupinamba Gruppen Amazoniens. Hier finden wir die subversive und gleichzeitig sich über das Eigene als Kollektivität mokierende Haltung, die die Zuschreibungen von Kannibalismus, wie sie in über 300 Kupferstichen des Verlegers Theodor de Bry in vierzehn Amerika Bänden zwischen 1590 und 1634 in ganz Europa zirkulieren,nicht annulliert, sondern zum Markenzeichen erhebt Damit werden aber auch alle europäischen Vorstellungen vom "Wilden" ad absurdum führt. Die europäischen Imaginationen als mythisierende Verschleierungen jener Realität entlarvt, über die sich Europäer nicht Rechenschaft ablegen möchten, nämlich durch den Kolonialismus ausgelösten Zerstörungen. Bis heute gibt es in diesem Genre des kulturellen Einverleibens als ideologischer Strategie brasilianische Performance Aufführungen, die, wie die des jetzt über 80-jährigen Ze Celso, immer einen gegen autoritäre Regierungen wie gegen euro-amerikanische Hegemoniebestrebungen gerichtete Tendenz aufweisen, mit einer Partizipation der Zuschauer, die sich auch unter dem Einfluss von Hallucinogenen dann nackt auf der Bühne gerieren, für Celso ein typischer Schelmenstreich, den er als eine Art "Initiation" einer jüngeren Generation versteht, die zugleich eine gewisse Subversion ihres bildungsbürgerlichen Hintergrundes beinhaltet. Abgesehen davon, dass diese Form der Einbeziehung des Publikums in die Performance nur in Deutschland zu einem Aufschrei über die "Unanständigkeit" geführt

hat, erinnert Celso natürlich auch an die von Schechner abgebrochenen Versuche von "Dionysos 69", da er die Reaktionen aus dem Ruder zu laufen fürchtete (das Theater der Bourgeoisie und der Akademiker ist wohl im Westen immer noch mit puritanischen Anstandsregeln verbandelt, von deren zunehmendem restriktivem Einfluss zwischen 1500 und 1900 bereits Norbert Elias 1939 im Exil zunächst auf Englisch veröffentlichte Studie "Der Prozess der Zivilisation" handelt).

Die Kontinuität des hegemonialen Blickregimes

De Bry's Illustrationen über südamerikanische Kannibalen, die die europäische Schaulust anregten und die imaginären Figuren des "Wilden" in das kollektive Gedächtnis oder das kulturelle Kapital der Imagination Europas eingruben, beruhen auf dem fiktiven Bericht von Hans Staden, in dem er über seine Gefangenschaft bei den Tupi zwischen 1548 und 1550 berichtet, mit dem in 1557 in Marburg veröffentlichten eindrücklichen und bereits auf das Sensationelle gerichteten Titel: "Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen" (zu den Bildwerken von de Bry siehe Gereon Sievernich (Hg.), "America de Bry. 1590-1634", 1990). Buch und Kupferstiche bilden einen zentralen Aspekt der exzessiven Schaulust des Europäers, der Besessenheit mit der Kontrolle durch den Blick, also jener skopophilen erotischen Schaulust, den Laura Mulvey dem einen "male gaze" befriedigenden cinematischen Apparat zuschreibt (Mulvey 1975). Denselben kontrollierenden Blick in ein vorhandenes Paradies, das durch die eigene europäische Zukunftsvision zerstört wird, identifiziert Louise Pratt als den "imperialen" Blick in der Reiseliteratur von Afrika-Entdeckern. Als typisch zitiert sie aus den Schriften von Paul Du Chaillu's "Explorations in Equatorial Africa" von 1861, wo dieser, nach dem Erklimmen eines Berges von 1500 m mit ungehindertem Blick über immense, sogenannte "jungfräuliche" Regenwälder, von einer Zukunft zu träumen beginnt, in der in diese "Wildnis" zu den "schwarzen Kindern Afrikas" das "Licht der Zivilisation" gebracht werden würde, begleitet von Kaffee- oder Baumwollplantagen, auf denen die "friedlichen Schwarzen" ihrer täglichen Arbeit nachgehen könnten, mit Farmen, Schulen, Kirchen. Die "Vision" verschwindet, als die Realität in Form einer Schlange seine Träumereien unterbricht (Pratt, "Imperial Eyes", 1992: 216-7). Mit dem Träumen über das Entstehen von Plantagen, Fabriken und Städten imaginiert du Chaillu die "civilizing mission", die konkret die Zähmung von Natur und Menschen beinhaltet, aber auch Rendite verspricht.

Die Kosten für die "Naturmenschen" hat vor kurzem – in Bezug auf die Verhältnisse am Amazonas – der fiktionalisierte Dokumentarfilm des Kolumbianers Ciro Guerra einer breiteren Öffentlichkeit in seinem "El Abrazo de la Serpiente" ("Der Schamane und die Schlange") von 2015 visuell nahegebracht. Ein Schamane, dem zwei Ethnologen (der deutsche Koch-Gruenberg 1909, und der amerikanische Ethnobotaniker Evan Schultes 1940 begegnen) beginnt im Laufe der Erzählzeit "sein Gedächtnis" zu verlieren, so dass er am Ende nur noch Schatten seiner selbst ist, der nicht einmal mehr den Weg auf den heiligen Berg der Schöpfungsgötter finden kann, während der sonst mit vielstimmigen Geräuschen "sprechende" Regenwald nur noch im dunklen Schweigen liegt. Dem Regisseur ist hier eine elegante Metaphorisierung von Vernichtung von Leben in Natur und Kultur gelungen, die mehrere Sinneskanäle affiziert. Während er keine Plantagen oder Minen zeigt (wohl aber eine Missionsstation, in der der "Padre" das "indigene Sprechen und Denken" aus Waisen herauszuprügeln versucht), verweist er auch auf ein Mitverschulden der Ethnologen, die hier einmal dem Schamanen das Überlassen eines Kompass verweigern mit der Begründung, das würde die authentische Kultur unwiderbringlich verändern (die fiktiven Direktiven der Serie "Startrek" vorwegnehmend?). Daraufhin erwidert der Schamane ärgerlich, das Kulturtechniken allen Menschen gehörten.

Ich habe absichtlich die Visualisierungen durch Bilder und Filme in die Debatte gebracht, da diese Formen eng mit den europäischen Kontrollfunktionen durch den Besitz ergreifenden Blick im Kolonialismus verbunden sind, andererseits aber auch als Hauptmittel bei der modernen Spektakularisierung der Imagination über den "Naturmenschen" in Ausstellungspanoramen geblieben sind.

Die andere Seite dieser im "Augenschmaus" verbundenen Metapher des verzehrenden

Blicks ist die des Eindringens des Bildes in die "Einbildungskraft" der gedanklichen Imaginationen, welcher sich dann der kinematische Apparat zunutze zu machen versteht, und zwar durch die bereits von Walter Benjamin diesem zugeschriebene Kraft der Einschreibung – in die Neuronenbahnen, würden heute die Neurowissenschaften formulieren -, also durch die Metapher den Bezug zur Keilschrift wie zur Tätowierung evozierend, die Benjamin als "Immersions- oder Innvervationsmaschinerie" verstanden wissen wollte (so die Filmtheoretikerin Miriam Bratu Hansen in ihrer bahnbrechenden akribische Benjamin-Textforschung, siehe Hansen 1987: Benjamin, Cinema and Experience". In: New German Critique, vol. 40:179-224).

Konquistadoren und Avantgarden

Nicht die Ethnologen, sondern die Konquistadoren/Eroberer/Entdecker haben als Vorhut kolonialer und später imperialer Weltherrscher Fakten für eine Landnahme geschaffen, indem sie jene Entvölkerung von ganzen Landstrichen bewerkstelligten, die dann der legalistischen Fiktion von "unbewohnten Gebieten" der "terra nullius"-Doktrin durch staatliche wie kirchliche Edikte Vorschub leistete. Die päpstliche Bulle von Tordesillas von 1494, nur zwei Jahre nach der "Entdeckung" Indien-Amerikas durch Kolumbus, enthält neben der Aufteilung des Globus zwischen spanischen und portugiesischen Besitz-Ansprüchen die Aussage, dass "Indigene" nur dann als Menschen zu betrachten seien, wenn sie getauft wären.

Die europäischen intellektuellen und künstlerischen Eliten des europäischen Modernismus, die sich von den Kolonial- und Weltausstellungen angeregt fühlten, trugen auch bis in die 1930-er Jahre entscheidend zur Etablierung einer derartigen imaginierten und völlig irrealen imaginären Wirklichkeit des "Naturmenschen" bei, ohne die grauenhaften genozidalen Realitäten der Kolonialpraktiken europäischer Mächte zu problematisieren. So sind die Anhänger einer Bewegung, die sich im Paris der ersten zwei Dekaden des 20. Jahrhunderts als "negrophil" stilisierte (unter ihnen Jean Cocteau, Pablo Picasso), indem sie ihre eigenen Kunstproduktionen "als afrikanisch" deklarierten - wie z.B. durch das erste so genannte "ballet negre", "La Creation du Monde", eine kubistische Schöpfung von Milhaud, Leger und Cendrars (siehe Köpping, 2016) - 'die jedoch dadurch die afrikanische Kunst völlig ausradierten, vergleichbar mit der spanischen Auslöschung der Kultur von Tenochtitlan.

Greenblatt geht einen Schritt weiter in seiner Interpretation, als er darauf aufmerksam macht, dass die Spanier es nicht ertrugen, bei den Azteken jenen religiösen Opferpraktiken zu begegnen, die ihnen die Protestanten für ihr spanisches Verständnis der Wandlung im Abendmahl als "kannibalistisches" statt eines symbolischen Verstehens der Praxis vorwarfen Das imaginierte Paradies als konkrete Wirklichkeit ist nicht vorgesehen, es muss Phantasie bleiben, und jeder Hinweis auf konkrete "Wunder", von Nicht-Europäern und Nicht-Christen geschaffen, können als Anathema nicht geduldet werden: dies sind auch die wahrscheinlichen Gründe für die Desavouierung der Schriften von Marco Polo über den Glanz und die Reichweite der mongolischen Herrschaft unter dem Großkhan Kubilai um das Jahr 1200 als "Lügenmärchen".

Es ist unter diesen historischen Umständen überraschend, das Bild des "edlen Wilden" in der postkolonialen Zeit wieder aufleben zu sehen, und zwar in der Photo-Strecke "Genesis" von Sebastiao Salgado, die auf Welttouren bei Millionen von MenschenAnklang fand und 2016 auch in Berlin gefeiert wurde. Die spektakuläre Ausstellung machte – inmitten von hunderten von Großprojektionen der globalen Natur, von Wüsten, Eisbergen und Urwäldern, das Bild jener "Naturmenschen" zum Zentrum der Aufmerksamkeit, die als Yanomamö zu Ikonen vom "glücklichen Eingeborenen" für die Öffentlichkeit geworden sind (hier liegt eine gewisse Ironie darin, dass der umstrittene Bericht des Ethnographen Chagnon sie als "fierce people" betitelt; der weniger umstrittene Film von Timothy Ash erläutert dagegen die Streitrituale in didaktischer Form).

In einer humorvollen Vignette über das Exotische schreibt die afro-amerikanische Kolumnistin Andrea Lee im New Yorker vom 3. November 2014, dass das Bild des Exotischen leicht durch eine Kokosnuss und eine Hängematte zwischen zwei Palmen evoziert werden könne. Sie hat nur den "Naturmenschen" vergessen, der jedoch mit voller Intensität von Salgado in die manipulierte photographische "Realität" hineingeholt wird, mit halbnacktem Körper, fast schneeweisser Haut, ein Bein aus der Hängematte baumelnd: die ideale Imagination eines Europäers vom paradiesischen Leben als "dolce far niente", im tropischen Regenwald, ohne Sorgen für Überleben und ohne einen Hinweis auf existierende Drohung der Ausrottung beider, des Regenwaldes und der Bevölkerung. Schöner oder schlimmer ideologisch aufgeladen hätte es auch Sergei Eisenstein in seinem unvollendeten Meisterwerk von 1930 "Que Viva Mexico" nicht zeigen können, wo ein Liebespaar in einer Hängematte flirtet, während er es schaffte, durch Schnitte auf folgende Szenen die Dialektik der Einbettung dieses "unschuldigen Paars" in die grausamen Unterwerfungsriten kirchlicher Prozessionen einerseits, in die Brutalität der Latifundien-Wirtschaft andererseits einzubinden, die einen Landarbeiter für ein kleines Vergehen in den bis zum Hals eingraben, um ihm dann durch berittene Pferde mit Hufen den Schädel zertrümmern zu lassen. Salgado erhielt dann für diese Photoserie noch den "Ritterschlag" eines Weltstars unter den Regisseuren durch die bewundernde Verfilmung seiner Arbeiten durch Wim Wenders in "Das Salz der Erde"

In Anbetracht der Tatsache, dass Salgado eine frühere Photo Strecke über die Gold schürfenden Garimpeiros angefertigt hat, bestätigt nur die Vermutung, von Susan Sontag geäußert, dass es sich hier um eine Stilisierung, Ästhetisierung und Fetischisierung der Schaulust ", und zwar "am Leiden anderer" handelt (Susan Sontag, "The Pain of Others", 2003). Salgado's visuelle Überwältigungsspektakel passen in diese Tradition der Ästhetisierung des Nostalgischen, um zugleich - in seinen Photo-Strecken über die mit Schlamm überkrusten Körper von Arbeitern in offenen Goldminen - eine Spektakularisierung von Subalternität zu evozieren, die eher eine affektive Resonanz der Bewunderung für die Bildästhetik und die in Nahaufnahmen herausgefilterten Bein-Muskeln der Garimpeiros zu erreichen scheint, als eine empathische Reaktion über die Bedingungen des abjekten Lebens selbst zu affizieren.

Antworten zum Verhältnis von relativierender Autonomie und universalen Regeln?

Die Ethnologie kann sicherlich kaum eine Antwort auf die universalen Fragen nach einer Menschheits-Charta geben, und das ist im Herder'schen Paradigma angelegt. Bauman weist darauf hin, dass man sich immer von neuem auf dieses riskantes Unterfangen einlassen müsse, wirklich tolerante Dialogik in der Praxis zu ermöglichen, in der man dem anderen die Autonomie der abweichenden Meinung zugestehen muss. Auch Edward Said äußerte sich skeptisch über eine Relativierung aller Werte und Interessen, da er sich ja selbst in der Tradition eines kosmopolitischen Menschen der Renaissance sah. Jedoch wies er auf das praktisch negative Resultat hin, das in einem "din of civil

wars" bestehen würde, wenn alle Partikularinteressen in einer globalen Gesellschaft sich nur selbst behaupten wollen (Edward Said, "Representations of the Intellectual" 1994). Michael Jackson's erwähnte Vorgabe für ethnologische Forschung, die den Ideen von Bauman wie von Habermas äußerst kongenial folgen, wird von Kurt Wolf in eine andere Metaphern-Kette verwoben, die phänomenologisch und existentiell für ethnographisches Arbeiten von Belang sein dürfte. Wolff fordert, dass man sich dem Feld, dem Fremden oder einer Begebenheit wie einer Begegnung "hingeben" müsse ("to surrender to"), nicht mit dem Ziel, sich zu verlieren, sondern mit dem Ziel eines "Fangs" ("catch"), der entweder darin besteht, reflexive-kritisch zu sich selbst zu finden, oder eben ein "Konzept", eine Idee, eine Reflektion anzustossen (Kurt Wolff, "Surrender and Catch", 1976, S. 25, 77, 168, 197; als Heilmittel für die Einsicht in die Findung ethischer Selbst-Identität durch ethnographische Praxis empfehle ich dem Kritiker, mal einen Blick auf die letzten Seiten des autobiografischen Ethno-Tagebuch-Romans von Laura Bohannan "Return to Laughter" von 1954 zu werfen).

ALLE KULTUR IST PREKÄR. DIE RELATIVISTISCHE ETHNOLOGIE ALS AUFKLÄRUNG

Bernhard Streck 2017-01-24

Nichts ist wahr ohne sein Gegenteil, sagt der junge Alte Martin Walser. Also: Aufklärung ist immer auch Verklärung, insbesondere wo sie sich dem alles beanspruchenden Fortschrittsmythos verpflichtet zeigt. Und Kulturrelativismus verabsolutiert die kulturelle Kreativität, gerade wo diese, wie so oft, in Wahn und Grauen ausschlägt oder, wie noch öfters, fremdbestimmt ist. Die beiden im Widerstreit stehenden Weltsichten gleichen sich, wo sie Heterogenes gleichmachen möchten, sie trennen sich, wenn es um Bescheidenheit und Zurückhaltung im Urteil - bei Cicero hieß diese schon damals seltene Tugend epochä - geht. Die Moral, die in einer wieder einmal endzeitlichen Verkrampfung diesmal des 21. Jahrhunderts sich erneut auf der Siegerstraße wähnt, muss den zögerlichen und abwägenden Geist bekämpfen, weil sie mit jeder Erhöhung ihrer Rigorosität und Reichweite sich verbesserte Durchschlagskraft verspricht, ohne danach zu fragen, was dahinter kommt.

Die Ethnologie, die sich seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert kulturellen Unterschieden nicht nur nivellierend, sondern auch verstehend oder gar affirmativ annähern wollte, ist heutzutage unter so massiven Beschuss geraten, dass viele hervorragende Fachvertreter das Schweigen wählen. Der internationalistisch sich gebende Globalismus wirft der Wissenschaft von der kulturellen Differenz vor, die Fremden, denen sie sich mit Neugier und Ehrfurcht zugleich zu nähern wagt, überhaupt erst erfunden zu haben. Damit reihe sie sich ein unter die apokalyptischen Reiter der Neuzeit, also Nationalismus, Rassismus, Sexismus oder die noch schlimmerer Antismen, die allesamt von Differenzen leben und deswegen mehr an ihrer Pflege als an ihrer Abschaffung Interesse zeigten.

Ganz gewiss ist die Ethnologie ein Kind des Kolonialismus, dieses Dominanzstrebens im interkulturellen Kontakt, das sicher mit der Entdeckung der Ungleichheit von Menschengruppen im Neolithikum aufkam und seither die Kulturgeschichte ganz wesentlich strukturiert. Der Überlegene belehrt den Unterlegenen, so geht es bei Individuen, Verwandtschaftsverbänden, Ethnien, Kultbünden, Nationen, Religionen und Geostrategen zu. Binnenideologisch handelt es sich um Führung, altgriechisch agogä, von anderen, von schwächeren, die ge- oder gar verführt werden müssen. Der Lehrer führt den Schüler als Päd-agoge ins Erwachsenendasein, der (verantwortungsbewußte, nicht der kritische) Journalist führt den Leser zum richtigen Bewusstsein als Volkspädagoge, als Dem-agoge (Volksführer) wäre er denunziert. Nur der Geistliche ist hier in der Selbstbezeichnung ehrlicher: Als Pastor geht er einer Schafherde voran und wird dabei selbst von "Hirtenbriefen" angeleitet; eine Nivellierung der Differenzen ist dabei nicht angedacht.

Ethnologen sind von ihrem Selbstverständnis her Kritiker von Hierarchien, antiautoritäre Kulturologen, die jede Suprematie auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem oder religiösem Gebiet kritisch hinterfragen. Das ist die Essenz ihres heute wieder im Namen der Vernunft, der Menschenrechte, des aufgeklärten und vereinheitlichten Geschichtsziels herausgeforderten Kulturrelativismus. Es geht nicht um Rechtfertigung von Unsinn, Barbarei, Ressourcenvergeudung, sexistischer Gewalt und was es noch alles an Abscheulichkeiten in jeder kollektiven Daseinsbewältigung geben kann.

Niemand weiß über Intensität und Verbreitung gesellschaftlicher Irrwege besser Bescheid als kulturvergleichende Ethnologen mit ihrer Expertise für Kollektiv-Irrgärten. Es geht einzig um das Bestreiten des Richteramts, das sich heute wieder eine wachsende Schar von Moralisten, Ethikkommissaren, Wahrheitshütern, Demokratiewächtern oder "Kirchenrügern" (so hießen früher Ehrenamtliche, die während des Gottesdienstes durch die Häuser gingen und Predigtverweigerer aufspürten) anzumaßen erdreistet.

Die heutige Ethnologie beschäftigt sich längst nicht mehr nur mit Differenzen zwischen Indigenen und Nichtindigenen (also "Entwurzelten", wie die Völkerkundler des interbellum tatsächlich die Assimilierten und Akkulturierten in aller Welt gern nannten). Heute geht es um Differenzen aller Art, um Vielfalt im Kulturgeschehen, für deren Verständnis die ethnologischen Methoden des Relationismus und Perspektivismus ebenso Voraussetzung sind wie für die Akzeptanz zivilisatorischer Unterschiede, die mit der Globalisierung ja keineswegs - auch nicht konzeptionell - verschwunden sind. Es bedurfte vieler Dekaden intensiver Feldforschung, bis die Gebrochenheit auch der vermeintlich geschlossenen Gesellschaften und traditionalen Kulturen erkannt war und damit jede Kultur - ob stammesgebunden, überregional oder maschinenbasiert - als die kollektive Gewöhnung an Wechselzustände begriffen werden konnte, die immer auch interne Differenzen aufweist - sie in aufwändigen Synthesen schließt und dann wieder aufreißt. Es sind immer mühsam gefundene und stets reparaturbedürftige Kompromisse, etwa wenn sich zwei - oft ungleiche - Familienverbände auf ein exogames Eheband verständigen konnten, oder wenn eine expansive Weltreligion sich in einer überalterten und ratlos gewordenen Überflussgesellschaft selbstbewusst einrichtet. Es hängt vom Objektiv des Betrachters (und seiner Geduld) ab, wie viel Risse und Divergenzen er innerhalb einer kulturellen "Einheit" ausmachen kann. Dabei erscheint die "gezeigte Kultur" immer einheitlicher als die "verborgene", und die Konflikte, die beim Erscheinen eines Fremden unter den Teppich gekehrt werden, gehören - wie Goethes "Flöhe und Wanzen" - eben auch "zum Ganzen".

Das ist "ganzheitliche" Ethnologie, wie sie trotz der massiv gewordenen Verurteilungen durch Globalisten. Internationalisten. Okzidentalisten und Philanthropen immer noch gebraucht wird, weil die Differenzen zwischen den Menschen und Menschengruppen zwar ideologisch weggeredet werden können, damit aber nicht faktisch aufgehoben sind. Alle Konsensgruppen sind das nur relativ, alle Kultur ist prekär, das Individuum wandert in jeder Gemeinschaft oder Gesellschaft von einer Sinndomäne zur anderen und passt sich dabei immer neuen Gegebenheiten an. Was verlassen wurde, gerät oft unter die Füße, um in neuer Drapierung und zu anderer Gelegenheit wieder begrüßt zu werden Die Vielfalt der Kulturen im Weltganzen wiederholt sich in jeder einzelnen Kultur, in ihren Maskenspielen und Kulissenwechseln, in ihren Umschreibungen und Verheimlichungen. Die einzelnen Sinnprovinzen, aus denen sich auch die am geschlossensten erscheinende Kultur zusammensetzt, ignorieren sich gegenseitig, wenn sie nicht in harten Revierkämpfen ineinander verhakt sind wie die endemischen Dualismen zwischen Invasoren und Platzhaltern oder - wie der scheidende Bundespräsident sich ausgedrückt hat - zwischen hell und dunkel gesinnten Landsleuten. Auch solche immer neu sich bildende Lager besitzen nur eine begrenzte Sinnhaftigkeit, eben nur solange wie man sich kollektiv darüber verständigen kann. Werden die Sinndeuter aber schwach oder unterliegen sie ihren Widersachern, ändert eine (Sub)kultur rasch ihr Gesicht. Ethnologen konnten solche Wandlungsprozesse an den fluktuierenden Einflusszonen von Magiern studieren. Der bekannte Satz des Philosophen Karl Jaspers: "Alles Sein ist ausgelegt sein." verweist auf den Prozess des Auslegens, des Interpretierens. Das ist die Tugend der interpretativen Ethnologie, die nicht nur am Verständnis kultureller Vielfalt und ihrer adäquaten Übersetzung arbeitet, sondern auch die Vorgänge des sinnhaften Auslegens studiert, die Erringung, die Verteidigung und den Verlust von

Deutungshoheit, also insbesondere der Frage nachgeht: wer sagt wann was wem?

Der moralisch Überlegene weist den Unterlegenen dann zurecht, wenn er eine Differenz entdeckt hat, die seiner Meinung nach ausgeräumt werden muss. So rückte die ethnologische Beschäftigung mit Indigenen in die Kritik des Globalisten Christian Weber, weil solche Studien den Prozess der Homogenisierung zu behindern scheinen, der für die Erreichung des sozialstaatlich begründeten Weltfriedens für unverzichtbar gehalten wird. Die heute medial und politisch geförderte Eine-Welt-Ideologie hat für ihr Endziel eine leicht verständliche Werteskala aufgestellt, nach der Offenheit zu bevorzugen ist gegenüber der Geschlossenheit, ebenso wie Internationalismus gegenüber Nationalismus und transatlantische Orientierung gegenüber einer eurasischen. Für Ethnologen ist das eine interessante Denke, weil sie Einstimmigkeit vorschreibt und zugleich Buntheit als Lockmittel anbietet. Doch auch sie hat das irdische Feld zu teilen mit vielen anderen Entwürfen, Sinnprovinzen, Kulturen und Endzeitvisionen. Unsere "Neuzeit" begann vor 500 Jahren mit dem Entwurf von Thomas Morus' Insel der Glückseligkeit, aber auch mit Martin Luthers Untergangsszenario in seinen Schriften "wider die Türken". Seither ist die Arena der Weltgeschichte keinesfalls eindeutiger geworden. Wer sich einen Überblick verschaffen möchte, muss relativistisch und perspektivistisch wahrnehmen und begreifen. Wahre Aufklärung kann nur kulturrelativistisch argumentieren und ist so offen wie die Evolution der Arten oder die Entwicklungsgeschichte der Sterne.

VÖLLIG LOSGELÖST, NICHTS GELERNT UND NICHT GEWILLT ZU LERNEN!

Claus Deimel 2017-01-17

"Okay, okay - an einigen unwirtlichen Orten dieses Planeten mag es immer noch angebracht sein, fremde Menschen, die einem unangemeldet über den Weg laufen, vorsichtshalber zu erschlagen ... "Mit diesen Worten leitet Christian Weber seinen Artikel über die "edlen Wilden" ein, an dessen Ende eine generalisierende Diskreditierung der Ethnologie steht, mit herausgepickten angeblichen Argumenten verschiedener Forscherinnen und Forscher vergangener Zeiten als Belege für die Antiquiertheit einer Wissenschaft. Sich tarnend mit dem kumpelhaften, pseudocoolen und fast spießig gewordenen "okay, okay" webt sich Herr Weber eine Textur zurecht, die bei Demagogen und Demagoginnen gemeinhin am Anfang jedes Pamphlets stehen muss. Ganz seltsam etwa sei, dass in den USA und in Europa (warum bloß dort?) "gar nicht wenige" Menschen glauben würden, dass in den sogenannten Stammesgesellschaften noch alles in Ordnung sei? Woher hat das Herr Weber bloß? Das klingt ja wie bei Trump! Glaubt wirklich "jeder" Tourist, der gemeinhin in seinem heimischen Wohnzimmer um die Welt reist, dass in anderen Gesellschaften noch alles in Ordnung sei? Wo lebt heute in den Köpfen von Touristen und Großstädtern "der Mythos vom edlen Wilden"? Wahrscheinlich ist es eher eine Minderheit, die an so etwas noch glaubt. Touristen und Großstädter suchen nach Erholung, nach einem Ausgleich mit der Natur, nach unberührten Stränden, Landschaften und Meeren, nach historischen Sites, aber eher nicht nach Edlen Wilden. So doof, wie sie Herr Weber konstruiert, sind Großstädter, Nicht-Großstädter und Touristen in der Mehrheit sicherlich nicht. Im Übrigen mögen Touristen und Großstädter usw. denken was sie wollen, ihre vermeintlichen Meinungen aber auf eine ganze Wissenschaft zu übertragen ist postfaktische Anmaßung, ist das, was man als modische journalistische Hinwendung zum Trumpismus bezeichnen könnte.

Der Unterstellungsjournalismus und das zusammengebastelte Konstrukt, die in die Reihe der fakes gehören würden, die jenseits von jeder ernsthaften soziologischethnologischen Analyse stehen und bloß gemeinte Meinung darstellen, stehen wie gesagt am Anfang des Textes von Herrn Weber und ziehen sich folgerichtig durch diesen hindurch. Dass dabei neue fakes herauskommen, ist diesem in seinem Bemühen, Wissenschaftsgeschichte zu schreiben, bloß Mittel zum Zweck. Doch inzwischen hat er sich wahrscheinlich längst anderen Themen zugewandt, schreibt etwa "über Margarine" oder so und lacht sich eins über die besorgten Reaktionen der Ethnologen. Doch möchte ich annehmen, dass er es für sich genommen ernst meint mit seiner Meinung, die er hier als Realität präsentiert, gehört er doch zu jenen bedauerlichen Zeitgenossen, die mühevoll ihre Brosamen verdienen mit einem medienwirksam aufgepumpten Text, der sich einer Syntax und Lüge der frühen sechziger Jahre bedient. In der New York Times, die ich als Beispiel eines herausragenden Journalismus auch in diesen trumpischen Zeiten ansehe, hätte sein provinzielles Geplänkel sicherlich keine Chance zur Veröffentlichung. Herrn Webers Satz: "Tatsächlich sind in indigenen Völkern Gewalt, Hexenglaube und sorgloser Umgang mit der Umwelt verbreitet" würde ich gern einmal dem gegenüberstellen, was wir bei uns jeden Tag an offener und versteckter Gewalt, an esoterischem Quark und sorglosem Umgang mit der Umwelt erleben und erleiden müssen. Wer das weiß, kann so einen Satz, der sogenannten Indigenen unterstellt wird, und wer erkennt, dass wir selbst auf eine Weise ebenfalls indigen sind, nicht mehr schreiben. Herr Weber und seine verantwortliche Redaktion sind von diesen Einsichten weit entfernt. Sie glauben offenbar selbst noch an den "edlen Wilden" und geben sich als

Aufklärer, denen man zurufen möchte: Seht doch auch auf Euch selbst, wenn wir schon über Relativismus sprechen.

Wie sooft müssen als "indigen" geoutete Menschen, Gruppen, Völker herhalten, um abzulenken, von dem heruntergekommen Zustand, in dem wir uns journalistisch bezüglich des Verhältnisses zu anderen Kulturen offenbar befinden. Kann über "Hexenglauben" in anderen Kulturen gesprochen werden, ohne in dialektischer Korrelation zum Hexenglauben und mystizistischen fakes bezüglich von Flüchtlingen und fremd erscheinenden Riten auf uns selbst zu schauen? Wann hat jemals ein ernstzunehmender Ethnologe Beschneidungspraktiken, Kindestötungen, Unterdrückung von Frauen, Tötung von Alten für rechtens erklärt? Sicher, es ist nicht auszuschließen, dass es da verschrobene Ansichten gibt, aber eine ganze Wissenschaft damit zu identifizieren ... ? Wenn ich beispielsweise gewisse bayerische Praktiken von Nepotismus und Parteienwirtschaft als kulturtypisch für eine Region beschreibe, wie wohl jeder Bäcker beispielsweise eines kleinen Ortes in Bayern weiß, der nicht einer regional bedeutenden Partei beigetreten ist, rechtfertige ich damit eine derartige Kultur noch lange nicht. Ethnologie ist eine beschreibend-analytische Wissenschaft und nicht primär Meinungspolitik. Jedoch: Der Entwurf, den Herr Weber als Meinung über die Ethnologie vorstellt, hat Großes im Sinn: den Rundumschlag gegen eine Wissenschaft, die gerade durch ihren seit Langem geführten offenen Diskurs über das Eigene und das Fremde bequem angreifbar zu sein scheint. Dabei gehört gerade dieser Diskurs und die damit verbundene methodische Selbstkritik zu den Stärken der Ethnologie.

Sicherlich ist Herr Weber kein böser Mensch, er kämpft nur, wie alle anderen auch, ums Überleben in seinem Job. Abhängig von Redakteuren, die mäkeln und launisch sind, die, was gut sei und was schlecht sei, "ganz objektiv" zur Veröffentlichung freigeben, muss der freie Autor sich nach der Decke strecken und sich täglich "neu erfinden". Will man zum Thema Ethnologie und Relativismus in der Ethnologie "etwas machen", so ist das Feld bereits bestellt, da muss man gar nicht mehr "sooo viel arbeiten". Will sagen, Herr Weber befindet sich in guter Gesellschaft von Dilettanten und Hetzern gegen die Ethnologie. Ansätze zu populistischem Niedermachen der "Deutungshoheit" von Wissenschaftlern, von Fachleuten mit soziologisch-ethnologisch-kulturhistorischer Ausrichtung, liegen bereits seit Längerem vor. Hier eine kleine Auswahl aus dem Bereich der Museen:

In einer ausführlichen Analyse am Beispiel einer Ausstellungsbesprechung in der Süddeutschen (16.4.2012) beschreibt Michael Kraus (in: Quo Vadis, Völkerkundemuseum? (Transcript, Bielefeld 2015: 228ff) wie mittels einer "typisch koloniale(n) Diskursfigur" (230) Pseudokritik an einer "an sich schon" problematischen Institution geübt wird. Ein Per-Se-Denken zur Diskreditierung dieses Museumstyps und seiner WissenschaftlerInnen wurde auch im Weltkulturen-Museum in Frankfurt am Main unter der Ägide seiner früheren (inzwischen entlassenen) Direktorin Clémentine Deliss gefördert: So hielt es Frau Deliss in ihrer Ausstellung "Objektatlas – Feldforschung im Museum" (2012) für völlig ausreichend, ein Foto, das Mark Münzel während einer seiner Feldforschungen mit viel Gepäck vor einem Kleinflugzeug zeigt, als Beleg für die Fragwürdigkeit, ja "Lächerlichkeit" von Forschungen in anderen Kulturen zu "dokumentieren". In diesem Stil fortfahrend bediente sich Frau Deliss im reichhaltigen Archiv des Frankfurter Museums in einer späteren Ausstellung einer oberflächlichen Auswahl von Nacktbildern, vornehmlich "Penisbildern" die Anthropologen im frühen 20. Jahrhundert von Afrikanern angefertigt hatten, um kommentarlos anthropologische Forschungen früherer Zeiten vorzuführen, ohne zu bemerken, dass Sie die erste war, die diese Bilder überhaupt ausgestellt hat und mit ihrer "Vorführtechnik" frühere Vorurteile bloß in die Jetztzeit transportiert, statt sich dezidiert damit auseinanderzusetzen. Die Dialektik des Zeigens, die natürlich immer auch ein Bild der Zeigenden entwirft, trat auch in der von Tamara Garb 2015 in einer Berliner Galerie kuratierten Ausstellung "Distanz

und Begehren. Begegnungen mit dem afrikanischen Archiv" zutage: Die Problematik früherer und moderner Abbildungen von Afrikanern könne sich der Besucher nur erklären, indem er "mit vollen Sinnen" durch die Ausstellung gehe (unterstellend, dass es ein Besucher sonst nicht tue). In diesem Zusammenhang spricht Frau Garb von einem "Rückfall ins Anthropologische" ("Das koloniale Archiv komplexer denken". Interview mit Tamar Garb. TAZ, Berlin Kultur, 5.6.2015). Innerhalb dieses Denkens scheint es folgerichtig zu verkünden, dass Besucher, die in ein Völkerkundemuseum gehen, dort bloß ihren kolonialen Blick bestätigen wollten, wie es unlängst in der Ausstellung "fremd," im Leipziger Völkerkundemuseum behauptet wurde, weil ja bisher immer Wissenschaftler in diesem Museum ihr Wissen vermittelt hätten. Frenetisch wurde in Dresden im Dezember 2016 bei einer Ausstellungseröffnung im Japanischen Palais der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden die Verkündung seitens der nicht promovierten Direktorin gefeiert, dass es nunmehr gelungen sei, den "Doktoren die Deutungshoheit" zu entziehen.

Was heißt denn "Deutungshoheit"? Wenn man Wissen missbraucht, doch wohl! Oder hat ein Wissenschaftler kein Recht mehr, seine Erfahrungen, sein Wissen über andere Kulturen mitzuteilen, auch wenn es unbequem erscheint, ohne von Dilettanten in die Schranken gewiesen zu werden? Selbstverständlich dürfen und müssen die "Liebhaber einer Kunst oder Wissenschaft, die sich ohne tiefere Ausbildung mit einem Thema beschäftigen", also Dilettanten, ihre Meinungen vertreten und Wissenschaft kritisieren, und jede Wissenschaftlerin, jeder Wissenschaftler muss Fragen beantworten und sich in einem fairen Prozess rechtfertigen können. Aber was derzeit massiv stattfindet, ist die Ersetzung einer vermeintlichen "Deutungshoheit" durch populistisch wirksame Ideologien aus den untersten Schubladen der Denunziation. Das sich verbreitende Ressentiment gegen ethnologisches Wissen, gegen Zurückhaltung und Vorsicht in der Darstellung von Erfahrungen in anderen Kulturen, erinnert an sehr dunkle Zeiten in unserer Geschichte. Heute sind es die schleichenden Symptome erneuter Arroganz, besessenem Gutmenschentums und banausischer Besserwisserei. – Doch mag meine Polemik hier stark überzogen sein, denn bei genauem Hinsehen verbirgt sich ein gar jämmerlicher Entwurf hinter diesen Angriffen, deren Sprache offen vorliegt und entsprechend erkannt werden kann.

Vergl. Claus Deimel, Wer Wind sät. Rufe aus der "letzten bildungsbürgerlichen Bastion rassistischen Denkens." In: Paideuma 62:261–274, 2016

ANTWORT AUF DEN OFFENEN BRIEF DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR VÖLKERKUNDE AN DIE SÜDDEUTSCHE ZEITUNG

Christian Weber 2017-01-10

Anmerkung der Redaktion: Die Stellungnahme von Christian Weber findet sich auf der Facebook-Seite der

DGV: https://www.facebook.com/DGV.GermanAnthropologicalAssociation/posts/1876...

Erstaunt habe ich die Stellungnahme zu meinem Artikel 'Dschungelmärchen' in der Süddeutschen Zeitung vom 15. Oktober 2016 gelesen. Ihr zugrunde liegt ein Missverständnis. In dem kritisierten Beitrag geht es gar nicht um die Ethnologie als Wissenschaft, deren Theoriegeschichte oder den derzeitigen Stand Ihrer Disziplin. Sondern ich kritisiere anlässlich einer Fotoausstellung in Berlin eine in der Öffentlichkeit – nicht in der Ethnologie - verbreitete Idealisierung indigener Völker. Ich verweise vor allem auf einige dunkle Seiten, insbesondere eine – im Durchschnitt! – höhere Gewalttätigkeit, die mich zweifeln lässt, dass wir uns diese Gesellschaften als Vorbild nehmen sollten. Wie in journalistischen Texten üblich, nenne ich einige typische Beispiele, die ich aus eigenem Erleben kenne. Ich war selbst vor einigen Jahren in Begleitung deutscher Ethnologen im Omo-Tal bei den erwähnten Völkern. Aber natürlich hätte ich auch noch die Literatur zum Thema tribaler Gewalt zitieren können, etwa die Studien von Jared Diamond, Steven Pinker oder Ihres Fachkollegen Jürg Helbling von der Universität Luzern. Allerdings ist der Platz auf einer Zeitungsseite begrenzt.

Schwer erträglich ist, wie ich in der Stellungnahme schlichtweg falsch zitiert wird. Mit keinem Wort steht in meinem Zeitungsbeitrag, was Sie im dritten Absatz behaupten: Ethnologen würden indigene Völker als starke und harmonische Gemeinschaft stolzer Menschen darstellen. Ich schreibe vielmehr, dass die Bilder Jimmy Nelsons diesen Eindruck erwecken – was schwer zu bestreiten ist, wenn man sich diese ansieht.

Wie die Verfasser auf die Idee kommen, ich würde zu einer 'umfassenden Negativkritik der Disziplin' ansetzen ist mir völlig unerklärlich. Ich kritisiere lediglich eine kulturrelativistische Haltung, die gar nicht so selten sei in der Öffentlichkeit und nenne in dem Zusammenhang auch die Publikation einer Ethnologin. Der einzige Satz in meinem Text, wo Ihre Kritik vielleicht trifft, findet sich im drittletzten Absatz, in dem ich schreibe, dass es unter Ethnologen immer noch eine 'verbreitete Haltung' sei, jede menschliche Gesellschaftsform für bewahrenswert zu halten. Aber ist dieser Satz wirklich falsch? Gerade habe ich eine ebenfalls erboste Stellungnahme des Fachbereichs Ethnologie der Universität München erhalten, der sogar ausdrücklich den klassischen Kulturrelativismus rechtfertigt – Überschrift: 'Und Franz Boas hat doch recht'. Eine seltene Ausnahme?

WER ERHÄLT DIE MÄR VOM EDLEN WILDEN? GEGEN DIE DISKREDITIERUNG EINER GESAMTEN DISZIPLIN

Hansjörg Dilger 2017-01-03

Anmerkung der Redaktion: Bei folgendem Text handelt es sich um einen offenen Brief des aktuellen Vorstands und Beirats der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV), der am 26. Oktober 2016 auf der DGV-Webseite veröffentlicht wurde. Autoren des Textes sind Hansjörg Dilger, Kristina Dohrn, Dominik Mattes, Anita von Poser, Birgitt Röttger-Rössler und Olaf Zenker. Vgl. http://www.dgv-net.de/offener-brief-an-die-sueddeutsche-zeitung/

Mit großem Befremden haben wir den Artikel *Die Mär vom edlen Wilden* gelesen, der am 17. Oktober 2016 in der Süddeutschen Zeitung unter der Sparte "Wissen > Ethnologie" veröffentlicht wurde. In diesem Text nimmt der Autor, Christian Weber, einen kürzlich erschienenen Bildband des früheren Modefotografen Jimmy Nelson zum Anlass, über Fragen von Authentizität und die Repräsentation von Tradition in einer globalisierten Welt nachzudenken.

Laut Weber versammelt Nelson in seinem Band Fotografien von Menschen aus "Stammesgesellschaften", wie er sie bereits in der 2014 erschienenen Reihe "Before they pass away" darstellte. Mit Blick auf die breite Kritik an Nelsons "ebenso prächtigen wie kitschigen Aufnahmen" bemerkt Weber dabei sehr richtig, dass das Einfordern einer "angeblich oder tatsächlich fehlenden Authentizität" das zentrale Anliegen eines solchen Fotoprojekts – zumindest bei wohlwollender Interpretation – verfehle: Als "traditionell" kategorisierte Kleidungsstile und Artefakte seien zu allen Zeitpunkten der Menschheitsgeschichte eine Form der Inszenierung und kulturellen "Erfindung". Sie stellten "in der Gegenwart konstruierte kulturelle Symbole" dar, die "in die Vergangenheit zurückprojiziert [werden], um die kollektive Identität zu festigen."

Nicht nachvollziehbar ist dann jedoch, dass Weber im weiteren Verlauf des Artikels einen Bogen zur Ethnologie schlägt und zu einer umfassenden Negativkritik an der Disziplin ausholt. Ohne einen solchen Bezug an dieser Stelle bereits explizit zu machen, seien es laut Weber insbesondere Ethnologinnen und Ethnologen, die ein anhaltendes Interesse am Leben von "kleinen Völkern (...) am Rande der Gesellschaft" hätten und diese als "starke und harmonische Gemeinschaft stolzer Menschen" darstellten. Hierdurch würden sie die "Projektionen zivilisationsmüder Europäer" selbst mit immer neuer Nahrung füttern und komplett ausblenden, dass es in 'indigenen' Gesellschaften – ebenso wie in 'westlich-modernen' Gesellschaften – Ungerechtigkeiten und Spannungen gebe, die zu sozialer Benachteiligung, Verwerfungen und Ängsten führten.

Weber stützt seine negative Einschätzung des Fachs Ethnologie vor allem darauf, dass sich die Disziplin – vorgeblich – bis heute vorwiegend auf den kulturrelativistischen Ansatz von Franz Boas stütze: Dieser argumentierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, "dass jede Kultur nur aus sich selbst heraus zu verstehen und sie in ihren Werten und Normen von außen nicht zu beurteilen sei". Unerwähnt lässt Weber in diesem Zusammenhang jedoch, dass es die Ethnologie selbst war, die ab den 1970er bzw. 1980er Jahren – nicht zuletzt im Rahmen postkolonialer Debatten und mit Blick auf Globalisierungsprozesse der Gegenwart – eine zunehmend kritische Perspektive auf die eigene Fachtradition, und damit auch auf kulturrelativistische Positionierungen,

eingenommen hat. Auch kommt es ihm nicht in den Sinn, dass gerade der kritischdifferenzierte Blick auf gesellschaftliche und politisch-ökonomische Zusammenhänge – in untrennbarer Verbindung mit dem Bemühen, "Praktiken aus der inneren Logik [von] Gesellschaften zu erklären" – zum zentralen Arbeitsverständnis der Disziplin gehört.

Es mag sein, dass es in der Ethnologie einzelne Fachvertreterinnen und -vertreter gibt, die bestimmte soziale und kulturelle Phänomene unserer immer komplexer werdenden Gegenwart idealisieren. Auch mögen einzelne Kolleginnen und Kollegen eine primär kulturrelativistische Argumentation vertreten und ihren Fokus darauf richten, bestimmte Bedeutungs- und Praxiszusammenhänge aus der Innenperspektive heraus zu erklären. Das willkürlich-eklektische Herausgreifen von solchen Einzelbeispielen – oder aber aus dem Zusammenhang gerissenen Einzelbefunden – negiert jedoch, dass gerade innerhalb des Fachs Ethnologie konsequent eine Auseinandersetzung über diverse Positionierungen und Theorieansätze geführt wird und dass die Disziplin mit dieser Fähigkeit zur Selbstkritik eine wichtige Stellung innerhalb des sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeitsgefüges einnimmt. Es ist zudem wenig hilfreich, einen mittlerweile fast 100 Jahre alten Theorieansatz ohne weitere Einbettung in die vorhergehenden und nachfolgenden Fachdebatten auf die gesamte Arbeit der heutigen Disziplin zu projizieren.

Die Ethnologie hat in den letzten Dekaden zu zahlreichen Themen des sozialen, kulturellen und politisch-ökonomischen Wandels in verschiedenen Teilen der Welt Stellung bezogen und aus einer nicht-eurozentrischen, postkolonial informierten Perspektive gezeigt, dass sich die scharfe Trennung zwischen 'traditionellen' und 'modernen' Gesellschaften heute nicht länger aufrechterhalten lässt. Auch hat sich das Fach als eine Disziplin positioniert, die ihre eigenen theoretischen und methodologischen Grundlagen konsequent reflektiert und mit diesem Ansatz genau für diejenige Flexibilität und Innovationskraft steht, die Weber auch für das Leben indigener Gemeinschaften in einer globalisierten Welt postuliert. Schließlich werden mit Hilfe der ethnologischen Perspektive Lösungsansätze für ganz praktische Fragen und Herausforderungen formuliert, die das Zusammenleben in einer durch Mobilität, Konflikte und zunehmende Ungleichheiten gekennzeichneten Gegenwart prägen.

Mit der verkürzten Argumentation des Artikels sehen wir das Anliegen von kompetentem Journalismus nicht eingelöst, gründlich recherchieren und – mitunter durchaus polemisch zugespitzte – Diskussionsthesen differenziert belegen zu wollen. Warum die Süddeutsche Zeitung das Forum für einen solchen Text – und damit die Diskreditierung eines gesamten Fachs – bietet, ist für uns nicht nachvollziehbar.

DIE MÄR VOM GRAUSAMEN WILDEN

Werner Krauß 2016-12-27

Christian Weber gehört zu denjenigen Wissenschaftsjournalisten, die Wissenschaft kritisch hinterfragen und sich auch nicht scheuen, wie ihre Kollegen aus der Politik ihre Meinung kundzutun. In seinem Artikel *Die Mär vom Edlen Wilden*dient ihm ein Fotoband von Nelson, aus dem farbige Abbildungen den Artikel illustrieren, zum Anlass, über uns und die Anderen nachzudenken. Das Thema ist im Jahr 2016 mehr als aktuell. Der Andere steht plötzlich als Migrant und Flüchtling vor unserer Haustür, und zu Weihnachten läuft im Fernsehprogramm eine Neuverfilmung von Karl Mays Winnetou, der Generationen übergreifenden deutschen Ikone des Edlen Wilden. Natürlich Zufall, doch genau in diesem Spannungsfeld ist der Artikel angesiedelt. Der Ton ist zu großen Teilen polemisch, und die Stoßrichtung zielt gegen eine Romantisierung des Edlen Wilden und gegen den ethnologischen Kulturrelativismus. Anstatt die Anderen als die Edlen Wilden zu verherrlichen, so Christian Weber, sollten wir uns auf unsere Tugenden und das, was wir erreicht haben, besinnen. Eine klare Ansage, die ja auch sogleich Protest hervorgerufen und zur Gründung dieses Blogs geführt hat.

Der polemische Ton wird gleich zu Anfang deutlich:

"Okay, okay - an einigen unwirtlichen Orten dieses Planeten mag es immer noch angebracht sein, fremde Menschen, die einem unangemeldet über den Weg laufen, vorsichtshalber zu erschlagen. Und vielleicht darf man sogar ein bisschen Verständnis zeigen, wenn traditionsbewusste Inuit-Völker in der Arktis oder die San in der Kalahari zumindest früher ihre Alten aussetzten und verhungern ließen; das Essen war halt knapp."

Auffallend ist hier Verwendung des Wörtchens "halt", das im Schwäbischen im Sinn von: "Das ist halt so" verwendet wird, als resignativer Ausdruck eines Sachverhalts, der keiner weiteren Begründung bedarf. Diese Resignation befällt den Autor auch angesichts seiner unbelehrbaren Zeitgenossen: "Er ist halt immer noch in den Köpfen der Großstädter, der Mythos vom Edlen Wilden". Wobei Großstädter darauf verweist, dass hier nicht der provinzielle Fernsehzuschauer, sondern eher der hippe Intellektuelle gemeint sein mag.

Zwischen diesen beiden für den Autor unerfreulichen Tatsachen, an denen man halt nichts ändern kann, kommt er zur Sache und stellt uns und die Anderen gegenüber. Er macht dies in Form von listengleichen Aufzählungen gleich mehrfach im Verlauf des Artikels. In diesem Vergleich gewinnen wir, daran lässt seine Aufzählung keinen Zweifel:

Wenn die Anderen nicht aus Not ihre Alten töten oder fremde Menschen erschlagen, dann mangelt es ihnen immer noch an einer intakten Gesundheitsversorgung; der Hexenglaube und Gewalt sind bei ihnen stark verbreitet, Freundschaften sind viel zweckorientierter und sinnlose Nahrungsmittel-Tabus sorgen für eine schlechte Ernährung. Religiöse Vorstellungen schüren unnötige Ängste, viele vernichten ihre Umwelt, und Sexualität ist viel reglementierter als Margret Mead glauben machen wollte.

Das ist noch keinesfalls das Ende der Weberschen Schreckensliste, aber die Aufzählung soll genügen, um den Kontrast deutlich zu machen. Wir haben nämlich ein staatliches Gewaltmonopol, eine allgemeine Rentenversicherung, und wir haben den Umweltschutz, eine Gesundheitsvorsorge, Menschenrechte und NGOs, die diese über die Welt verbreiten, um zumindest etwas Licht in die Dunkelheit der vermeintlich Edlen Wilden zu

bringen, die, soviel ist inzwischen klar, grausame Wilde, zumindest aber erbärmliche Wesen sind.

Soweit lässt es der Artikel nicht an Eindeutigkeit fehlen. Doch wie kommt es zu diesem Irrtum der "Großstädter", die Bilder der Edlen Wilden von Nelson für authentisch zu halten? Hier holt Christan Weber weit aus und referiert wie ein Student den Unterschied zwischen vermeintlicher Authentizität und den "invented traditions". Er nimmt dabei eine bemerkenswerte Differenzierung vor: Am Beispiel des Bayerns in Lederhosen und mit Laptop zeigt er das Bild einer geglückten Traditionserfindung, die nicht schadet und den Menschen im Zeitalter der Technologie Wärme vermitteln hilft. Falsch hingegen ist die Projektion von Authentizität auf die Anderen, die dadurch lediglich noch tiefer in ihrer Dunkelheit festgeschrieben werden. Verachtenswert ist dabei laut Christian Weber vor allem der Kulturrelativismus, der Altentötung, Tötung von Babys, Zahnverstümmelungen oder Genitalbeschneidungen (um nur ein paar der Beispiele zu nennen) aus der jeweiligen Kultur heraus zu erklären und damit zu rechtfertigen versucht. Hier wendet Christian Weber endgültig das Bild des Edlen Wilden gegen diejenigen, die es seiner Meinung nach propagieren: kulturrelativistische Ethnologen im Allgemeinen und "emanzipierte Forscherinnen" im Besonderen. Kann man den Großstädtern noch Naivität im Sinne von "die glauben das halt" vorwerfen, handelt es sich hierbei um eine Tätlichkeit mit klarem Vorsatz. Das Verbrechen heißt "Relativismus", und es ist der gleiche, "mit dem die chinesische Staatsführung der Bevölkerung volle Rechtsstaatlichkeit und Demokratie verwehrt. Oder der in fundamentalistischen Ländern Frauen die Gleichberechtigung versagt".

Damit ist der Bogen zur Aktualität geschlagen. Ohne dass es der Autor direkt anspricht, kann ich den Artikel nicht anders als vor dem Hintergrund um die Migrationsdebatte lesen. Automatisch denke ich hier an die Silvesternacht in Köln, an die Rede von Menschen aus anderen Kulturkreisen, die unsere Frauen belästigen; an die Debatte darüber, dass die Anderen sich an unsere Regeln und Werte halten müssen, wenn sie hierbleiben wollen, denn von ihnen geht eine Gefahr aus: Sie könnten unsere Errungenschaften unterhöhlen und unsere Werte relativieren. Auch wenn es an den "Industrieländern" viel zu kritisieren geben mag, so Christian Weber, so läuft bei uns doch "einiges auch besser". Kann oder muss man gar diesen Artikel nicht als Kommentar zu "Willkommenskultur" und "Obergrenze" lesen? Es ist zumindest schwer, diesen Hintergrund auszublenden. Das gilt vor allem auch für eine Argumentation, die allerorten im Feuilleton anzutreffen ist: der eigentliche Feind sind nicht nur die, die zu uns kommen, sondern er sitzt mitten unter uns. Es sind nicht nur die naiven Großstädter, sondern es ist der ethnologische Kulturrelativismus, personifiziert in der emanzipierten Forscherin.

In einem früheren Artikel aus demselben Jahr über vermeintlich zu viele Genderprofessuren an deutschen Hochschulen stellt Christian Weber fest, dass es nun mal natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau gäbe, und daher die Vielzahl von Genderprofessuren überflüssig sei. Er schlägt in seinem Artikel über die Edlen Wilden in eine ähnliche Kerbe: Er schreibt prinzipielle Unterschiede zwischen uns und den Anderen fest, indem er unsere gemeinsame Geschichte ausblendet. Wir haben mit den Herero auch die Khoi-San in die Wüste getrieben und getötet; das ist vergessen, stattdessen räsoniert Weber über die Altentötung. Erst so kann die Rede von den grausamen Wilden zur Grundlage unserer eigenen, überlegenen Identität werden.

Bei aller Kritik muss man Christian Weber auch dankbar sein, dass er eine Debatte über das Selbstverständnis der Ethnologie anstößt, die vielleicht wirklich überfällig ist. Das Jahr 2016, die Migrationsdebatte und terroristische Anschläge gehen keinesfalls spurlos an der Ethnologie vorüber, und sie ist keinesfalls einer Meinung. Allerorten ist wieder die

Rede von uns und den Anderen, von Kulturkreisen und von akzeptablen und weniger akzeptablen Kulturen. Der Klimadeterminismus und der Sozialdarwinismus klopfen an die Tür, und mancher nutzt die Gelegenheit, bei uns mit der Postmoderne und den politisch Korrekten aufzuräumen und die Science Wars noch einmal zu gewinnen. Der Riss geht quer durch die Ethnologie, die hier keinesfalls mit einer Stimme spricht. Der Andere steht vor unserer Tür, und wir schauen fern und träumen vom Edlen Wilden. Daran erinnert uns Christian Weber, wenn ich ihn richtig verstehe. Wenn wir die Tür öffnen, erkennen wir uns selbst nicht mehr. Damit fing die Ethnologie einmal an, und wir sollten nicht aufhören, das Fremde in uns zu entdecken und das Eigene im Fremden. Diese Haltung ist bis heute nicht einfacher geworden.

UND BOAS HAT DOCH RECHT! EIN PLÄDOYER FÜR DEN KULTURRELATIVISMUS

Thomas Reinhardt 2016-12-20

Anmerkung der Redaktion: Thomas Reinhardt veröffentlichte diesen Text zuerst Anfang November 2016 auf der Homepage des ethnologischen Instituts der Ludwig-Maximilians-Universität München als offenen Brief an die Süddeutsche Zeitung - Betr.: SZ vom 17.10.2016, Christian Weber: Die Mär vom edlen Wilden

Der Mensch ist nicht immer gut. Was er sich an kulturellen Praktiken einfallen lässt, ist nicht immer schön. Und wo viele Menschen dauerhaft zusammenleben, geht es nicht immer erfreulich zu. Der Neuigkeitswert einer solchen Feststellung ist gering. Interessant wird die Angelegenheit erst, wenn man fragt, was denn genau "gut" sei. Oder "schön". Oder "erfreulich". Sind Schlaghosen schön? Ist es gut, Leihmutterschaften zu verbieten? Ist industrielle Tierhaltung erfreulich?

Wer über absolute Maßstäbe verfügt, wird solche Fragen einfach mit ja oder nein beantworten und entsprechende Konsequenzen fordern. Fort also mit Schlaghosen und Hochleistungsmilchkühen! Und wenn wir schon dabei sind: fort auch mit Tellerlippen, Infantizid und Frauenbeschneidung! Möge die Welt genesen am europäischen Wesen! Höchste Zeit, den Wilden an den Rändern der Zivilisation endlich einmal (wieder?) beizubringen, was richtig und was falsch ist ...

Um Missverständnissen vorzubeugen: auch die laut einem Beitrag in der SZ vom 17. Oktober 2016 angeblich romantisch jede Ursprünglichkeit verklärenden Ethnologen würden mehrheitlich zweifellos eine Welt ohne Gewalt, Verstümmelung und Mord derjenigen vorziehen, in der wir leben. Die einfache Formel: "Alles, was anders ist als bei uns, ist gut", allerdings hat in unserem Fach noch nie einen bevorzugten Platz besetzt (jedenfalls nicht, nachdem der wissenschaftliche Nachwuchs ein paar Jahre in Kulturrelativismus geschult wurde). Eine nach den eigenen Wertmaßstäben regulierte Welt lässt sich nicht gewaltsam verordnen. Es ist ja nicht so, dass es nicht versucht worden wäre. Die Geschichte der europäischen Expansion aber zeigt nicht nur, dass das nicht funktioniert, sie zeigt auch, wohin so etwas führt.

Dass kulturelles Hegemoniestreben, wie während der Kolonialzeit praktiziert, zwangsläufig scheitern musste, kann nun – Ihr Autor Christian Weber wird das nicht gerne hören – ausgerechnet der von ihm geschmähte Kulturrelativismus erklären. Der nämlich hat früh erkannt, dass kulturelle Praktiken stets Teil größerer Systeme sind. In ihrer Bedeutung für die betreffende Gesellschaft verstehen kann man sie entsprechend nur, wenn man ihre Rolle im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Systems im Blick behält. So macht es beispielsweise einen ganz entscheidenden Unterschied, ob der Systemzusammenhang die deutsche oder die englische Sprache ist, wenn ich gefragt werde, ob ich jemandem ein "Gift" gegeben habe.

Noch drastischer fallen die Konsequenzen aus, wenn wir nicht nur versuchen, Kultur zu verstehen, sondern aktiv in das System eingreifen und einen Teil davon nach unseren Wertvorstellungen zu modellieren versuchen. Wenn Ihr Autor genau das in seinem Artikel fordert, gleicht er dem Narren, der erkannt hat, dass aus dem Auspuff eines Autos

schädliche Abgase kommen, und nun glaubt, das Problem sei behoben, wenn er nur eine passende Kartoffel ins Endrohr steckt.

Einem Kulturrelativisten wäre das vermutlich nicht passiert. Er hätte zunächst einmal gefragt, welche Rolle das Endrohr für das System Verbrennungsmotor spielt. Gut möglich, dass er danach mit keiner Empfehlung für eine effektive Abgasreduktion hätte aufwarten können. Nicht aber, weil er Abgase für gut hielte, sondern weil das System sich als komplexer herausstellte, als es vielleicht zunächst scheinen mochte. Gut möglich auch, dass der Blick auf das Ganze am Ende durchaus den Weg zu einer Lösung zeigte. Dazu muss man aber zunächst einmal versuchen, es in seiner inhärenten Logik zu begreifen.

Das bedeutet übrigens nicht, wie Ihr Autor zu glauben scheint, eine Relativierung aller Werte im Sinne eines "Alles-ist-gleich-gut". Der Kulturrelativismus der Ethnologie war stets in erster Linie ein methodischer, der Werturteile zunächst (!) so weit zurückstellt, dass eine emische Analyse kultureller Phänomene, eine Untersuchung entlang der inneren Gesetzmäßigkeiten des Feldes, möglich ist.

Entsprechend halten Ethnologen keineswegs "jede menschliche Gesellschaftsform für bewahrenswert", und wir "träumen" auch nicht "von den Verhältnissen in Stammesgesellschaften". Die stehen übrigens ohnehin schon seit vielen Jahrzehnten nicht mehr selbstverständlich im Kern ethnographischer Forschung. Zwar bildet das Studium menschlicher Lebensweisen auf Inseln, in Dörfern und in Nomadenlagern weiterhin eines der Standbeine der Disziplin, schon lange aber hat sich das Fach von der Illusion verabschiedet, hier auf Unvermischtes, Ursprüngliches zu stoßen. "Kultur", so ein Ergebnis jahrzehntelanger ethnologischer Knabberarbeit am Begriff, heißt immer schon Vermischung. Heißt multiple Grenzüberschreitung, fehlendes Zentrum und unscharfe Ränder. Zunehmend forschen Ethnologinnen und Ethnologen deshalb heute auch in Megacities oder transnationalen Gemeinschaften, auf Müllkippen oder an der Börse. Und nicht wenige kommunizieren mit ihren Forschungsgegenübern bevorzugt per E-Mail.

Kern kulturrelativistischen Denkens sind allerdings ohnehin nicht individuelle Präferenzen. Wenn Ethnologen nicht über jeden Vorschlag, uns unangenehme (oder auch "abscheuliche") kulturelle Praktiken abzuschaffen, in Ekstase geraten, dann nicht, weil wir unterschiedslos alles großartig fänden, solange es nur von sogenannten Indigenen getan wird – sondern weil wir gelernt haben, dass ein Eingriff in ein System stets Folgen für das große Ganze hat und in seinen konkreten Auswirkungen kaum vorherzusehen ist.

Kultureller Wandel, auch das ist eine der Lehren des Kulturrelativismus, ist möglich (und unausweichlich). Er kann aber nicht von außen diktiert werden. Und er verläuft, wenn wir es dennoch versuchen, mit Sicherheit anders als geplant.

Eine weitere Lehre der kulturrelativistischen Ethnologie ist, dass es die richtige Sicht auf die Welt nicht gibt. Mag sein, dass die westliche Lebensweise auf den ersten Blick eine ganze Reihe von Vorteilen gegenüber anderen Formen der Lebensgestaltung bietet: Menschenrechte sind eine großartige Sache, und ein Leben in Wohlstand finden Viele sicher auch erstrebenswert. Es gibt jedoch gute Gründe, unsere Lebensweise nicht für die alleinseligmachende zu halten. Schon allein deshalb, weil die Kapazität unseres Planeten in so vielerlei Hinsicht begrenzt ist, dass wir uns schon sehr kräftig in die

eigene Tasche lügen müssen, wenn wir ernsthaft fordern wollten, dass unsere Maximen – mit Kant gesprochen – "ein allgemeines Gesetz werden".

Vielleicht ist es aber gar nicht schlecht, wenn es keine unveränderlichen absoluten Maßstäbe gibt. Denn das Unglück am Dogmatismus ist ja, dass er unweigerlich in jene unappetitliche Form des Fundamentalismus mündet, der abweichende Meinungen nicht mehr toleriert. Schlimmer noch: der überhaupt keinen Versuch mehr zulässt, etwas zu verstehen, was der eigenen Sicht auf die Welt zuwiderläuft. Und davon gibt es in der Welt weiß Gott genug.

Der zu Unrecht in der SZ geschmähte Franz Boas wusste übrigens aus eigener schmerzlicher Erfahrung, wie es ist, von außen beurteilt und an Maßstäben gemessen zu werden, die nicht die eigenen sind. Zum Emigranten wurde er nicht wegen der großartigen Möglichkeiten, die sich in Amerika boten, sondern auch, weil eine von Antisemitismus geprägte deutsche Universitätslandschaft ihm, einem säkularisierten Juden, keine Chance auf eine wissenschaftliche Karriere in der Heimat bot.

"Ethnologen sind immer noch recht gut darin, [kulturelle] Praktiken aus der inneren Logik [von] Gesellschaften zu erklären", schrieb Christian Weber am 17. Oktober in der SZ. Ein größeres Lob kann ich mir allerdings kaum vorstellen. Ich hoffe, dass viele unserer Studierenden mit genau dieser Fähigkeit die Universität verlassen.

RELATIVISMUS RELATIVIERT. FÜR EINEN MODERATEN KULTURRELATIVISMUS

Christoph Antweiler 2016-12-13

Cora Bender kritisiert einen Artikel von Christian Weber in der Süddeutschen Zeitung, in dem er den Kulturrelativismus angreift und damit einen Kern der Ethnologie. Ich finde den Ärger, den ihre prompte Reaktion zeigt, berechtigt. Obwohl Benders Gegenrede deutlich länger als Webers Aufsatz ist, rekurriert sie fast nur auf seine Polemik gegen die Ethnologie. Auf die Kernaussagen des Artikels dagegen wird kaum eingegangen. Deshalb würde eine solche Gegenrede von der SZ auch nicht als Leserreaktion abgedruckt. Bender geht leider auch kaum auf den visuellen Rahmen ein, in dem der Text steht.

Eine Maxime ethnologischen Arbeitens besagt, dass Ethnologinnen und Ethnologen Lebensweisen von Gesellschaften beschreiben, verstehen und erklären sollten, statt sie zu bewerten. Falls es doch zu einer persönlichen Bewertung der Kulturen kommt, sollte diese deutlich von der Beschreibung getrennt werden. Damit hängt eine weitere typisch ethnologische Leitlinie zusammen, nämlich den Kontext einer kulturellen Tradition herauszustellen bzw. den Systembezug einer kulturellen Praktik stark zu machen. Verstehen wollen heißt dabei mitnichten zustimmendes "Verständnis zeigen". In einer Zeit, wo "Kultur" weltweit vorwiegend entweder als konsumierte Exotik oder als Waffe der Identitätspolitik eingesetzt wird, sind das über die Ethnologie hinaus gehende wichtige Maximen. Beides, Fakten und Kontext sollten auch bei der Diskussion des Artikels von Christian Weber beachtet werden.

Text und Kontext: Ethno-Pop oder Ethnologie

Es geht im Text um "traditionelle Gemeinschaften", wie das Intro sie nennt. Das Thema von Christian Weber ist nicht primär die moderne Ethnologie. Diese befasst sich ja mit der ganzen Bandbreite von heutigen Menschengruppen, großteils in Städten! Weber behandelt die frühere und heutige Lebensweise indigener Gruppen und ihre heutige Darstellung und Rezeption im globalen Medienkontext. Er charakterisiert und kritisiert die Vorstellung, indigene Menschengruppen seien friedlich, naturverbunden und unverdorben. Dieses alte Bild des edlen Wilden wird vom Autor als heutiges "Dschungelmärchen" bei "nicht wenigen Menschen in den USA und Europa", vor allem bei Großstädtern ausgemacht - und eben auch bei Ethnologen. Was aber ist der Kontext, in dem der Aufsatz steht? Es ist vor allem ein visueller! Es geht um eine ganze Doppelseite der SZ. Sie besteht primär aus Fotos von Jimmy Nelson und weniger aus Text. Der Anlass ist eine Ausstellung von Aufnahmen von Nelson in Berlin. Der Text selbst macht nur eine knappe halbe Seite aus, während die acht Farbaufnahmen fast anderthalb Seiten umfassen. Vier der Bilder zeigen einzelne Menschen, der Rest kleinere oder größere Gruppen, sämtlich Angehörige indigener Gruppen. Der kurze Intro-Text benennt den Zusammenhang zwischen visuellen Bildern und Gedanken-Bildern ausdrücklich: er sagt, dass es nicht zuletzt prächtige Bilder von indigenen Völkern sind, die das Weiterleben des Mythos des edlen Wilden befeuern.

Was behandelt der eigentliche Text? Weber schreibt über Nelsons Bilder, die Kritiken an seinen früheren Bildserie ("Before they pass away", 2011), die die offensichtliche

Inszenierung der Bilder bemängeln. Er weist auch auf die identitätsstärkende Wirkung solcher Bilder durch Verbreitung in den Massenmedien hin. Weber zeigt auch sein eigenes "Unbehagen", weil die Bilder durch ihre Ästhetisierung die Menschen zähmen und wenig über deren tatsächliches Leben sagen. Weiterhin erläutert Weber die Vorstellung des "edlen Wilden" und reflektiert dabei als Parallelbild der Lederhosenträger in Bayern (wir sind schließlich in der *Süddeutschen*). Weber zitiert Autoren, die das harte Leben indigener beschreiben und andere, die meinen, moderne Gesellschaften könnten von diesen lernen. Er referiert die problematischen Seiten des Lebens indigener Völker, insbesondere Praktiken, die gesundheitsschädlich, umweltschädigend oder mit den Menschenrechten unvereinbar sind. Schließlich kritisiert der Autor den Kulturrelativismus als Ganzen. Er moniert daran vor allem die idealisierende Sicht, die sämtliche Kulturpraktiken als sinnvoll sieht … und damit Menschenrechtsverletzungen selektiv übersieht. Dann kritisiert er den Kulturrelativismus vor allem in seiner *Werte* relativierenden Form.

Ein Text-Inset gibt Informationen zum Umfang und zur Vielfalt indigener Gruppen und verkürzt auch die völkerrechtlich wichtigste Definition von Indigenen als ersten Siedlern in einem Gebiet. Zu den Bildern und dem Text kommen noch fünf längere Bildunterschriften, die den idealisierenden Gestus der Bilder durch Informationen über harte Praktiken oder die Bedrohung der abgebildeten indigenen Gruppen konterkarieren. Die Doppelseite firmiert im Ressort "Wissen", hätte in der Bildauswahl und auch dem teilweise launigen Text vom Genre her eher ins Feuilleton gepasst.

Ethnologen-Schelte

Weber lehnt die aus der idealisierenden Sicht der Indigenen abgeleitete Haltung ab, jede gesellschaftliche Lebensweise und Praktik für bewahrenswert zu halten. Er nennt als krasse Beispiele Feindestötung als Mannbarkeitsritual, Auspeitschung von Frauen und Vulvaverstümmelung. Dann kritisiert er – in wenigen Sätzen, aber eben im direkten Anschluss! - die Ethnologie. "Ethnologen sind immer noch recht aut darin, solche Praktiken aus der inneren Logik dieser Gesellschaften zu erklären". Im entscheidenden Satz setzt Weber also seine übertrieben dargestellte Ansicht einer Ethnologin mit dem Kulturrelativismus als Ganzem gleich: "Heute ist die Ansicht (Kulturrelativismus, CA) erbärmlich, etwa wenn emanzipierte deutsche Forscherinnen Frauen in Afrika erklären, dass es ganz in Ordnung sei, wenn ihre Geschlechtsorgane verstümmelt werden". Das ist von Weber zugegeben sehr "gut" gemacht, anders gesagt richtig fies: Frauenbeschneidung, Frauen als Forscherinnen, emanzipierte Frauen (im Plural!). Eine solche Haltung wäre wirklich erbärmlich, aber ich kenne keine Ethnologin, die das vertritt. Cora Bender hat glasklar herausgestellt, dass dies eine unwahre Unterstellung ist. Ich meine also, dass Weber einen informativen, weitgehend gut argumentierenden Aufsatz geschrieben hat, der etliche Probleme des Kulturrelativismus klar benennt. Leider hat er das aber mit einer gesalzenen Polemik gegen die Ethnologie gewürzt: überwürzt!

Es ist ärgerlich, wenn die Ethnologie für Dinge gescholten wird, für die sie nicht verantwortlich ist. Das hat Cora Bender deutlich an Beispielen gezeigt. Das gilt m.E. für den Kolonialismus und eben auch für den (übrigens weltweit erfolgreichen) populärkulturellen Exotismus und die Romantisierung sog. "Naturvölker". Weber übersieht, dass unter den Kritikern des Bildes des "edlen Wilden" gerade viele Ethnologen sind. Die von ihm genannten heutigen Kritiker des extremen Relativismus (Edgerton, Sandall) sind doch selbst Ethnologen! Der inkriminierte Franz Boas als Begründer des modernen Relativismus war vor allem Wertrelativist und insgesamt kein

extremer Relativist. Er wollte sogar nicht als Relativist bezeichnet werden und rechnete durchaus mit der Existenz von Universalien. Ungerechte Schmähungen von Franz Boas etwa sollten nicht davon ablenken, dass es echte Probleme gibt. Eigentlich sollten wir diese Passagen Webers *ad acta* legen und uns den echten Problemen mit dem Kulturrelativismus zuwenden, die er anspricht – und die gibt es! Weber thematisiert Grundprobleme und nur eines davon ist, *wenn* Ethnologen Menschenrechtsverletzungen, wenn sie bei Indigenen vorkommen, weniger deutlich markieren, als bei anderen Gesellschaften. Wir brauchen eine erneute Diskussion der Grundlagen des Kulturrelativismus: Kulturrelativismus ist nicht gleich Kulturrelativismus. Nochmals: Verstehen wollen heißt mitnichten zustimmendes "Verständnis zeigen". Wir müssen vor allem eine funktionalistische Argumentation unterscheiden von einem Wertrelativismus. Jetzt wird es komplizierter.

Kulturrelativismus Mark I: Partikularismus und Relationismus

Menschliches Dasein, Erkennen und Urteilen stehen prinzipiell in mehrfachen Kontexten. Diese Rahmenbedingungen sind für jedes Individuum und vor allem in jeder Kultur bzw. Gesellschaft, Ethnie, Nation etc. besonders und außerdem in der Geschichte veränderlich. Da keine von diesen Kontextbedingungen *per se* den anderen übergeordnet ist, kann es keine universalen bzw. absoluten Maßstäbe für wahre Erkenntnis und keine allgemeinverbindlichen Werte für ethisches Handeln geben. Das ist die Grundaussage des Relativismus, der bis auf Protagoras zurückgeht.

Um in Debatten über Relativismus echte sachliche Differenzen von Missverständnissen trennen zu können, muss man jeweils klären, (a) ob es um Beschreibung und Erklärung oder um Wertungen geht und (b) ob eine starke oder eine schwache Form von Relativismus vertreten wird. Außerdem muss man sich vor unbedachten Folgerungen hüten: "Die ganze Diskussion um den sogenannten Relativismus krankt daran, dass nicht präzise genug beachtet wird, welche Reichweite einzelne Schlussfolgerungen haben bzw. daran, dass aus an sich zutreffenden Beobachtungen falsche oder nicht notwendige Schlüsse gezogen werden" (G. Saalmann, Fremdes Verstehen. Das Problem des Fremdverstehens vom Standpunkt einer 'metadisziplinären' Kulturanthropologie, Aachen 2005: 127).

In der Ethnologie bezieht sich der Begriff des Kulturrelativismus erstens auf eine allgemeine Maxime im wissenschaftlichen Umgang mit (vor allem fremder) Kultur und zweitens auf ein Postulat der Erklärung von Unterschieden zwischen menschlichen Kulturen. Die Maxime eines deskriptiven Kulturrelativismus besagt, dass einzelne Kulturen aus sich heraus beschrieben und verstanden werden sollten. Sie richtet sich gegen unvorsichtige Vergleiche und die unbedachte Anwendung universaler Erklärungen, die allzu leicht eurozentrisch gefärbt sind. Ziel der Wissenschaft soll Beschreibung sein, weniger dagegen Generalisierung und Erklärung. Wie im Historismus der Geschichtswissenschaft steht die Beschreibung einzelner Kulturen in bestimmten Räumen und zu spezifischen Zeiten (Partikularismus) im Mittelpunkt.

Eine Grundannahme des Kulturrelativismus besteht darin, dass Kulturen sinnvolle Lösungen bzw. Anpassungen darstellen, vor allem dann plausibel werden, wenn sie vom Standpunkt der Kultur selbst gesehen werden. Das leitet über zu einer methodischen Maxime der Ethnologie. Kulturelle Charakteristika sind nur im Kontext der ganzen Kultur, in der sie vorkommen, zu verstehen oder zu erklären. Dabei wird der Gesamtzusammenhang einer Kultur herausgestellt (*Holismus*) und die quasi organischen Beziehungen (*Relationen*) zwischen ihren verschiedenen Komponenten

herausgestellt. Diese epistemische und methodische Haltung basiert auf einer systemischen und funktionalistischen Vorstellung von Kultur. Einzelne Elemente einer Kultur sind Teil eines Ganzen und machen nur in diesem Kontext Sinn. Das Ganze besitzt emergente Eigenschaften und hat eine eigene systemische Dynamik. Kurz: das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile. Eine treffendere Bezeichnung für diese Variante des Kulturrelativismus, welche dergleichen Beziehungen herausstellt, wäre *Kulturrelationismus*.

Kulturrelativismus Mark II: Kulturalismus und Wertrelativismus

Ein solcher Relationismus steht im Gegensatz zu den eher radikalen Lesarten des Kulturrelativismus-Begriffs, etwa in Form eines Kulturalismus oder eines totalen Wertrelativismus. Diese starken Formen finden sich vor allem in populärethnologischen Texten, in der Diskussion um Menschenrechte und in manchen Kritiken des Eurozentrismus. Kulturalismus sieht nur Vielfalt und Unterschiede und er bestreitet – wenn konsequent vertreten – die Vergleichbarkeit von Kulturen. Nach systematischen Überlegungen und nach Erkenntnissen der kulturvergleichenden empirischen Ethnologie ist die kulturelle Vielfalt und Relativität jedoch begrenzt. Dies liegt daran, dass Kultur zum großen Teil eine Antwort auf letztlich ähnliche Probleme darstellt (z.B. Sterblichkeit oder Allmende-Dilemmata) und es funktionale Notwendigkeiten gibt, die in jeder Kultur gelten (W. Rudolph, Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragendiskussion in der amerikanischen Ethnologie, Berlin 1968).

Der Wertrelativismus (auch ethischer Relativismus, moralischer Relativismus oder normativer Relativismus) baut auf den Annahmen des beschreibenden und methodologischen Kulturrelativismus auf. Da moralische Werte ein Produkt einer jeweiligen Kultur sind, sind universale ethische Urteile zugleich inkohärent und unfair. Der Wertrelativismus geht bis mindestens auf Michel de Montaigne zurück. Der Wertrelativismus wendet sich gegen die Hierarchisierung von Kulturen, wie sie im Sozialevolutionismus des 19. Jhds. vorgenommen wurde, und vor allem gegen das Abwerten von anderen bzw. fremden Kulturen. Deshalb ist Wertrelativismus gegen Ethnozentrismus und Rassismus ins Feld geführt worden. Die Maxime dient also als Argument für den Respekt der je spezifischen Kultur und aller Kulturen. Wenn eine einzelne Kultur bewertet werden soll, dann sollte nur sie nur im lokalen Kontext und nach ihren eigenen Maßstäben statt eurozentrisch beurteilt werden. Falls Kulturen überhaupt vergleichend beurteilt werden, haben sie aus kulturrelativistischer Sicht alle denselben immanenten Wert, und die kulturelle Vielfalt wird als ein Eigenwert gesehen.

Eine schwache Form dieses Relativismus läuft auf ein Plädoyer für gegenseitige Toleranz hinaus, eine starke liefe auf eine ethische Fragmentierung hinaus und verstrickt sich dabei gegebenenfalls in Widersprüche. Der Wert der Wertfreiheit ist ja selbst ein Wert. Konsequenter Wertrelativismus würde auch bedeuten, dass ein handelndes Eingreifen, z.B. für den Frieden, in der Armutsbekämpfung oder auch für den Schutz einer bedrohten Kultur nicht begründbar ist. Auch einer Kritik an Verletzungen von Menschenrechten, etwa durch Genitalbeschneidung von Frauen, wäre der Boden entzogen. Hier ist wiederum festzuhalten, dass seit dem Zweiten Weltkrieg nur wenige Ethnologinnen und Ethnologen einen Wertrelativismus solch extremer Form vertreten. Dies hat u.a. mit den Erfahrungen mit Nationalsozialismus und Stalinismus und mit der postkolonialistischen Kritik am Relativismus als westlicher Ideologie und der Kritik an relativistisch motivierter Toleranz von Repression zu tun.

Auf eine dritte Relativismus- Variante, den *Erkenntnis*-Relativismus kann ich hier aus Platzmangel nicht weiter eingehen, sondern belasse es bei Bemerkung. Das Postulat einer Relativität der Erkennbarkeit von Kultur (auch epistemologischer Relativismus) besagt, dass das Verstehen einer Kultur, die einem selbst fremd ist, prinzipiell begrenzt ist. Jeder Forscher wird bestimmte Vorstellungen aus seiner Kultur mitbringen. Ein Hauptgrund besteht in der prinzipiellen Schwierigkeit, kulturfreie Begriffe für die kulturübergreifende Beschreibung und Analyse bilden zu können. Das Postulat eines *starken* Erkenntnisrelativismus führt zu inneren Widersprüchen, schon weil er selbst eine absolute Aussage zur Erkennbarkeit macht. Zudem kann er die Tatsache, dass man sich offensichtlich doch recht leicht mit Vertretern anderer Kulturen verständigen kann, nicht erklären.

Kulturrelativismus als regulative Maxime eines erneuerten Kosmopolitismus

Als allgemeiner Kulturrelativismus ist der Relativismus ein Identitätsanker der Ethnologie: eine Art konventioneller Kulturrelativismus. Ein schwacher Kulturrelativismus ist hierbei wenig kontrovers, insoweit er gängige Erkenntnisannahmen beibehält, agnostisch gegenüber Universalien ist und ethische Fragen ausspart. Ansonsten wird dieser allgemeine Relativismus selbst relativiert, wenn es um konkrete empirische Forschung geht. Allein Boas' Schülerin Ruth Benedict propagierte explizit einen strikten kognitiven Relativismus. Leider machte gerade ihr Buch, das Kulturen überscharf kontrastierte den Kulturrelativismus populär (*Urformen der Kultur*, Reinbek bei Hamburg 1955, orig. *Patterns of Culture*, Boston/New York 1934). Die meisten heutigen Kultur- und Sozialwissenschaftler vertreten dagegen gemäßigte Formen der allgemeinen kulturrelativistischen Maxime bzw. undogmatische Varianten der funktional-relationalen Haltung (siehe die Debatte zu M. F. Brown, "Cultural Relativism 2.0", *Current Anthropology*, 49, 2008: 363-383).

Ein *moderater* Kulturrelativismus ist als Regulativ eine wichtige Voraussetzung einer kosmopolitischen Perspektive auf die vielen und miteinander vernetzten Kulturen auf einem begrenzten Planeten. Die Pole der Differenz und Universalität sollten nie gegeneinander ausgespielt werden. Die Anerkennung von Differenz bzw. die Würdigung anderer Kulturen müsste aber durch die Achtung einzelner Menschen und der ganzen Menschheit ergänzt werden

Wenn die Ethnologie beginnt, sich als Teil einer Humanwissenschaft des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit zu sehen - einer umfassenden *Anthropologie* - dann weiß ich umso mehr, warum ich Ethnologe sein will.

DAS GESPENST DES KULTURRELATIVISMUS

Cora Bender 2016-12-06

Anmerkung der Redaktion: Wir beginnen diesen Blog mit einem Beitrag von Cora Bender, die am 16.10.2016 als eine der ersten Ethnologinnen auf Facebook mit einer Gegenpolemik auf Christian Webers Artikel reagierte.

Die Ethnologie hat irgendwas richtig gemacht, wenn sie in der *Süddeutschen* **Zeitung** zusammen mit den indigenen Völkern attackiert wird.

Eine Gegenrede von Cora Bender

Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Indigenen. Entdeckt, erobert, kolonialisiert, versklavt, manchmal auch vernichtet, ist der Indigene gleichwohl nicht totzukriegen. Er geistert durch die Köpfe der Durchschnittsbürger, wabert in den Phantasien der Intellektuellen, spukt durch die Medien: so unerklärlich anders als wir und so dauerhaft unbeeindruckt von den Errungenschaften der Moderne besitzt der Indigene seit seiner Entdeckung durch einen geographisch desorientierten Seefahrer im Jahr 1492 die magische Kraft, Menschen zu faszinieren, die sich nicht davon überzeugen können, dass in ihrem eigenen Hier & Heute alles OK ist, und dass seit Erfindung des Staatschristentums, des gesunden Menschenverstandes und des bürgerlichen Feuilletons im Prinzip alles gesagt und alles richtig eingerichtet ist.

Am nachhaltigsten aber treibt der Indigene sein unheimliches Wesen in den Berichten jener merkwürdigen Sorte von Menschen, die die Begegnung mit ihm zu ihrem Beruf gemacht haben, und die es als ihre Aufgabe verstehen, hinter die phantastischen Spiegelungen zu schauen, in denen der Indigene erscheint, und sein So-sein so zu beschreiben, wie es ihm selbst erscheint – als ein Alltag in einer Welt, die meistens nach bestimmten Regeln funktioniert und manchmal große Herausforderungen bereithält. Unfälle, Krankheiten, Hunger und das Erscheinen europäischer Segel am Horizont stehen in den Alltagswelten der Indigenen an der Spitze der Hitliste unerwünschter Malaisen. Ein Konquistador kann einem ganzen Kontinent von Indigenen so richtig den Tag vermiesen. Der Konquistador hingegen sieht das ganz anders, er ist der Meinung, er hat Großartiges vollbracht, und seine Sicht ist die, die wir seit 1492 in den Lobeshymnen und Schulbüchern nachlesen können. Doch die Geschichte stimmt nicht ganz - es ist nicht "ganz Gallien von den Römern erobert – ein Dorf leistet Widerstand".

Es ist das Dorf der Ethnologen, die den Römern das Spiel verderben. Ethnologen nehmen der europäischen Selbstbespiegelung ihr Lieblingsornament weg – die "zivilisatorische Errungenschaft". Seit Ethnologen mit den Indigenen reden, kann Europa sich nichts mehr darüber vormachen: Das Kommen der Weißen bedeutet für die Indigenen in der Regel so etwas ähnliches wie für die Juden Europas das Erscheinen des Mobs am Eingangstor zum Shtetl: Tod, Zerstörung, Ausrottung jahrhundertealter Kulturtraditionen, die in rassistischen Kampagnen als volksfremd, barbarisch und unmenschlich diffamiert und zur Zielscheibe genau jener Grausamkeit gemacht werden, die man ihnen zuvor unterstellt. In der Grausamkeit des Wilden verschwindet die Grausamkeit der Kolonisation, das Modell hierfür sind die quintessentiell Fremden Europas, die Juden und Roma. (Wer mir das nicht glaubt, kann es bei Sander Gilman nachlesen.)

Ein großes Glück also, dass es in den Zwischenzeiten des Atemholens zwischen Krieg, Pogrom und der Niederschlagung von sozialen Aufständen manche Juden über den Atlantik schafften, die hofften, fernab vom Wirkungskreis der Schreibtischtäter und ihrer Handlanger im Möglichkeitsraum der Neuen Welt von vorne anzufangen mit dieser verdammten Zivilisation, die sogar nach Ansicht von konservativen Historikern wie Lothar Gall aus Frankfurt von der europäischen Bourgeoisie zwischen 1870 und 1945 derartig abgrundtief in den Graben gerammt wurde, dass man schon die Überzeugung gewinnen konnte, diese Bourgeoisie und ihr Feuilleton würden mal für zwei bis dreitausend Jahre den Ball flach halten. Aber weit gefehlt – kaum siebzig Jahre nach der größten Bankrotterklärung der bürgerlichen Gesellschaft sind sie wieder wer, die Richtungsweiser und Strategen aus der deutschen Kolonialjournaille (ich übernehme den Begriff von Karl Kraus), und erklären den träumenden Massen, den spintisierenden intellektuellen Romantikern und den Überlebenden des europäischen Kolonialgulags, wo die Reise hingeht am Beginn des dritten Jahrtausends. Stellvertretend für alle, die bei diesem neuen Kreuzzug nicht mitmachen wollen, wird wieder ein Jude an den Laternenmast gehängt.

Diesmal ist es Franz Boas, Begründer der amerikanischen Kulturanthropologie und Erfinder von so abenteuerlichen Ideen wie z.B. die, dass man zur Abwechslung mal den Anderen zuhören kann, die es vorgezogen haben, ihre Energie in andere Dinge zu investieren als Dampfmaschinen, Gefängnisse und Finanzämter. Franz Boas ging 1881 nach Amerika, nicht um dort den Westen zu erobern, Eisenbahnen zu bauen und chinesische Arbeiter auszubeuten, sondern um etwas zu Iernen. Und dazu reiste Franz Boas ausgerechnet zu den Inuit von Baffinland und Iebte bei ihnen. Und als er einige Monate bei ihnen gelebt hatte, konnte er es kaum erwarten, noch mehr zu Iernen, und er reiste weiter, bis ans andere Ende des Kontinents und Iebte an der kanadischen Nordwestküste bei den Kwakiutl. Dabei handelte es sich um Leute, die vor der Ankunft der europäischen Kolonisten in ihrer natürlichen Umgebung von Lachs und wildwachsenden Pflanzen in Saus und Braus Iebten und die Hälfte des Jahres damit verbrachten, faul in ihren Langhäusern herumzulungern, atemberaubend schöne kosmologische Maskentänze zu inszenieren und sich auf großen Festen gegenseitig zu erniedrigen, indem sie einander beschenkten.

Den höchsten Rang in der Achtung nahm der ein, der die anderen am großzügigsten beschenkt hatte. Hin und wieder führten sie gegen Nachbarn Krieg, und wenn sie Gefangene mit nach Hause nahmen, erging es denen ziemlich übel, sie wurden auf den Status von Leibeigenen oder Sklaven degradiert. Aber da Franz Boas gerade aus Europa kam, wo so etwas zum Guten Ton gehörte, muss er es wohl nicht für einen Grund gehalten haben, die Kulturen der amerikanischen Nordwestküste für Auslaufmodelle zu erklären. Das tat aber wenig später die kanadische Regierung, die die Maskentänze und Geschenkfeste als unchristlich, unzivilisiert und barbarisch brandmarkte und den größten Teil des 20. Jahrhunderts über mit Verfolgung und Gefängnisstrafen belegte. Davon ließen einige Indigene sich nicht beeindrucken, eben so wenig wie Franz Boas, der Gottseidank keinen gesunden Menschenverstand und keinen Sinn für Staatsraison hatte und darin fortfuhr, diese vom Gesetz gebrandmarkten Rituale weiter zu untersuchen.

Seine Begegnung mit George Hunt, dem marginal-Kwakiutl mit einer wahrhaft transkulturellen Familiengeschichte, war der Beginn einer langen Freundschaft. Es war nach hunderten von Jahren Kolonialismus das erste Mal in der europäischen Wissenschaftsgeschichte, dass ein Europäer einem jener Leute, die man immer noch "Wilde" nannte, das Recht einräumte, die Welt und seine eigene Kultur, so wie er sie

sah, zu beschreiben. Franz Boas wurde bewusst, dass das Universum tatsächlich so ist, wie sein Zeitgenosse Albert Einstein es in seiner Relativitätstheorie beschrieb: Es ist überall anders und gleichzeitig überall gleich, aber das, wonach es aussieht, bestimmt sich immer nach dem Standort des Beobachters. Es gibt keinen absoluten Standpunkt im Universum; jeder Standpunkt muss zuvor mit Bezug auf einen anderen erst etabliert werden und ist von diesem abhängig.

Und was fand Boas in diesen fremden Ecken des Universums? Er fand Kulturtraditionen von bestrickender Schönheit und ungeahnter Komplexität; er fand Unverständliches, Verstörendes und Grausames, er fand viel, das er sich erst mühsam erklären lassen musste, bevor er es verstand, und erfand vor allem eins: Provinz. Und mit der Provinz für sich selbst: die unendlich große, weite Welt des wahren Kosmopoliten, dem nichts fremd ist, was menschlich ist. Provinz, das hat der amerikanische Kulturanthropologe Paul Bohannan vor einigen Jahren in seiner lesenswerten Einführung für Anfänger auf dem Gebiet des Kulturvergleichs dargelegt, das ist die Weltsicht, die wir alle teilen, egal ob wir am Amazonas Maniok anbauen oder in München Dirndls verkaufen.

Wer das wirklich begreift, kann sich einfach nicht mehr dazu überreden lassen, gegen andere Provinzler zu Felde zu ziehen, vor allem dann nicht, wenn sich herausstellt, dass viele der ihnen zugeschriebenen haarsträubenden Sitten und Gebräuche in Wahrheit das Ergebnis langjähriger Verflechtungen mit einem nicht weniger haarsträubenden System kolonialer Biomacht sind. Das Beispiel Frauenbeschneidung: Die in dem SZ-Artikel aufgestellte Behauptung, dass einige Ethnologinnen in Afrika den Frauen erklärten, die operative Entfernung von Teilen der Vulva aus kosmetischen und religiösen Gründen sei eine bewahrenswerte Kulturtradition, hat denselben Wahrheitswert wie die Geschichte, dass die Juden kleine Christenkinder schächten.

Vielmehr weisen Ethnologinnen, besonders aus der Subdisziplin der Medizinethnologie, seit vielen Jahren unermüdlich darauf hin, dass es sich hierbei um schmerzhafte Einschreibungen von moralischen Grundsätzen (wie Keuschheit, eheliche Treue, Unterordnung unter die Familie) in Körper handelt, die zumeist in der Peripherie von zentralisierten Herrschaftssystemen die blutigsten Blüten treiben. Es ist beispielsweise erwiesen, dass die Sitten der Gefangenenfolterung bei indigenen Kulturen Nordamerikas erst im Zuge der kolonialen Landnahme jene hypertrophen Formen annahm, die der amerikanische Staat dann im 19. Jahrhundert als Vorwand nahm, die Kavallerie los zu schicken. Die Ethnologin Janice Boddy konnte nachweisen, dass Frauenbeschneidung in der britischen Kolonie Sudan um 1920 zum Ziel von medizinischen Umerziehungsmaßnahmen der britischen Behörden wurde, weil man sich damit eine Verbesserung der Geburtenrate und mehr arbeitsfähige Untertanen erhoffte. Mit Unterstützung der britischen Kolonialbehörden wurde sie zu einer medikalisierten Operation umgewandelt. Die Klitoris war den Briten dabei völlig egal:

Zur gleichen Zeit wurde Frauenbeschneidung, ebenso wie Elektroschocktherapie, in europäischen Heilanstalten als Mittel gegen eine Geistkrankheit namens Hysterie ausprobiert, die vornehmlich Frauen befiel, die sich gegen die barbarische Einschnürung in Korsetts aufbäumten. Michel Foucault, der Romantisierung fremder Kulturen wirklich gänzlich unverdächtig, hat nachgewiesen, dass die Rationalität des modernen Strafvollzugs und der Biomedizin die Grausamkeit der mittelalterlichen Folter nicht aufgehoben sondern beerbt, in Verfahren der Disziplinierung und Zurichtung von gelehrigen Körpern umgemünzt hat. Deswegen sind meine Studentinnen magersüchtig und lassen sich die Brüste operieren, deswegen stiefeln meine Studenten wieder im Gleichschritt mit der Bundeswehr nach Afrika, um dort für Ruhe und Ordnung zu sorgen.

Ach – nein! Meine Studentinnen und Studenten sind ja Ethnologen, die machen sowas nicht. Bin ich froh.

Um es auf den Punkt zu bringen, nach Boas gab es kein Halten mehr für das Bollwerk der europäischen Überlegenheit. Boas hat sich sogar den Lieblingsfetisch der europäischen Wissenschaften vorgenommen, den Rassebegriff, und hat ihn seines magischen Schwirrens beraubt. Was der alte Meister über die statistische Konstruktion von Rasse zu sagen hatte, hält bis heute gegen alle aktuellen Versuche stand, das hässliche Ding mithilfe der Genetik aus der Mottenkiste auferstehen zulassen. Und Boas war ein unermüdlicher Antifaschist. Bis zu seinem Tod im Jahr 1942 reiste er furchtlos sogar ins Schlachthaus Europa, um die Menschen gegen die Seuche des Rassenhasses zu imprägnieren. Sein Antidot war Wissen: das Wissen, dass wir keinen Anlass haben, die Welt an unserem Wesen genesen zu lassen. Wenn Franz Boas dafür, wieder einmal, zusammen mit den Indigenen, geteert und gefedert wird, dann weiß ich, warum ich Ethnologin bin. Und das ist gut so.

KULTURRELATIVISMUS UND AUFKLÄRUNG

Eine Debatte über den Umgang mit Fremdem

Unter dem Titel *Dschungelmärchen* erschien am 15./16.10.2016 eine Polemik gegen die Ethnologie in der *Süddeutschen Zeitung* (online unter dem Titel *Die Mär vom edlen Wilden* am 17.10.2016). Der Autor Christian Weber zeichnet darin ein Bild des Faches, das die Ethnologie als unheilbringende und gefährliche Verklärerin barbarischer Verhaltensweisen erscheinen lässt, gehe doch der in die Gründung der Ethnologie eingeschriebene Kulturrelativismus mit der Rechtfertigung von Gesellschaftsformen und kulturellen Praktiken e