

Thomas Bierschenk, Matthias Krings
und Carola Lentz (Hg.)

Ethnologie im 21. Jahrhundert

Reimer

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

Layout und Umschlaggestaltung: Nicola Willam, Berlin
Druck: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen

© 2013 by Dietrich Reimer Verlag GmbH, Berlin
www.reimer-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
ISBN 978-3-496-02863-5

Inhalt

Thomas Bierschenk, Matthias Krings, Carola Lentz
Was ist ethno an der deutschsprachigen Ethnologie der Gegenwart?
7

Bernhard Streck
Das Auge des Ethnografen
Zur perspektivischen Besonderheit der Ethnologie
35

Richard Rottenburg
Ethnologie und Kritik
55

Thomas Bierschenk
Zidanes Kopfstoß – Kampf des roten Felsenhahns oder
Männerfreundschaft?
Plädoyer für eine feldforschungs-basierte Ethnologie
77

Judith Schlehe
Wechselseitige Übersetzungen
Methodologische Neuerungen in transkulturellen Forschungsk Kooperationen
97

Carola Lentz
Kultur. Ein ethnologisches Konzept
zwischen Identitätsdiskursen und Wissenschaftspolitik
111

Karl-Heinz Kohl
Die Zukunft der Ethnologie liegt in ihrer Vergangenheit
Plädoyer für das ethnographische Archiv
131

Dieter Haller
Die bundesdeutsche Ethnologie (1949–1990)
Tendenzen, Kontinuitäten und Brüche
147

Michael Bollig
Ethnologie in Deutschland heute
Strukturen, Studienbedingungen, Forschungsschwerpunkte
165

Larissa Förster
Öffentliche Kulturinstitution, internationale Forschungsstätte
und postkoloniale Kontaktzone
Was ist ethno am ethnologischen Museum?
189

Gisela Welz
Europa. Ein Kontinent – zwei Ethnologien?
211

Stefan Hirschauer
Verstehen des Fremden, Exotisierung des Eigenen
Ethnologie und Soziologie als zwei Seiten einer Medaille
229

Klaus Schlichte
Was die Politikwissenschaft von der Ethnologie lernen kann
249

Matthias Krings
Interdisziplinarität und die Signatur der Ethnologie
265

Zu den Autoren
285

Richard Rottenburg

Ethnologie und Kritik

Am 24. Dezember 2012 berichtete Alexis Okeowo im *New Yorker* über den Kampf von Homosexuellen in Kampala gegen Diskriminierung und insbesondere gegen eine Novelle zur Verschärfung des Homosexualitätsparagrafen, die dem Parlament im Jahr 2009 zur Prüfung vorgelegt, aber bis heute nicht verabschiedet wurde. Das Besondere war dabei nicht das gesetzliche Verbot von Homosexualität – ein solches gilt in siebenunddreißig afrikanischen Ländern –, sondern die extreme Verschärfung des Strafmaßes bis hin zur Todesstrafe bei sogenannter „aggravated homosexuality“ (etwa Sex mit Behinderten, Minderjährigen oder HIV-Positiven) sowie die Ausweitung des Straftatbestands auf Menschen, die Homosexuellen helfen (etwa medizinisches Personal). Im Oktober 2010 veröffentlichte die ugandische Zeitung *Rolling Stone* unter der Schlagzeile „100 pictures of Uganda’s top homos leak“ Fotos, Namen und teilweise auch Adressen von Homosexuellen, meist aus Facebook kopiert, und forderte im Untertitel: „hang them“. Erst ein Jahr später verbot das Oberste Gericht Ugandas derlei Berichterstattung. Wie Okeowo aufzeigt, sind sowohl die menschenrechtsverletzende Gesetzesvorlage als auch die soziale Bewegung zur Anerkennung von Homosexualität in Kampala und Uganda nicht nur lokale Entwicklungen, sondern eng mit Initiativen in den USA und anderen Orten verknüpft. Okeowo erklärt die Eskalation des ugandischen Kampfes um Anerkennung von Homosexualität hauptsächlich durch die widersprüchlichen Erwartungen und Chancen weltgesellschaftlicher Vernetzungen, ohne dabei die Vergangenheit Ugandas als heile Welt voller Toleranz zu verklären. Präsident Obama nannte die Gesetzesvorlage „widerwärtig“ („odious“), und der kanadische Außenminister John Baird kritisierte die ugandische Parlamentssprecherin Rebecca Kadaga bei einem Besuch in Quebec dafür, dass sie für die schnelle Verabschiedung der Gesetzesvorlage eintrat.

Für mich ist hier die Antwort Kadagas interessant: Sie bezichtigte Baird einer kolonialen Einstellung. Ganz ähnlich beanspruchte Bahati, der die Gesetzesvorlage in Kampala – mit christlicher Beratung aus den USA – entworfen hatte, dass er „afrikanische Werte“ gegenüber neokolonialen Übergriffen verteidigt habe.

Szenenwechsel. Bei den Berliner Filmfestspielen 2013 fand unter dem Dach einer deutschen politischen Stiftung eine öffentliche Diskussion zu dem südafrika-

nischen Film „Elelwani“ in Anwesenheit des Regisseurs und der Hauptdarstellerin statt. Eine Person aus dem Publikum merkte an, ihr sei der Film merkwürdig romantisierend erschienen – so aufgeräumt würden Dörfer in Südafrika wohl kaum aussehen. Darauf erwiderte ein Südafrikaner aus dem Publikum, dieser Kommentar sei eurozentrisch und folglich unzutreffend. Eine junge europäische Teilnehmerin der Diskussion schloss sich vehement dieser Zurechtweisung an. Der Filmregisseur erklärte, er habe das Dorf und die Kultur einer bestimmten ethnischen Gruppe so auf die Leinwand gebracht, wie die Menschen dort es gerne sehen würden. Bei der Tagung der Vereinigung für Afrikawissenschaften in Deutschland in Köln im Jahr 2012 erklärte ein afrikanischer Literaturwissenschaftler dem Publikum, das sich vor allem aus deutschen Sozialwissenschaftlern mit Afrikaexpertise zusammensetzte, dass ihre Darstellungen die wirklichen afrikanischen Verhältnisse verpassen würden, weil sie in eurozentrischen Projektionen und Sprachspielen gefangen seien. Sowohl bei den Filmfestspielen als auch bei der wissenschaftlichen Tagung genossen dabei die Redner, die anderen das Recht absprachen, kompetent mitsprechen zu dürfen, den Schutz der Höflichkeit.

Diese Beobachtungen drängen die Vermutung auf, dass es sich hier um ein verbreitetes Muster falscher Eurozentrismus-Vorwürfe handelt. Der folgende Beitrag geht von der Überlegung aus, dass sich das Verhältnis von Ethnologie, Kritik und Eurozentrismus sowohl aus politischen als auch aus epistemologischen Gründen soweit geändert hat, dass eine Neubestimmung notwendig geworden ist. Er verfolgt die Hypothese, dass das der modernen Ethnologie eingeschriebene Projekt der Rehabilitation fremder Gesellschaften (Streck 1997) abgeschlossen ist und durch ein Projekt der Emanzipation abgelöst werden muss – ein Projekt, das man nicht für jemanden, sondern nur mit jemandem verfolgen kann.

Wie alle modernen Sozial- und Geisteswissenschaften hat sich auch die Ethnologie in mehreren historischen Phasen unter je unterschiedlichen ökonomischen, politischen und intellektuellen Voraussetzungen schrittweise als eigenständige Disziplin ausdifferenziert. Etwa Mitte des 20. Jahrhunderts schien dieser Vorgang abgeschlossen. Doch dann wurden die Abgrenzungen zu benachbarten Disziplinen wieder strittig, insbesondere, wenn sie am Unterscheidungskriterium des „Westens“ versus den „Rest der Welt“ hingen, aber auch, wenn sich die Ethnologie über methodologische Spezifika zu definieren versuchte. Reden vom Boom oder vom Ende der Ethnologie folgten dabei nicht phasenweise aufeinander, sondern wurden und werden von unterschiedlichen Parteien gleichzeitig und kontrovers vorgetragen (Comaroff 2010).

Unumstritten ist indes, dass es „der Ethnologie“ seit einigen Jahrzehnten noch schwerer als benachbarten Disziplinen fällt, einen distinkten Korpus von Untersuchungsgegenständen und -methoden sowie von spezifischen Theorien ihr Eigen zu nennen. Aus meiner Sicht besteht indes kein Anlass, „die Ethnologie“ etwa von „der Soziologie“ zu unterscheiden. Statt der Vorstellung

von intern homogenen und nach außen klar begrenzten Einheiten zu folgen, passt auf Ethnologie, Soziologie, Politikwissenschaft, Humangeographie, Geschichte, Kulturwissenschaft, Sozialpsychologie, Rechtswissenschaft, Praktische Philosophie – und vermutlich noch einige andere – besser das Bild der „Familienähnlichkeiten“. Je nach hervorgehobenen Merkmalen bilden diese Disziplinen oder ihre Teilbereiche jeweils andere Gruppierungen, wobei ein Bereich der Ethnologie mit Teilen der Soziologie und der Philosophie gelegentlich mehr Gemeinsamkeiten haben kann, als mit dem Rest der Ethnologie.

Für das in diesem Beitrag erörterte Verhältnis von Ethnologie und Kritik spielen Fachgrenzen allerdings nur vermittelt eine Rolle. Ausgangspunkt sind die Kriterien zur Unterscheidung von Ethnologie, die im 19. Jahrhundert im Kontext der kolonialen Eroberung und Beherrschung eines großen Teils der Welt entstanden, dann im Zuge der Entkolonialisierung kontrovers wurden und schließlich an Bedeutung verloren, aber doch auf versteckte Art und Weise bis heute wirksam sind (Fabian 1983). Es handelt sich dabei um drei Merkmale, die die Ethnologie auszeichneten: Rehabilitationsethos, Binnenperspektive und naiver Realismus. Ich werde zunächst diese drei miteinander verflochtenen Merkmale kurz skizzieren, um dann mein Argument zum Verhältnis von Ethnologie und Kritik zu entfalten.

Rehabilitationsethos, Binnenperspektive und naiver Realismus

Im Kontext der inzwischen verebten disziplingeschichtlichen Debatte wurde die Ethnologie von manchen als Handlangerin der Kolonialverwaltung kritisiert, von andern dagegen als Anwältin der Kolonisierten gelobt, als Fach, das den „natives' point of view“ zum Markenzeichen seiner Argumentation machte (Asad 1973; Faris 1973; Loizos 1977). Der Vorwurf, dass die Ethnologie mit dem imperialen Herrschaftsanspruch Europas verstrickt sei, trifft sicherlich ebenso zu wie die Vorhaltung, die aufkommende Soziologie sei in die Ausbeutungsmechanismen des Industriekapitalismus verwickelt. Doch so wie die Soziologie heute primär für ihre Kritik der modernen Gesellschaft anerkannt wird, gilt auch die Verteidigung der Opfer des Kolonialismus inzwischen als das maßgeblichere Merkmal der Ethnologie.¹ Allerdings trug gerade diese Verteidigung dem Fach in den 1980er und 1990er Jahren den Vorwurf des *othering* (Schiffauer 1997) ein – ich komme darauf später zurück. Jedenfalls etablierte sich in der modernen Ethnologie des 20. Jahrhunderts ein Ethos der Schutzverpflichtung

1 Vgl. dazu schon Malinowski 1937; Streck 1997; Eriksen/Nielsen 2001; Rottenburg 2001; siehe dazu auch den Beitrag von Klaus Schlichte in diesem Band.

und Rehabilitation gegenüber den von ihr beschriebenen Menschen, das ethnologische von nicht-ethnologischen Darstellungen unterschied. Die Ethnologie beanspruchte demnach aus der Binnenperspektive der Untersuchten zu argumentieren, interessierte sich systematisch für Differenzen und behauptete, dass eine wissenschaftliche, realistische ethnografische Beschreibung von Differenz möglich sei, ohne die beschriebenen „fremden“ Überzeugungen, Lebensformen und Menschen herabzuwürdigen. Die dafür in Anschlag gebrachte Methode war die mindestens einjährige Feldforschung – das beobachtende Teilnehmen am Alltag der Untersuchten. So lässt sich die Gründungsfiguration der modernen Ethnologie des 20. Jahrhunderts aus der Sicht des beginnenden 21. Jahrhunderts zusammenfassen. In die Sprache einer zeitgenössischen post-fundationistischen Ethnologie übersetzt, war moderne Ethnologie der (gescheiterte) Versuch, ethnografische Enunziation ohne Denunziation zu betreiben.

Solange es darum ging, die unter dem Generalverdacht der Irrationalität und politischen Unmündigkeit stehenden Kolonisierten ethnologisch zu rehabilitieren, schien diese spezifische Gründungsfiguration überzeugend und diente wirksam zur Unterscheidung von ethnologischen und nicht-ethnologischen Texten. Nach dem Ende des Kolonialismus gerieten das inzwischen habitualisierte und methodisch legitimierte Rehabilitationsethos und die Priorisierung der Binnenperspektive in die Kritik. Seither stritt man um Auswege und Abgrenzungen von anderen Disziplinen. Dabei ging es in erster Linie um die Frage, wie die Ethnologie Strukturen auffassen soll, die hinter dem Rücken der Akteure liegen und sich deren Binnenperspektive eben gerade entziehen (Marcus 1995). Hier käme man meines Erachtens weiter, wenn man das Verhältnis von Rehabilitation und Kritik neu ausrichten würde. Das erfolgreich abgeschlossene Projekt der Rehabilitation implizierte Kritik am Eurozentrismus. Das neue Projekt der Kritik erkennt zwar multiple Rationalitäten an, betreibt aber seine Enthüllungen universell überall dort, wo die unlöslichen Verbindungen von Wissen, Macht und Subjektivierung Verwerfungen aufweisen (Foucault 1992 [1978]: 41).

Der erste Aspekt der Gründungsfiguration der modernen Ethnologie war das Rehabilitationsethos, die Verteidigung der Vernunft und Würde der sozialen und kulturellen Ordnungen außerhalb Europas gegenüber dem kolonialen, aber auch dem neo- und postkolonialen Anschlag der Moderne. Daraus folgte der zweite Aspekt, nämlich der Versuch, die kolonisierten oder marginalisierten Lebensformen und Überzeugungen aus deren Binnenperspektive mit Hilfe der beobachtenden Teilnahme zu beschreiben. Dieser Versuch wiederum brachte eine Reihe von Effekten hervor, die heute unter diversen Etiketten kritisiert werden – als naiver Realismus, Homogenisierung, Essenzialisierung, methodischer Nationalismus oder Lokalismus. Für den Zweck meiner Argumentation lassen sich diese unterschiedlichen, aber eng miteinander verzahnten Forschungs- und Darstellungsartefakte unter dem Schlagwort naiver Realismus zusammenfassen – der dritte integrale Bestandteil der Gründungsfiguration der

Ethnologie. Damit ist gemeint, dass die moderne Ethnologie die Aufmerksamkeit auf die innere Homogenität und Autonomie ihrer Untersuchungseinheiten lenkte und sie meist als räumlich zusammenhängend und begrenzt erscheinen ließ – eine Insel, ein Dorf, eine ethnische Gruppe, eine Nation, eine Kultur (vgl. dazu auch die Beiträge von Carola Lentz und Gisela Welz in diesem Band). Diese Perspektive hatte zwei versteckte Implikationen: Zum einen wurden die Untersuchungseinheiten als unveränderliche Gebilde begriffen; zum anderen wurde unterstellt, dass die ethnografische Beschreibung ihren Gegenstand nicht veränderte, sondern – im Sinn eines naiven Realismus – lediglich zur Geltung brächte.

Ich möchte mit diesem Text nicht behaupten, dass die drei Kriterien, die sich zu einer Gründungsfiguration verdichtet haben und zu den bestimmenden Merkmalen der modernen Ethnologie geworden sind, inzwischen obsolet sind. Zwar hat die aus dieser Gründungsfiguration resultierende moderne Ethnologie Mitte des 20. Jahrhunderts aus einer Reihe miteinander verbundener politischer und epistemologischer Entwicklungen – von denen hier nur zwei genannt seien: die Dekolonisierung und der Verlust der heroischen Moderne (Hobsbawm 1994) – ihren Zenit überschritten. Doch sollte man keineswegs, wie die kritischen ethnologischen Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. etwa Marcus/Fischer 1986) nahelegen scheinen, alle Impulse der Gründungsfiguration über Bord werfen. Andererseits war diese Kritik am naiven Realismus der modernen Ethnologie kein epistemologischer Irrläufer, den man jetzt erleichtert hinter sich lassen könnte, um ungebrochen an die älteren Fachtraditionen wieder anzuknüpfen. Die Debatten der 1980er Jahre haben vielmehr die Voraussetzungen dafür geschaffen, die Gründungsfiguration der modernen Ethnologie in ganz neuer Weise zu reflektieren, weiterzuentwickeln und teilweise zu überwinden. Damit schließe ich an die von George Marcus und Michael Fischer 1986 aufgeworfene Frage nach dem kritischen Potential der Ethnologie an. Wesentliche Veränderungen der letzten dreißig Jahre – die neue Globalisierungswelle mit all ihren Implikationen sowie das Ende der Wissenschaftsgläubigkeit (Ezrahi 2003) – ermöglichen und erzwingen indes, das Verhältnis von Ethnologie und Kritik heute wiederum anders zu fassen, als Marcus und Fischer dies vorschlugen.

Rehabilitation aus der Binnenperspektive

Im Zentrum der alten Debatte standen der Vorwurf der Irrationalität außereuropäischer, vormodernen Kulturen (Lévy-Bruhl 1966 [1922]) und die ethnologischen Strategien, diesen ihre eigene Vernunft abzugewinnen. Insbesondere bei der Interpretation von Ritual, Magie und Hexerei lassen sich zwei verschiedene Strategien der Rationalisierung des vermeintlich Irrationalen unterscheiden.

Die erste Strategie greift vor allem in den einfachen Fällen, in denen aus der Binnenperspektive von Magie oder Hexerei, aus der Außenperspektive indes von Zufall gesprochen wird. Bricht das in der Debatte berühmt gewordene, mit schwerer Ernte beladene Schattendach bei den Azande im Südsudan just in dem Moment zusammen, in dem sich ein Mann darunter in der Mittagszeit ausruht (Evans-Pritchard 1972 [1937]), stimmt die Binnenperspektive mit der agnostischen Außenperspektive zunächst überein. Beide sehen in den Termiten, die die tragenden Pfosten des Schattendachs ausgehöhlt haben, die unmittelbare Ursache für den Zusammenbruch des Schattendaches. Und beide sind der Überzeugung, dass der Zeitpunkt des Aufenthalts des Mannes unter dem Schattendach durch die heiße Mittagssonne verursacht ist. Die agnostische Außenperspektive begnügt sich damit, die Koinzidenz des Zusammenbruchs des Schattendachs mit dem Zeitpunkt des Ausruhens des unglücklichen Mannes als Zufall zu klassifizieren, weil sie keinen notwendigen Zusammenhang zwischen den beiden Kausalketten sehen kann – vielleicht kam gerade ein Wind auf, wer weiß, so geht dieses Argument zwingend weiter.

Doch erkennt die skeptische Binnenperspektive den Zufall nicht an und klagt stattdessen eine Erklärung ein, die beide Abläufe kausal verknüpft. Damit eröffnet sie einen logischen Raum für Zusatzklärungen (Evans-Pritchard 1972 [1937]: 18–32), denen mit empirischem Wissen von Ursache und Wirkung nicht beizukommen ist. Da die Zusatzklärungen auf einer anderen – von Ethnologen normalerweise als religiös klassifizierten – Ebene liegen, stören sie aber die Rationalität des empirischen Kausaldenkens nicht. Entsprechend lautet einer der berühmtesten ethnologischen Rehabilitationssätze „Zande belief in witchcraft in no way contradicts empirical knowledge of cause and effect“ (ibid.: 25). Problematisch wird die Sache allerdings, wenn etwa die Baukunst nicht verbessert wird, weil man die mangelnde Stabilität des Schattendachs nicht ihr, sondern einer empirisch nicht nachweisbaren Kraft zuschreibt. Und hier würde dann die Frage der Kritik akut.

Am Beispiel von Ritualen, die aus der Binnenperspektive dazu bestimmt sind, etwa Regen herbeizuführen, lässt sich eine andere Nuance derselben ethnologischen Verteidigungsstrategie gut veranschaulichen. Hier wird argumentiert, dass niemand durch expressive Methoden Einfluss auf den Regen nehmen könne und die Rationalität des entsprechenden Rituals vielmehr darin liege, dass es die Solidarität der um Regen Bittenden stärke, ihnen den Wert des Regens vor Augen führe und so die normative Ordnung stabilisiere (Radcliffe-Brown 1971 [1952]; dagegen Douglas 1987). Auch in diesem Fall verknüpfen die Bittsteller zwei Ereignisketten, die aus agnostischer Perspektive getrennt voneinander ablaufen. Auf der einen Seite verursachen komplexe klimatische Prozesse, dass es an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten meistens regnet; auf der anderen Seite führen komplexe soziale Prozesse dazu, dass man sich zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten zur Ausübung von besonderen Ritualen versammelt. Die Binnenperspektive verknüpft nun beide Abläufe, indem sie postuliert, dass

die Ausübung eines Regenrituals dem Regen, mit dem man ohnehin rechnet, tatsächlich nachhelfe. Sofern niemand auf den Gedanken verfällt, das Regenritual mitten in der Trockenzeit auszuführen, kann der Ethnologe diesen Fall analog dem Schattendachunfall als Zusatzklärung klassifizieren, die die gemeinsame Rationalität von Binnen- und Außenperspektive nicht weiter stört.

Ähnlich, nur etwas komplizierter, funktioniert das zweite Muster der Rehabilitationsstrategie. In der Binnenperspektive der Azande, so wie Evans-Pritchard sie in den 1930er Jahren kennenlernte, gelten zwei Überzeugungen: Hexerei wird in gleichgeschlechtlicher Linie vom Mann an seine Söhne und von einer Frau an ihre Töchter vererbt; Hexerei lässt sich in Gestalt einer bestimmte Substanz im Bauch eines Toten durch Obduktion empirisch nachweisen – ein Test, der immer dann ausgeführt wird, wenn ein Verstorbener unter akutem Hexereiverdacht steht. Aus einer agnostischen Außenperspektive folgt aus diesen beiden Überzeugungen, dass die Identifikation einer Hexe durch Obduktion ihre ganze Verwandtschaftslinie als Hexen überführt. Bei männlichen Hexen müsste sogar der ganze patrilineare Clan als Hexenclan gelten. Laut Evans-Pritchard räumt man aus der Binnenperspektive die Logik dieses Arguments zwar theoretisch ein, folgt ihr aber nicht praktisch. Die institutionalisierten Annahmen, dass es keine Hexenclans gebe und dass Hexerei erblich sei, bleiben bestehen, auch wenn ein Clanmitglied der Hexerei überführt wurde. Kurz und abstrakt formuliert: Institution schlägt Logik. Die berühmt gewordene Interpretation Evans-Pritchards besteht nun darin zu zeigen, wie die Azande mit dem vermeintlichen logischen Fehler leben, ohne den Widerspruch aufzulösen, was seines Erachtens zum Zusammenbruch der Institution Hexerei führen würde. Der Ausweg besteht darin, dass in der Binnenperspektive eine zusätzliche Unterscheidung eingeführt wird, nämlich zwischen „kalten“ und „heißen“ Hexen. Demnach mag es schon sein, dass alle Mitglieder eines Clans potentielle, also kalte Hexen sind, doch ist das sozial irrelevant, da man sich nur für die aktiven, also heißen Hexen interessiert. Evans-Pritchard berichtet zwar von der Unterscheidung zwischen potentiellen und aktiven Hexen, doch nutzt er sie nicht konsequent für seine Interpretation. Vielmehr bleibt er bis zum Schluss bei zwei seiner Prämissen, nämlich erstens, dass die Zande-Logik sich zur Logik des Ethnografen wie ein Teil zum Ganzen verhält, und zweitens, dass die Wirkmächtigkeit der Logik Überzeugungen und Institutionen auszuhebeln vermag, die mit ihr in Widerspruch geraten; kurz: Logik schlägt Institution. Damit konstruiert Evans-Pritchard ein charakteristisch ethnologisches Rätsel, das er dann durch seine Ethnografie der Unterscheidung zwischen kalten und heißen Hexen löst.²

2 Die Zande-Vorstellung, dass Hexerei erblich sei, aber nicht bei jedem in der Erblinie in aktiver Form auftrete, entspricht übrigens Vorstellungen der modernen Genetik von dominanten und rezessiven Merkmalen – ein Sachverhalt, der 1937 im Anschluss an Gregor Johann Mendels Untersuchungen auch schon bekannt war.

Peter Winch (1997 [1964]) zeigt nun unter Rückgriff auf Wittgenstein, dass Evans-Pritchards erste Prämisse falsch ist: Der fokussierte Ausschnitt (Hexerei-diagnose und Erblichkeitstheorie) ist zwar tatsächlich Teil eines Ganzen, aber nicht der universellen westlichen Logik, sondern des Hexerei-Komplexes, der in sich geschlossen und autark ist und wie ein Spiel solange funktioniert, wie die Spieler keinen sicheren Trick kennen, mit dem sie immer gewinnen könnten. Sobald sie aber einen solchen Trick kennen lernen, funktioniert das Spiel nicht mehr bzw. ist kein Spiel mehr. Nun lassen sich die Azande aber nicht aus der Fassung bringen, wenn sie auf den logischen Widerspruch in ihrem Spiel verwiesen werden. Daraus folgert Winch, dass die Logik des Zande Hexerei-Komplexes nicht Teil der westlichen Logik sei, sondern ein ganz anderes „Spiel“, so dass man hier nicht vom Ganzen (universelle Logik) auf das Teil (Zande-Logik) schließen könne.

Steht für Evans-Pritchard die ethisch-politische Schutzverpflichtung des Ethnologen gegenüber den Azande im Vordergrund, so interessiert sich Winch vor allem für die abstrakte Frage multipler Rationalitäten. Doch beide Autoren wollen den Azande keinesfalls Irrationalität unterstellen, und beide weisen den Irrationalitätsvorwurf durch die Begründung einer Differenz zurück – was sich allerdings als prekäre Argumentation erweist. Am Ende scheint nämlich die Binnenperspektive in den Institutionen gefangen zu bleiben, während sich die Außenperspektive als neutraler und objektiver Blick ohne situations- und zeitbedingte Befangenheit präsentiert, als Blick von nirgendwo, der letztlich einen naiven Realismus hervorbringt.

Rehabilitation als Denunziation

Es scheint also, als würde die Ethnologie genau dann, wenn sie die Rationalität einer Überzeugung aus der Binnenperspektive nachweisen möchte, um sie gegenüber einem falschen Irrationalitätsvorwurf zu verteidigen, diese Überzeugung am Ende doch denunziert. Seit den 1980er Jahren wurde viel über verschiedene Aspekte solcher Denunziation gestritten und geschrieben. In der Writing-Culture-Debatte ging es hauptsächlich um den epistemologischen Status ethnografischer Darstellungen – also um naiven Realismus und damit zusammenhängende Schreibstrategien der Homogenisierung, Essenzialisierung und des Lokalismus (Clifford/Marcus 1986; Zenker/Kumoll 2010; vgl. dazu auch Bierschenk und Lentz in diesem Band). Mir geht es hier vor allem um den epistemologischen Status ethnografischer Darstellungen und die Frage, wie sie anderen Weltansichten gerecht werden können, ohne diese zu denunzieren (Marcus/Fischer 1986; Rottenburg 2001, 2006).

Selbstentlarvend formulierte Claude Lévi-Strauss, einer der größten Rehabilitationsanwälte der modernen Ethnologie, den Trick der vermeintlichen

Rehabilitation in *Das wilde Denken* (1981 [1962]): „Das wilde Denken ist in demselben Sinne und auf dieselbe Weise logisch, wie es unser Denken ist“, schrieb er, „aber nur dann, wenn es sich auf die Erkenntnis einer Welt richtet, der es zugleich physische und semantische Eigenschaften zuerkennt“ (ibid.: 310). Der Einwand „aber nur dann“ setzt einen Beobachter voraus, der autoritativ zwischen physischen und semantischen Eigenschaften (also zwischen Natur und Kultur im Sinn der Moderne) unterscheiden kann – und das ist Lévi-Strauss, nicht der „wilde“ Denker. Das wilde Denken, so Lévi-Strauss weiter, begehe zwar „Irrtümer der Ortung“, indem es Zeichen und Bezeichnetes verwechsle, doch erkenne es „wie durch eine Wolke hindurch Prinzipien der Interpretation“, für die das westliche Denken – gemeint ist hier die westliche Wissenschaft – Telekommunikation, Datenverarbeitungsmaschinen und Elektronenmikroskope nötig habe (ibid.: 308). Dazu meinte Bruno Latour lapidar: „Man braucht den Primitiven nur ein Mikroskop zu geben und schon werden sie genau wie wir denken. Kann man jemanden, um ihn vor der Verurteilung zu retten, endgültiger verdammen?“ (1995 [1991]: 132). Die Argumentation von Latour geht in eine der Lévi-Strauss'schen entgegengesetzte Richtung. Auch Latour identifiziert einen Irrtum der Ortung, aber nicht im „wilden Denken“, sondern auf der Seite der westlichen Moderne, die fälschlicherweise annehme, dass sie Natur und Kultur klar trennen könne und über ihre Wissenschaften einen kultur- und gesellschaftsfreien Zugang zur Natur gefunden habe. Mit dieser inneren großen Trennung vollziehe sich im Weltbild der Moderne eine äußere große Unterscheidung, nämlich zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften.

Evans-Pritchards Buch über Zande-Hexerei wird – ähnlich wie *Das wilde Denken* von Lévi-Strauss – häufig als grandiose Rehabilitationsleistung zelebriert. Marcus und Fischer behaupten sogar, Ethnologen wie Evans-Pritchard „boldly took such practices as witchcraft and magic, and compared them with Western science and common sense, on an equal footing“ (1986: 130). Ohne die Leistung von Evans-Pritchard schmälern zu wollen, ist es doch wichtig daran zu erinnern, dass sich dieses „equal footing“ bei Evans-Pritchard nicht findet und im Rahmen eines Rehabilitationsprojektes auch überhaupt nicht möglich wäre. Evans-Pritchard leitet das zweite Kapitel seines Buchs über Zande-Hexerei denn auch mit einem eindeutigen Satz ein, der von allem, was auf den folgenden Hunderten von Seiten ausgeführt wird, nicht mehr aufgehoben werden kann: „Witches, as the Azande conceive them, clearly cannot exist“ (Evans-Pritchard 1972 [1937]: 18). Die Rehabilitation der Zande-Logik erfolgt also durch einen überlegenen Beobachter, der etwas weiß, was die Beobachteten nicht wissen, und mit denen er auch nicht „on equal footing“ darüber diskutieren kann. Sie bleiben in ihren Institutionen eingesperrt und werden von einem Beobachter rehabilitiert, der beansprucht, nicht in seinen eigenen Institutionen gefangen zu sein. Dabei besteht die Rehabilitation darin, die zu

Rehabilitierenden dem wissenschaftlichen Denken des Westens möglichst nahe zu bringen. Doch die in diese Rahmung eingeschriebene Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Überzeugungen wird selbst nicht thematisiert. Sie bildet den blinden Fleck der eingenommenen Perspektive. Doch diesen blinden Fleck gilt es zu erhellen und zu untersuchen, inwiefern es überhaupt wissenschaftliche Erkenntnis jenseits von Gesellschaft, Politik und Ökonomie geben kann oder anders ausgedrückt: wo und wie wissenschaftliche Fakten hergestellt werden. Diese Aufgabe wurde aber nicht in der Ethnologie, sondern an anderer Stelle aufgegriffen, wie ich weiter unten zeigen werde.

Kritische Ethnologie. Rehabilitation als Kritik des Eurozentrismus

Bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts sah die moderne Ethnologie ihre vornehmste und anspruchsvollste Aufgabe darin, scharfe Kritik am Eurozentrismus zu üben und selbstverständliche Überzeugungen des Westens zu relativieren – in diesem Sinn darf man von einer Kritischen Ethnologie sprechen.³ Dabei betrieb die Kritische Ethnologie die Enthüllung des Eurozentrismus von Anfang an, also etwa seit Malinowskis Einleitung zu *The Savage Hits Back* (1937), nicht aus einer universalistischen Perspektive, sondern ganz bewusst kulturrelativistisch. Es ging ihr nicht darum, abendländischen Täuschungen im Gestus einer Aufklärung richtige Vorstellungen gegenüberzustellen, sondern westliche Lebensformen und Überzeugungen vom Sockel der Aufklärung herunterzuholen und auf Augenhöhe mit Lebensformen und Überzeugungen anderer Provenienz zu stellen (vgl. dazu den Beitrag von Streck in diesem Band).

Allerdings erodierte dieses Selbstverständnis der Ethnologie im Lauf des 20. Jahrhunderts. Ende der 1970er Jahre formulierte Edward Saïd (1981 [1978]) seine Kritik am westlichen Orientalismus (in Deutschland: Fritz Kramer 1977), die dann in der Writing-Culture-Debatte der 1980er Jahre vehementer debattiert wurde. Latours Grundsatzkritik der Moderne von 1991 steht zwar in einer anderen Genealogie, kann aber auch als Beitrag zu dieser Debatte gelesen werden. Wie Schiffauer (1997) diagnostiziert, kam in den späten 1980er Jahren Angst vor Differenz auf, die das Selbstverständnis der modernen Ethnologie als Kritik des Eurozentrismus untergrub. Die Kritische Ethnologie musste sich

³ Ein Meilenstein der Entwicklung der Kritischen Soziologie war die Frankfurter Schule. Hingegen gilt die ethnologische Frankfurter Schule zwar nicht als Begründerin einer „Kritischen Ethnologie“, hat aber einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet (Streck 1995), die Kritik der westlichen Moderne zu formulieren.

nun vorwerfen lassen, dass ihre Vorgehensweise andere Überzeugungen und Lebensformen alterisiere (*othering*).

Der Mainstream in der amerikanisch dominierten internationalen Ethnologie verarbeitete die „Krise der Repräsentation“, indem er die Kritik nicht mehr ethnologisch über den Blick aus der Ferne laufen ließ, sondern gewissermaßen soziologisch direkt auf Eurozentrismus und „den Westen“ richtete. War in der Gründungsfiguration der modernen Kritischen Ethnologie der Blick zurück auf das Eigene ein methodologischer Versuch, die Darstellung des Anderen möglichst valide zu gestalten, wurde nun der Blick auf das Eigene zum Hauptgeschäft. Marcus' und Fischers Band *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (1986) formulierte dies programmatisch aus und forderte explizit eine „repatriation of anthropology“, eine Heimholung der Ethnologie. Damit wurde die Ethnologie in eine Reihe mit Disziplinen „zu Hause“, im Westen, gestellt, die schon länger in Sachen Kulturkritik tätig waren. Folgerichtig sprach der historische Rückblick des Buches vornehmlich soziologische und allgemein kulturwissenschaftliche Ansätze an, wobei die Autoren das verbindende Glied in der ethnografischen Vorgehensweise sahen. Damit wurde die Ethnologie nicht nur zum gemeinsamen Nenner, sondern zur Quelle des neuen Ansatzes und die Methode der Feldforschung zum Signum der Disziplin stilisiert. Letzteres ist indes eine zweifelhafte Aneignung einer komplexeren Genealogie, die die methodologischen Innovationen der Chicagoer Schule der Soziologie und deren Inspirationen durch die Soziologie Georg Simmels unterschlägt (Jazbinsek et al. 2001; vgl. auch Hirschauer in diesem Band).

Das oben skizzierte Dilemma des Rehabilitationsprogramms, Differenz und Alterisierung hervorzuheben, um Eurozentrismus zu kritisieren, wurde im Gefolge der ethnologischen Writing-Culture-Debatte um den Preis gelöst, die Thematik des Fremden weitgehend aufzugeben oder doch zumindest hintanzustellen. Diese ausweichende intellektuelle Bewegung ist weniger inkonsequent und banal, als es durch meine Pointierung scheinen mag. Es wäre auch nicht das erste Mal in der Geschichte der Sozial- und Geisteswissenschaften, dass man ein kontaminiertes Terrain oder ein ausgereiztes Paradigma für ein paar Jahrzehnte meidet, ehe sich eine neue Generation aus einer anderen Warte wieder herantraut. Heute aber, so meine ich, ist die Zeit reif dafür, das Verhältnis von Ethnologie und Kritik neu zu bestimmen.

Der blinde Fleck der Kritischen Ethnologie

Doch ehe ich meinen Vorschlag zu diesem Verhältnis darlegen kann, muss ich eine weitere und konsequentere Ausweichbewegung skizzieren. Das Kernproblem, das eine ethnologische Enunziation mit Notwendigkeit zur

Denunziation machte, bestand in dem blinden Fleck der modernen ethnologischen Perspektive, in dem sich die Unmöglichkeit der völligen Trennung der Wissenschaft von Gesellschaft, Politik und Ökonomie verbarg. Während Ethnologie als Kulturkritik, wie sie sich ab Mitte der 1980er Jahre herausbildete, diesen blinden Fleck erneut auf sich beruhen ließ, machte die Wissenschafts- und Technikforschung ihn zum zentralen Untersuchungsgegenstand. Diesem Forschungsstrang ging es um die soziale Konstruktion nicht von gesellschaftlichen Kategorien und Klassifikationen, sondern von wissenschaftlichen Fakten. Unter der Überschrift „Stronger Versions of Epistemological Critique“ suggerierten Marcus und Fischer (1986: 152, 154), dass die Arbeit der Wissenschafts- und Technikforschung erst durch die Heimholung der Ethnologie und ihrer ethnografischen Methode möglich geworden sei – so als habe es keinen Ludwik Fleck, Thomas Kuhn und keine Gründergeneration post-mertonianischer Wissenschafts- und Technikforschung gegeben, die vor und unabhängig von der „repatriation of anthropology“ tätig waren.⁴

Marcus und Fischer übersahen hier eine ausschlaggebende Entwicklung in der Wissenschaftsforschung, die nicht nur den epistemologischen Weg für die Writing-Culture-Debatte überhaupt erst vorbereitete, sondern auch fokussiert das Problem der Denunziation durch rehabilitierende Enunziation anging. Explizit tat dies David Bloor in seinem Buch *Knowledge and Social Imagery* von 1976, das die in die Philosophie gewanderte Hexereidebatte aufgriff und die von Evans-Pritchard und später Winch zwecks Verteidigung der Zande-Rationalität in Anschlag gebrachte Differenz kritisierte. Winch hatte sich auf die erste Prämisse von Evans-Pritchard konzentriert (die Zande-Logik verhalte sich zur Logik des Ethnografen wie ein Teil zum Ganzen), aber seine zweite Prämisse (Logik sei wirkmächtig und schlage Institutionen) unbeanstandet gelassen. Bloor griff nun diese zweite Prämisse an und argumentierte grundsätzlich gegen die Annahme der Wirkmächtigkeit von Logik. Er behauptete, dass sich institutionalisierte Wissensbestände nur unter besonderen kulturellen und politischen Umständen von der Logik infrage stellen lassen würden; sofern diese Umstände nicht mächtig genug seien, könnten Institutionen ihre logische Infragestellung leicht zurückweisen, etwa durch zusätzlich eingeführte Unterscheidungen, wie im Fall der heißen und kalten Hexen der Azande. Folgt man Bloor, hatte Evans-Pritchard gar keinen erklärungsbedürftigen Widerspruch, sondern vielmehr den Normalfall des Verhältnisses von Institution und Logik vor sich.

4 Marcus und Fischer verwiesen lediglich auf die erste selbstbekennende Laborethnografie, die allerdings auch schon 1979 – also knapp zehn Jahre vor der Writing-Culture-Debatte – von Bruno Latour und Steve Woolgar veröffentlicht wurde: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*.

„Logic poses no threat to the institution of witchcraft, for one piece of logic can always be met by another“, ist der Kernsatz der Bloorschen Argumentation (1991 [1976]: 141). In einem ironischen Stück fiktiver Ethnografie führte Bloor vor, wie das Deutungsschema Evans-Pritchards funktionieren würde, applizierte man es auf die britische Definition von „Mörder“. Diese besagt, dass jemand ein Mörder ist, wenn er mit Absicht einen anderen Menschen tötet. Bomberpiloten töten mit Absicht andere Menschen, also sind sie Mörder, wäre die Schlussfolgerung, die ein fremder Ethnograf in Großbritannien ziehen müsste. Dort würde man das Argument zwar nachvollziehbar finden, sich aber in keiner Weise logisch eingeschüchtert fühlen, sondern einwenden, dass der Fremde eben nicht begriffen habe, was ein Mörder ist (ibid.: 142). Bloor fasste also das Verhältnis von Institution und Logik universell in einer Weise auf, die die Differenz und damit auch das Rätsel schlicht verschwinden ließ. Indem Bloor so in die *arcana imperii* des Westens, die Funktionsweise des Wissenschaftsbetriebs jenseits seiner offiziellen Selbstdarstellung, eindrang, entwickelte er eine Argumentation, die das Denunziationsproblem frontal anging und den blinden Fleck ausleuchtete, der in der modernen Kritischen Ethnologie und in der Ethnologie als Kulturkritik ausgeblendet blieb.⁵

Für meine Argumentation bezüglich des neu zu begründenden Verhältnisses von Ethnologie und Kritik sind noch zwei weitere Beobachtungen relevant. Zum einen scheint die neue Wissenschafts- und Technikforschung ähnlich wie die neue Ethnologie als Kulturkritik angelegt: Beide sind nicht wirklich an den Verhältnissen außerhalb der westlichen Welt interessiert. Zum anderen zielen beide als Projekte der Dekonstruktion darauf ab, westliche Mechanismen zur Herstellung von Gewissheit und Vorhersehbarkeit infrage zu stellen, ohne allerdings bessere Mechanismen anzubieten; sie suchen die Verbesserung lediglich in einer Erhöhung der Reflexivität. Ethnologie als Kulturkritik beruht auf der grundlegenden Annahme, dass fremde Überzeugungen und Lebensformen sich nicht objektiv repräsentieren lassen; also verschiebt sie den Fokus auf Kulturkritik und verhandelt Fremdheit nur noch indirekt über deren Rezeption. Wissenschafts- und Technikforschung beruht auf der grundlegenden Annahme, dass sich auch naturwissenschaftliche Realitäten nicht objektiv erfassen lassen; also erscheint es geboten, die soziale Konstruktion

5 Auf dem Höhepunkt des Booms der Wissenschafts- und Technikforschung der 1970er und 1980er Jahre erschien übrigens ausgerechnet 1986 – im Jahr der Veröffentlichung von *Writing Culture* (Clifford/Marcus) und *Anthropology as Cultural Critique* (Marcus/Fischer) – ein Sammelband mit bahnbrechender Wirkung: *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge* (Law 1986), in dem maßgebliche Autoren eine erste Bilanz dieser neuen Forschungsrichtung zogen. Weit davon entfernt, sich als Nische der Kulturanthropologie zu präsentieren, etablierte sich die Wissenschafts- und Technikforschung hier als neues Feld an der Schnittstelle von Soziologie, Geschichte und Philosophie. Die einzige im Sammelband vertretene Ethnologin war notabene Mary Douglas, die der amerikanischen Writing-Culture-Debatte skeptisch gegenüber stand.

wissenschaftlicher Fakten zu untersuchen. Doch bei Problemlagen, bei denen eine politische Entscheidung nicht hinausgezögert werden kann, oder in juristischen Entscheidungen, die ohnehin dem Entscheidungsvermeidungsverbot unterliegen, kann man sich damit nicht begnügen, sondern muss weiter gehen. Beide Ansätze sind insofern nicht zufriedenstellend.

Ethnologie der Kritik. Emanzipation aus gesellschaftlichen Zwängen

Die in diesem Beitrag kritisch befragten Argumentationsmodi der Rehabilitation und der Kritik bzw. der dekonstruktiven Verweigerung konstruktiver Antworten lassen sich, so mein Argument, auf drei unterschiedlichen, aber letztlich zusammenführenden Wegen weiter bearbeiten. Doch bevor ich dazu übergehe, möchte ich ein paar „Dinge von Belang“ (Latour 2004) anführen, bei denen diese Wege relevant werden.

Einleitend habe ich den Umgang der Politik mit Homosexualität in Uganda geschildert. Es lassen sich unzählige weitere Beispiele aus den Leben von Menschen finden, die sich der Kategorie LGBT (Lesbian-Gay-Bisexual-Transsexual) zugehörig fühlen und deswegen Nachteile erdulden müssen; ebenso könnte man andere Bereiche heranziehen wie Kinder- und Frauenrechte, Fragen von Unterdrückung, Ausbeutung, Armut, Krankheit, Machtmissbrauch und Gewalt. Diese und weitere „Dinge von Belang“ entziehen sich heute noch mehr als schon vor dreißig Jahren kulturellrelativistischen Erwägungen. Thomas Eriksens Einführung in die Ethnologie unterschied noch zwischen privater Wertung und wissenschaftlich neutraler Methode: „It may be timely to stress that many anthropologists are impeccable cultural relativists in their daily work, while they have definite, frequently dogmatic notions about right and wrong in their private lives“ (2001 [1995]: 13). Ich meine, dass diese Entgegensetzung von neutral versus normativ bereits 1995 und eigentlich schon viel länger nicht mehr überzeugt hat – wenn man will, schon seit Max Webers frühem Aufsatz über die „Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis“ (1973 [1904]) nicht mehr.

Von Webers Revision der Unterscheidung zwischen neutral und normativ zweigt der erste Weg ab, der den neuen Ort der Kritik in der Ethnologie bestimmen hilft. Inzwischen hat diese Debatte weitere Etappen zurückgelegt, an deren Ende man nicht nur die Unmöglichkeit der restlosen Trennung von Tatsachen und Werten konstatiert, sondern erkennt, dass Objektivität sich am ehesten einstellt, wenn man ihre unauflösbare Verstrickung mit Werten in Rechnung stellt (Foucault 1992 [1978]; Hirschman 1983; Putnam 2002; Strohmeier 2006). In meinem Buch *Weit hergeholtte Fakten* (Rottenburg

2009) habe ich in einem anderen Zusammenhang versucht zu zeigen, dass Objektivität eine Übereinkunft zwischen kooperationswilligen Menschen ist, die infolge divergierender Objektivitätskriterien nicht handelseinig würden und sich auch nicht auf Augenhöhe gegenüber treten könnten. Diese Übereinkunft, von mir als Meta-Code bezeichnet, ist insofern aus den Binnenperspektiven – contra Nietzsche – als solche durchschaubar, als die Akteure per Code-Switch den Meta-Code auch wieder verlassen können, um in ihren unterschiedlichen kulturellen Codes in voneinander getrennten Bereichen zu kommunizieren. Objektivität als Meta-Code ist dabei selbst schon ein Produkt von Wertungen, das wiederum neue Werte entstehen lässt, wodurch die Trennung von Tatsachen und Werten radikal aufgehoben ist. Bei Nietzsche (2012 [1873]) heißt die analog aufgefasste Übereinkunft „Friedensschluss“; sie bringt „Konventionen“ hervor und ermöglicht dadurch erst gesellschaftliches Leben, so dass wiederum Wert und Tatsache ebenfalls nicht trennbar sind.

Der zweite Weg zur besseren Bestimmung von Kritik lässt sich über Latours Aufsatz „Why has critique run out of steam?“ (2004) erschließen. Latour nähert sich der Frage, wie Kritik möglich ist, gewissermaßen vom anderen Ende, nicht dem der Konventionen, sondern dem der Kritik der Konventionen und der Dekonstruktion der Tatsachen, die mit Hilfe der Konventionen etabliert werden. Er geht – eine verblüffend späte Einsicht bei ihm – von der Beobachtung aus, dass bei „Dingen von Belang“ oft unvermeidlich folgenreiche Entscheidungen getroffen werden müssen, bei denen entsprechend der gültigen epistemologischen Konventionen nur sogenannte Tatsachen als Rechtfertigung erhalten können. Wer sich nun im Modus der Kritik darauf konzentriert, die Unhaltbarkeit der behaupteten Faktizität durch den Verweis auf den politischen Charakter der Konventionen infrage zu stellen, betreibt am Ende – und das ist Latours Anliegen in diesem Aufsatz – nicht einfach wissenschaftliche Enthaltung zu Dingen von Belang. Vielmehr hat diese wissenschaftliche Enthaltung analog der Nicht-Wahrnehmung des Wahlrechts bei Wahlen eminent politische Folgen. Was aus Kritik, die sich auf Dekonstruktion beschränkt und der Wertung enthält, werden kann, ist in einem Leitartikel der *New York Times* von 2003 mit verstörender Klarheit zu lesen:

„Most scientists believe that [global] warming is caused largely by manmade pollutants that require strict regulation. Mr. Luntz [a Republican strategist, BL] seems to acknowledge as much when he says that ‚the scientific debate is closing against us‘. His advice, however, is to emphasize that the evidence is not complete. ‚Should the public come to believe that the scientific issues are settled‘, he writes, ‚their views about global warming will change accordingly. Therefore, you need to continue to make the lack of scientific certainty a primary issue.““ (Zitiert in Latour 2004: 226)

Nun folgt daraus aber nicht, dass es ein Irrtum war, wissenschaftliche Fakten (etwa über Klimawandel) als sozial konstruiert zu begreifen, sondern lediglich, dass sich aus der richtigen Erkenntnis der sozialen Konstruktion wissenschaftlicher Fakten noch keine richtige Form der Kritik ableiten lässt. Hierzu bedarf es einer zusätzlichen Einsicht. Kritik lässt sich nicht in der Rhetorik der Selbstsubversion artikulieren, sondern bedarf, um wirksam zu sein, der Einklammerung des Wissens von ihrer eigenen sozialen Konstruktion. So wie man beim Sprechen nicht über die verwendete Grammatik reflektieren darf, um flüssig weiter sprechen zu können, darf man beim Kritisieren nicht (zumindest nicht laut) darüber reflektieren, dass man sich bezüglich des vorgetragenen Argumentes nicht absolut sicher sein kann.

Kritik muss also als Entlarvungsstrategie operieren, die immer Recht haben will. Entweder enttarnt man eine Binnenperspektive als Projektion – so lässt sich etwa der Glaube an Hexen als Projektion von Neid und Missgunst deuten, und die Objekte, mit denen Hexerei zu tun hat, erweisen sich als weiße Schirme, auf die gesellschaftliche Verhältnisse projiziert werden. Oder man zeigt der Binnenperspektive, dass ihre Erkenntnisse nicht auf freien Einsichten beruhen, sondern nur die Folge bestimmter Determinationen sind – im Fall der Hexerei wären das die Institutionen, die das „wilde Denken“ davon abhalten, aus der impliziten Widersprüchlichkeit der Hexerei logische Schlussfolgerungen zu ziehen und umzusetzen. Offenkundiger wird die Aporie der Kritik, wenn sie sich gegen euro-amerikanische Überzeugungen wendet, insbesondere wenn die *arcana imperii* der westlichen Welt ausgeleuchtet werden und sich herausstellt, dass auch Wissenschaft und Technik sozial geprägt sind.

Damit unterliegt Kritik – so würde ich diesen Teil meines Arguments zusammenfassen – einer analogen Falle wie die Rehabilitation: Beide geben sich unfehlbar; sie haben immer Recht und stellen sich als Beobachter zweiter Ordnung unvermeidlich über alle anderen möglichen Positionen. Deshalb bedürfen beide einer Korrektur, wenn man denn bei der Annahme bleiben will, dass wissenschaftliche Aussagen – zu denen auch die Kritik gehört – immer empirisch unterdeterminiert sind (vgl. dazu Quine 1980 [1951]).

Der dritte Weg, der sich für eine Neubestimmung der Kritik in der Ethnologie als nützlich erweisen könnte, geht ebenfalls von der grundlegenden Fehlbarkeit der Kritik aus. Doch liegt für ihn, als genuin soziologischem Unternehmen, das Problem nicht im Verhältnis von Kritik und Rehabilitation des Fremden, sondern in der Beziehung zwischen Kritik und Emanzipation bzw. Anerkennung im Eigenen. Der Kritischen Soziologie – etwa der Frankfurter Schule oder Pierre Bourdieus – wird gelegentlich vorgeworfen, ihre Ausrichtung auf Emanzipation sei nur um den Preis zu haben, die reflexive und kritische Kompetenz der Akteure zu ignorieren. Sie habe den falschen Eindruck eines totalen Verblendungszusammenhangs geschaffen, den allein die Kritische Theorie durchschauen könne. In Abgrenzung davon etablierte sich in Frankreich im

Kreis um Luc Boltanski und Laurent Thévenot eine pragmatische Soziologie der Kritik, die im Sinne des Pragmatismus primär von den Kompetenzen der Handelnden ausgeht und untersucht, wie die alltägliche Praxis der Kritik funktioniert (Boltanski 2010).

Mit diesem Fokus entwickelte sich ein neues Verständnis des Konzepts Institution, das Kritik einschließt, statt ihr entgegengesetzt zu sein. Institutionen behalten zwar ihre Hauptfunktion zu bestätigen, „was ist“, und schaffen durch Konventionen gewissermaßen zertifizierte Realitäten (ibid.: 82–129). Doch anders als bei Nietzsche und Bloor (siehe oben) und in Teilen der Kritischen Soziologie bringen diese Konventionen keinen totalen Verblendungszusammenhang hervor, sondern ermöglichen umgekehrt Raum für Kritik. Die Erfahrungen der Akteure mit „der Welt“, bevor diese durch Konventionen zur Realität gemacht wurde, decken sich nicht mit der Realität der Konventionen, weil letztere meist der Entwicklung gesellschaftlicher Verhältnisse hinterherhinken und so bisweilen als willkürlich erscheinen. Weiterhin kann Erfahrung Konventionen deshalb nur zum Teil bestätigen, weil Konventionen immer nicht-intendierte Folgen haben und widersprüchliche Komplexitäten hervorbringen. Schließlich lässt sich in nahezu jeder Situation auf mehrere, teils divergierende Konventionen zurückgreifen. Dies alles ermöglicht und provoziert Kritik, die sich indes wiederum an Rechtfertigungsordnungen orientieren muss, um anschlussfähig zu sein. Folglich kommt es im Zuge der Artikulation von Kritik gegenüber bestimmten Konventionen notwendigerweise gleichzeitig zu einer Bestätigung anderer Konventionen (ibid.: 130–170).

Damit habe ich nun drei mögliche Wege zur Neubestimmung des Verhältnisses von Ethnologie und Kritik skizziert. Entlang des ersten Weges geht es um die Konsequenz daraus, dass sozialwissenschaftliche Darstellungen und Analysen unvermeidlich normative Implikationen haben. Ethnologische Texte über fremde Überzeugungen und Lebensformen können sich folglich in keinen neutralen Kulturrelativismus flüchten, sondern müssen sich darüber Rechenschaft ablegen, welche Werte ihr Rehabilitationsprojekt und ihre Kritik am Eurozentrismus befördern, welche sie untergraben und welche sie übergehen. Insbesondere die Rechtfertigung kulturellrelativistischer Neutralität durch ihren vermeintlichen Zweck, der Kritik des Eurozentrismus, lässt sich heute nicht mehr überzeugend als methodische Besonderheit der Ethnologie halten.

Auf dem zweiten Weg wird erkennbar, dass keine Kritik ohne normative Verankerung denkbar ist und jede Kritik von ihrer argumentativen Anlage her dazu neigt, sich von der Praxis der Kritik der Akteure, um die es geht, zu lösen und sich dem Fallibilitätsprinzip der Wissenschaftlichkeit zu entziehen. Für die Kritische Soziologie ist der Motor dieser (falschen) Bewegung die Frage der Emanzipation aus den Klauen des Kapitalismus. Für die Kritische Ethnologie ist es die bis heute nachwirkende Frage der Rehabilitation gegenüber dem Anschlag der Moderne, wobei auch dieser Anschlag letztlich vom

Kapitalismus ausgeht. Beide Kritiken liegen nahe beieinander und sind bisher doch getrennte Wege gegangen.

Auf dem dritten Weg schließlich kann man der Soziologie zuschauen, wie sie ihr Problem mit der Kritik bewältigt hat. Die Soziologie der Kritik macht Kritik vom Zweck zum Gegenstand ihrer Unternehmung und verständigt sich dabei darauf, dass Institutionen Kritik nicht nur eindämmen und lenken, sondern zugleich überhaupt erst ermöglichen. Dabei hält die Soziologie der Kritik – contra Latour und pro Foucault – an der Möglichkeit einer soziologischen Metakritik fest und damit an der Fähigkeit zur Einsichten in Strukturzusammenhänge, die aus der Perspektive der Akteure verschlossen bleiben, auch wenn sich die Metakritik unlösbar in die Beziehung von Macht und Wissen eingebunden weiß (Boltanski 2010: 24).

Die drei skizzierten Wege fließen in meinem Ausblick auf eine Ethnologie der Kritik zusammen. Zunächst würde sich eine solche Ethnologie von ihrer tradierten, normativ gesetzten Schutzverpflichtung lösen und stattdessen lokale, kontextbezogene Praktiken der Kritik fokussieren. Des Weiteren würde sie gleichwohl an einer – wiederum normativ gesetzten – Metakritik verborgener Mechanismen von Unterdrückung, Ausbeutung und Machtmissbrauch festhalten und versuchen, den globalen Verflechtungen dieser Mechanismen gerecht zu werden. Die Fokussierung auf lokale Praktiken der Kritik und auf eine Metakritik gesellschaftlicher Zwänge könnte nach rund hundert Jahren die tradierte Ausrichtung der Ethnologie auf eine Kritik des Eurozentrismus ablösen. Damit wäre auch ein konsequenter Ausweg aus der denunzierenden Wirkung des ohnehin erfolgreich abgeschlossenen Rehabilitationsprojektes gefunden.

Abschließend möchte ich noch einmal auf das in meinem Beitrag leitmotivisch mitgeführte Hexereithema zurückkommen. Hexerei ist eine Institution und kann sich folglich nur halten, sofern die entsprechenden Praktiken der Menschen die Konventionen der Hexerei durch ihr Handeln bestätigen. Als Institution schafft Hexerei aber auch die Voraussetzungen für ihre Kritik, denn die Erfahrungen der Menschen widersprechen notgedrungen hin und wieder der durch Konventionen zertifizierten Realität der Hexerei. Damit verschiebt sich der Fokus von Bloors (1991 [1976]: 141) Argument: „Logic poses no threat to the institution of witchcraft, for one piece of logic can always be met by another“. Nunmehr gilt: Weder schlägt Logik Institution noch Institution Logik; vielmehr schlägt Erfahrung Institution, weil Erfahrung zwar weitgehend, aber eben nicht restlos durch Konvention determiniert ist. Eine Ethnologie der Kritik sollte sich für diesen Bereich der Unbestimmtheit der Erfahrung sowie für die sich daraus ergebenden Potentiale der Emanzipation aus gesellschaftlichen Zwängen interessieren.

Ähnlich wie die Azande zur Zeit der Feldforschung von Evans-Pritchard meinten, dass Hexerei erblich sei, aber nicht als dominantes, sondern als

rezessives Merkmal (kalte Hexen), sieht die aktuelle wissenschaftliche Erkenntnis Homosexualität als eine weitgehend biologische Gegebenheit. Wenn nun Konventionen und gesetzliche Bestimmungen eine Realität beglaubigen, die Homosexualität zum Straftatbestand macht, kann es nicht ausbleiben, dass homosexuelle Lebenserfahrungen der gültigen Realität der Konventionen widersprechen und eine kritische Haltung hervorbringen. Die Kritische Ethnologie mit ihrem kulturelrelativistischen Rehabilitationsethos hielt sich aus derlei Problemlagen heraus oder verschob die Bewertung ins Private; die Evidenzverfahren der Azande und der Biowissenschaft standen in dieser Perspektive gleichwertig nebeneinander. Wer aber ist heute von einer solch provokanten Gleichbehandlung noch beeindruckt? Wer kauft ihr ab, dass es sich um die Anwendung des Symmetrieprinzips nach Bloor (1991 [1976]) handelt?

Die sich herausbildende Ethnologie der Kritik kann sich falsche Koketterie und arrogante Enthaltung ethisch nicht mehr leisten. Was man in den USA oder in Russland anprangert, darüber kann man in Uganda nicht schweigen. Eine Ethnologie der Kritik braucht sich eine solche Enthaltung aber auch Dank der Überwindung des naiven Realismus nicht mehr aufzubürden. Sexualität ist weder ein rein biologischer noch ein rein kultureller Sachverhalt, sondern eine sich wandelnde, aber unauflösliche Verbindung beider Dimensionen. Die Konventionen der Homosexualität können sich folglich weder hinter vermeintliche Biologismen noch hinter Kulturalismen und schon gar nicht hinter Lokalismen verstecken. Sie müssen mühsam und immer wieder neu translokal erarbeitet werden, und an diesem normierenden und normativen Prozess ist die Ethnologie in jedem Fall beteiligt. Als Ethnologie der Kritik würde sie an den Praktiken der Kritik ansetzen, die zusammen mit der Herausbildung neuer Formen der Subjektformation in sich wandelnden Macht-Wissen-Konstellationen entstehen. Damit betriebe die Ethnologie der Kritik zumindest an dieser Stelle das gleiche Geschäft wie die Soziologie der Kritik.

Literatur

- Asad, Talal
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading: Ithaca Press.
- Bloor, David
1991 *Knowledge and Social Imagery*. [Zuerst 1976]. Chicago: University of Chicago Press.
- Boltanski, Luc
2010 *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Berlin: Suhrkamp.
- Clifford, James und George Marcus (Hg.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Comaroff, John
2010 The end of anthropology, again: On the future of an in/discipline. *American Anthropologist* 112 (4): 524–538.
- Douglas, Mary
1987 *How Institutions Think*. London: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland
2001 *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. 2. Auflage. [Zuerst 1995]. London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland und Finn Sivert Nielsen
2001 *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, Edward E.
1972 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. [Zuerst 1937]. Oxford: Clarendon Press.
- Ezrahi, Yaron
2003 Science and the postmodern shift in contemporary democracies. In: Bernward Joerges und Helga Nowotny (Hg.), *Social Studies of Science and Technology: Looking Back, Ahead*. Dordrecht [u.a.]: Kluwer, 63–75.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Faris, James C.
1973 Pax britannica and the Sudan: S. F. Nadel. In: Talal Asad (Hg.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading: Ithaca Press, 153–170.
- Foucault, Michel
1992 *Was ist Kritik?* [Zuerst 1978]. Berlin: Merve.
- Hirschman, Albert O.
1983 Morality and the social sciences: A durable tension. In: Norma Haan, Robert N. Bellah, Paul Rabinow und William M. Sullivan (Hg.), *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 21–32.
- Hobsbawm, Eric
1994 *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München: Hanser.
- Jazbinsek, Dietmar, Bernward Joerges und Ralf Thies
2001 The Berlin „Großstadt-Dokumente“: A forgotten precursor of the Chicago School of Sociology. *Veröffentlichungsreihe der Arbeitsgruppe „Metropolenforschung“ des Forschungsschwerpunkts Technik – Arbeit – Umwelt am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung*, FS II 01-502. (Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung). (<<http://skylla.wzb.eu/pdf/2001/ii01-502.pdf>>, letzter Zugriff am 20.03.2013).
- Kramer, Fritz
1977 *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Latour, Bruno
1995 *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. [Zuerst 1991]. Berlin: Akademie Verlag.
2004 Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry* 30 (2): 225–248.

- Latour, Bruno und Steve Woolgar
1979 *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills [u.a.]: Sage.
- Law, John
1986 *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude
1981 *Das wilde Denken*. [Zuerst 1962]. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lévy-Bruhl, Lucien
1966 *Die geistige Welt der Primitiven*. [Zuerst 1922]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Loizos, Peter
1977 Personal evidence: Comments on an acrimonious argument. *Anthropological Forum* 4 (2): 1–8.
- Malinowski, Bronislaw
1937 Introduction. In: Julius E. Lips (Hg.), *The Savage Hits back or The White Man through Native Eyes*. London: Lovat Dickson, VII–IX.
- Marcus, George
1995 Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marcus, George E. und Michael M. J. Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nietzsche, Friedrich
2012 *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. [Zuerst 1873]. o.O.: Henricus-Edition Klassik. [eBook].
- Putnam, Hilary
2002 *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, Willard van Orman
1980 Two dogmas of empiricism: In: Ders., *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. [Zuerst 1951]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 20–46.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
1971 On the concept of function in social science. In: Ders., *Structure and Function in Primitive Society*. [Zuerst 1952]. London: Cohen & West, 178–187.
- Rottenburg, Richard
2001 Marginalität und der Blick aus der Ferne. In: Heike Behrend (Hg.), *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversion. Festschrift für Fritz Kramer*. Berlin: Philo, 37–44.
2006 Von der Bewahrung des Rätsels im Fremden. In: Dirk Tänzler, Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 119–136.
2009 *Far-Fetched Facts: A Parable of Development Aid*. [Zuerst 2002]. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Saïd, Edward
1981 *Orientalismus*. [Zuerst 1978]. Frankfurt/Main: Ullstein.

Schiffauer, Werner

- 1997 Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kultur- und Sozialanthropologie. In: Ders., *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 157–171.

Streck, Bernhard

- 1995 Entfremdete Gestalt. Die Konstruktion von Kultur in den zwei Frankfurter Denkschulen. In: Thomas Hauschild (Hg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 103–120.
- 1997 *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*. Wuppertal: Peter Hammer.

Strohmenger, Steffen

- 2006 *Sachfragen und Glücksfragen. Von der Asymmetrie zur Re-Symmetrisierung ihrer Wahrheitsfähigkeit*. München: Fink.

Weber, Max

- 1973 Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Max Weber, herausgegeben von Johannes Winkelmann, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [Zuerst 1904]. Tübingen: Mohr, 146–214.

Winch, Peter

- 1997 Understanding a primitive society. [Zuerst 1964]. In: Roy R. Grinker und Christopher B. Steiner (Hg.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*. Oxford: Blackwell Publishers, 312–326.

Zenker, Olaf und Karsten Kumoll

- 2010 *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. New York: Berghahn Books.