

*Annette Hornbacher*

## **GLOBALE ETHIK FÜR EINE GLOBALE WELT?**

### **Ethische Dimensionen interkultureller Begegnung**

#### **I.**

Da die Frage nach dem Fremden nur in der kritischen Auseinandersetzung mit eigenen Kategorien zu leisten ist, soll die ethnologische Auseinandersetzung mit fremden Ethen und deren Weltentwurf auch hier zunächst beim Eigenen und d.h.: bei der Klärung eigener Begrifflichkeiten einsetzen, die zugleich die prinzipielle Verschiedenheit aber auch sachliche Zusammengehörigkeit von Ethik und Ethnologie erläutern können.

Jede menschliche Gesellschaft orientiert sich an theoretischen Voraussetzungen, Regeln und Wertvorstellungen, die als charakteristische Lebenshaltung, als Ethos, unbewusst sein mögen, aber dennoch Ausdruck eines jeweils öffentlich anerkannten Entwurfs von Mensch und Welt im Ganzen sind. Als Wissenschaft vom kulturell Fremden befasst sich Ethnologie daher wesentlich mit den – aus ihrer Perspektive – befremdlichen Ethen und Wirklichkeitsdeutungen anderer Zeitgenossen, die nicht notwendig in fernen Ländern leben müssen. Obgleich die Frage nach dem Ethos demnach ein zentrales Thema der Ethnologie ist, folgt daraus jedoch keineswegs, dass diese selbst zwangsläufig ‚ethisch‘ wäre oder auch nur ihr eigenes Verhältnis zu ethischen Fragen hinreichend geklärt hätte.

Während Ethnologie die kulturspezifischen Wertvorstellungen und die mit ihnen verbundenen Weltentwürfe zunächst nur in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen Lebens- und Denkform zu verstehen und zu beschreiben beansprucht, zielt Ethik als philosophische Disziplin und explizite Theorie des rechten menschlichen Handelns auf die reflexive Bestimmung und normative Festlegung von gültigen ethischen Prinzipien, die – zumal in der Tradition der Aufklärung – nicht bloß Ausdruck lokaler Überlieferungen sein sollen, sondern rational begründbarer Maßstab menschlichen Handelns überhaupt. Ziel dieser Ethik ist daher nicht die Sammlung und Abbildung empirischer, kulturspezifischer und damit kontingenter Wertvorstellungen oder Ethen, sondern die Formulierung universeller Prinzipien oder Normen, die über kulturelle Grenzen hinweg Geltung beanspruchen können. Eben darin unterscheidet sich Ethik als philosophische und reflexive Theorie menschlicher Praxis sowohl vom habitualisierten Ethos, das im Rahmen einer jeweiligen Lebenspraxis gelebt wird, als auch von der Ethnologie, die solche Ethen in ihrer Verschiedenheit beschreibt, ohne sie normativ zu vertreten.

Dennoch erheben sich Zweifel, ob die Bereiche von Ethik, Ethos und Ethnos so klar voneinander abzugrenzen sind, wie es das jeweilige Selbstverständnis und die universitäre Trennung der Fachbereiche nahe legt: So stellt sich heute z. B. im Rahmen der Menschenrechtsdiskussion die Frage, ob deren ethische und theoretische Basis – ihren eigenen Universalitätsansprüchen zum Trotz – nicht doch auf metaphysischen Voraussetzungen über das Wesen des Menschen und der Welt beruht, die ihrerseits keineswegs universell, sondern vielmehr Relikte des spezifisch westlichen Kultur- und Überlieferungszusammenhangs sind. Doch nicht nur aus ethnologischer Sicht erheben sich Zweifel an der Universalität moderner westlicher Normen und Prinzipien, auch afrikanische, javanische, papuanische und thailändische Intellektuelle und Philosophen kritisieren die Vorstellung vom autonomen Subjekt, das in der modernen westlichen Philosophie und Politik als Inbegriff menschlicher Würde, als Prinzip rationaler Ethik und als Grundlage universeller Menschenrechte fungiert (Bujo 2000; Magnis-Suseno 1981; Narokobi 1991; Hornbacher 1993; Sivaraksa 1994).

Andererseits ist Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden und dessen Ethos ihrerseits nicht ethisch neutral, und so stellt sich die Frage, an welchen ethischen Prinzipien sie sich orientieren soll. Bei allen Selbstwidersprüchen artikuliert sich in der Geschichte der Ethnologie schon früh ein Bewusstsein von der eigenen Verantwortung.

Inwiefern ethische Überlegungen das Selbstverständnis der Ethnologie in je unterschiedlicher Weise prägen und teilweise sogar zum Schlüssel für deren spezifischen Wissenschaftsbegriff werden, soll im Folgenden kurz umrissen werden. Anders als die Naturwissenschaften ist Ethnologie – trotz ihrem Bekenntnis zur Empirie – nicht mit passiven Gegenständen, sondern mit Menschen befasst, die sich ihrerseits in geistigen, soll hier heißen: reflexiv ausgehandelten und insofern nachvollziehbaren Sinnhorizonten, orientieren. Anders aber auch als in den historischen Geisteswissenschaften gehört die Wirklichkeit, mit der es die Ethnologie zu tun hat, keiner längst vergangenen Epoche an; die von ihr untersuchten Menschen und Lebensformen sind nicht Objekte distanzierter historischer Forschung, sondern befremdliche Zeitgenossen in einem von Machtansprüchen und Herrschaftsbeziehungen geprägten Feld interkultureller Begegnung.

Ethnologie trägt zudem, der Kolonialgeschichte entwachsen, deren moralische Last in der Frage mit sich, ob die weltweite Durchsetzung ihrer eigenen, westlichen Wissenskultur und deren technologischer Herrschaftsinstrumente sowie die faktische Marginalisierung aller davon unterschiedenen Wissenstraditionen und Lebensformen ein legitimer oder nur gewaltsamer Vorgang ist. Die daraus erwachsenden Ambivalenzen in wissenschaftlicher wie politischer Hinsicht prägen von Anfang an die ethische Dimension ethnologischer Forschung.

Dringender noch als jeder philosophischen *Dialektik der Aufklärung* ist daher der Ethnologie die Frage nach der Legitimation und heute auch nach der globalen Tragfähigkeit westlicher Denk- und Lebensform aufgegeben. Das daraus resultierende Schwanken zwischen wissenschaftlicher Aneignung und Neutralisierung des Fremden und gleichzeitigem persönlichem Engagement für es oder gar seiner privaten Mystifizierung zum Faszinosum wird bereits bei Lewis H. Morgan, dem Gründungsvater der amerikanischen *anthropology* deutlich: Morgan, der als Wissenschaftler einen ausgesprochen materialistischen Evolutionismus entwickelt hatte und nicht davor zurückschreckte, ihm missliebige zeitgenössische Minderheiten wie die Bewohner Neapels insgesamt einer niedrigeren Entwicklungsstufe zuzuordnen als seine amerikanischen Zeitgenossen, hatte als Student einen Irokesen-Club gegründet, dessen Mitglieder entsprechend geschminkt und gekleidet auftraten (Petermann 2004: 481). Die romantische Begeisterung für jenen Indianerstamm, gegen den sein Großvater noch gekämpft hatte, setzte sich in Morgans späterer Tätigkeit als Rechtsanwalt fort, der indianische Landrechte gegenüber der amerikanischen Eisenbahngesellschaft unerachtet der Tatsache vertrat, dass deren Aktien ihm selbst ein sorgenfreies Leben als Rentier und damit das private Studium der indianischen Verwandtschaftsverhältnisse ermöglichten.

Die hier erkennbare Verschränkung von kulturkritischen, wissenschaftlichen und ethischen Aspekten hat jedoch nicht nur kuriose Züge. Der Gründer der modernen Ethnologie, Bronislaw Malinowski, hat Jahrzehnte später ihre Bedeutung für die ethnologische Erkenntnispraxis erkannt: Das Wissen des Ethnologen kann nach Malinowski gegenüber jenem des Missionars oder des Kolonialbeamten vor allem dadurch Überlegenheit beanspruchen, dass er an der ihm fremden Lebens- und Denkwelt selbst teilnimmt und dabei seine eigenen Normen und Werte vorübergehend außer Kraft setzt, während letztere die fremde Welt bloß von außen oder von oben herab betrachten, ohne „wirkliche Berührung“ und also, wie Malinowski kritisch vermerkt, bloß als „totes Material“ (Malinowski 1984: 26).

Das Bewusstsein für die hier nicht nur moralisch, sondern v.a. auch wissenschaftlich gebotene Notwendigkeit zur Teilnahme an der fremden Lebenswelt, die auch eine teilweise oder temporäre Aufhebung und Selbstreflexion eigener Werte einschließt, weist weit über das Erheben empirischer Daten hinaus und wurde durch Malinowskis Konzept der „teilnehmenden Beobachtung“ ethnologisches Programm. Weder die verbalen Entgleisungen seiner privaten Tagebuchaufzeichnungen noch der funktionalistische Reduktionismus seiner erst spät formulierten *scientific theory of culture* ändern etwas an dem Umstand, dass der promovierte Naturwissenschaftler Malinowski im Rahmen seiner frühen Ethnographien den Umriss einer neuen Wissenschaft skizziert, die zwar erfahrungsbezogen ist, sich aber nicht im bloßen Datensammeln erschöpft, und die zudem den schematischen eurozentrischen Gegensatz der Natur- und Geisteswissenschaften eben darin durchbricht, dass sie lehrt, die eige-

ne Praxis und ihre Wertvorstellungen in der teilnehmenden Beschreibung reflexiv zu transzendieren.

Michel Foucault hat Jahrzehnte später auf Grund dieser Forderung zur Selbstüberschreitung in der Ethnologie eine „Gegenwissenschaft“ zu den disziplinierenden Humanwissenschaften der abendländischen Aufklärung gesehen und von ihr gar das Ende humanwissenschaftlicher Konstruktionen ‚des‘ Menschen als einer modernen westlichen Fiktion erhofft (Foucault 1980).

Malinowski seinerseits beschreibt die Eigentümlichkeit seiner ethnologischen Forschung etwas bescheidener dadurch, dass sie trotz allem Bemühen um wissenschaftliche Exaktheit durch keine allgemein definierbare Methode zum „Verständnis“ des Fremden gelangt, sondern nur in „einer Atmosphäre gegenseitiger Freundlichkeit“ (Malinowski 1984: 26), deren Gestaltung dem Ethnologen erst dann gelingen kann, wenn er das fremde Ethos nicht nur beschreibt, sondern – sein eigenes transzendierend – auch teilt.

Dass diese transgressive interkulturelle Wechselbeziehung zutiefst von Ambivalenzen verschiedenster Art geprägt ist, wissen wir nicht erst seit der Veröffentlichung von Malinowskis Tagebüchern. Bereits seine Einleitung zu den *Argonauten des westlichen Pazifik* stimmt die Klage darüber an, dass der Gegenstand der Ethnologie eben da „hoffnungslos“ dem Verschwinden anheim falle, wo diese erstmals angemessene „Werkzeuge“ zu seiner Beschreibung entwickelt habe, und gibt dabei ein Leitmotiv jener ‚Rettungsethnologie‘ vor, die sich zunehmend darüber bewusst wird, dass sie selbst Teil jenes Welt- und Wissenssystems ist, dessen strukturelle Gewalt alle anderen Lebens- und Wissensformen zerstört.

Dies Bewusstsein einer unauflöslichen ethischen Aporie und Schuld deutet Claude Lévi-Strauss geradezu als moralischen Ausgangspunkt aller Ethnologie, deren Interesse am Fremden nur das inkarnierte schlechte Gewissen der modernen westlichen Gesellschaft und zugleich die Abwehr ihrer eigenen Normen zum Ausdruck bringe: Ethnologie wird ihm zum „Symbol der Sühne“ (Lévi-Strauss 1982: 384), der Ethnologe gleichsam zur Inkarnation des ‚unglücklichen Bewusstseins‘, dessen Interesse am Fremden sich aus dem Unbehagen und Widerwillen gegenüber Sitten und Bräuchen der eigenen Gesellschaft erklärt.

Auch Lévi-Strauss betont also die enge Verwobenheit von Ethos und Erkenntnisinteresse, Lebenspraxis und Wissenschaft in der Person des Ethnologen, doch während der Feldforscher Malinowski in der Verbindung von gemeinsamer interkultureller Praxis und reflexiver Beobachtung den Schlüssel zum tieferen ethnologischen Verstehen, ja zum Wirklichkeitsbezug der Ethnologie selbst sieht, betrachtet der notorisch reiseunlustige Theoretiker Lévi-Strauss die moralischen Impulse und Widerstände des Ethnologen ebenso wie seine Sympathie für besondere Kulturen als eigentliches Erkenntnishindernis. Die

„Wahrheiten, nach denen wir in so weiter Ferne suchen“ sind nämlich nach Lévi-Strauss gerade nicht in der einzigartigen Lebens- und Denkwelt der je besonderen Kultur zu finden, sondern nur, wenn letztere von eben „dieser Schlacke befreit“ ist (Lévi-Strauss 1982: 9), sodass nur das „theoretische Modell der menschlichen Gesellschaft“ überhaupt übrig bleibt (Lévi-Strauss 1982: 387). Schuldgefühle, v. a. aber der Widerwille gegenüber der eigenen Kultur und ihren Normen verkennen nach Lévi-Strauss nicht nur die substanzielle Gleichwertigkeit aller Gesellschaften, sie behindern als letztlich subjektive Projektionen des voreingenommenen Ethnologen dessen wissenschaftliche Objektivität: „Es gibt keinen Ausweg aus dem Dilemma: entweder vertritt der Ethnograph die Normen seiner eigenen Gruppe, dann können ihm die anderen nur eine vorübergehende Neugier einflößen, bei der die Missbilligung niemals fehlt; oder er ist imstande, sich ihnen völlig auszuliefern, dann ist seine Objektivität beeinträchtigt [...]“ (Lévi-Strauss 1982: 378).

Durch diese Disjunktion zwischen der persönlichen Sympathie für die fremden Kulturen und der wissenschaftlichen Aufgabe des Ethnologen: der Objektivierung eben dieses Fremden zum zeitlosen theoretischen Modell, fallen für Lévi-Strauss der sentimentale Blick auf jene ‚Eingeborenen‘, die unter dem Einfluss des modernen wissenschaftlichen Denkens unaufhaltsam verschwinden, und die ethnologische Analyse universaler Denkstrukturen unweigerlich auseinander.

Genauer betrachtet ist diese Unvereinbarkeit jedoch das Ergebnis seiner von Kants Transzendentalphilosophie übernommenen und später als transzendente Struktur der Sprache bekräftigten methodischen Vorentscheidung über den universellen Charakter des menschlichen Geistes, die Lévi-Strauss nie in Frage stellen wird, und der der objektive Charakter seines Wissenschaftsbegriffs entspricht. Diese methodische Vorentscheidung zwingt den Ethnologen als Wissenschaftler auf die Suche nach universell gültigen Modellen und Strukturen, um dem Privatmann im Hinblick auf die konkret erfahrbare fremde Kultur nur das traurige persönliche Bekenntnis zu lassen, „dass wir die Verantwortung für das Verbrechen tragen, sie zu zerstören; und zuletzt, dass es keine andere mehr geben wird.“ (Lévi-Strauss 1982: 389). Aus der Perspektive des universalistischen Verständnisses von menschlicher Gesellschaft, menschlichem Geist und wissenschaftlicher Objektivität ist der Ethnozid also bereits virtuell vollzogen, Ethnographie erfüllt sich durch diese theoretische Vorgabe nicht mehr in der „gegenseitigen Freundlichkeit“ einander fremder Zeitgenossen an besonderen Orten der Welt, sondern allenfalls im ehrenden Andenken eines theoretisch konstruierten Geistes, dessen zeitlose Universalität nur um den Preis tödlicher Formalisierung zu erhalten ist.

Trotz der Bereitschaft, Verantwortung für den weltweiten Ethnozid mit zu übernehmen, ist also eine sonderbare Paradoxie dieser ethnologischen Klage über den unausweichlichen Untergang der ‚Wilden‘ unübersehbar: Sie besteht darin, dass der sie anstimmende Ethnologe bei aller Trauer über das „Verbre-

chen“ der eigenen Gesellschaft und ihrer Wissensformation darauf verzichtet, deren Opfer in ihrem eigenen Wissen um sich, in ihrem Nachdenken über die eigene Situation, v.a. aber in ihrem Widerstand dagegen zu Wort kommen zu lassen. Diese scheinen in der Tat bereits tot oder zumindest unmündig gegenüber den analytischen Möglichkeiten einer Ethnologie, die das Verschwinden des Anderen nur in den universalen Theorien des Ethnologen zu kompensieren vermag.

## II.

Es ist eben jenes eklatante Auseinanderfallen von persönlichem Schuldgefühl, privater Moral und wissenschaftlichem Objektivitätsanspruch, das die politisch engagierte und zugleich praxisbezogene *action anthropology* kritisiert, indem sie für eine Form von Ethnologie eintritt, die die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ethnologie nicht in der persönlichen Moral oder im Kulturpessimismus des Ethnologen verankert, sondern in der Verantwortung, die er durch seine Feldforschung und Theoriebildung für die von ihm Untersuchten trägt: An die Ethnologie insgesamt ergeht dabei die Forderung, fortan kein Wissen mehr *über* fremde Ethnien hervorzubringen, sondern zusammen *mit* ihnen. Das Entstehen für die gleichberechtigte Anerkennung anderer Denk- und Lebensweisen wird hier zum Prinzip einer gleichsam epistemologischen Entkolonialisierung ethnologischer Forschung und zum Widerstand gegenüber einer Ethnologie, die fremden Kulturen intellektuelle Zeitgenossenschaft verweigert, indem sie deren Wissen nur zum Gegenstand eigener Forschung macht.

Entstanden in der US-amerikanischen Ethnologie und im unmittelbaren Austausch mit den indigenen Indianergesellschaften der USA, deren Integration sich auch im Verlauf des 20. Jahrhunderts als unerwartet schwierig erwies, ist das Erkenntnisideal der *action anthropology* nicht die theoretische Definition universeller Gesellschaftsstrukturen, sondern das Plädoyer für eine Reformulierung der ethnologischen Erkenntnisziele in Kooperation mit den Untersuchten selbst. Diesen vor allem soll ethnologische Forschung nun zu Gute kommen, nicht dem Ethnologen und seiner Karriere (Amborn 1993: 130ff.).

Sol Tax, dessen Arbeit bei den Fox-Indianern in den fünfziger Jahren für den Ansatz der *action anthropology* prägend wurde (Tax 1975), widerspricht dabei zugleich der These, wonach jeder Kontakt mit westlichen Gesellschaften unweigerlich zum Verfall indigener Kultur führt. Sein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass auch ethnische Gruppen, die wie die nordamerikanischen Indianerstämme über lange Zeiträume in engem Kontakt und Austausch mit der industrialisierten und kapitalistischen amerikanischen Gesellschaft gestanden haben, deren Integrationsbemühungen widerstehen (Seithel 2000: 194; vgl. auch den Beitrag von Harald Prins in diesem Band).

Diese als rückständig beurteilten Ethnien waren lange Jahre Gegenstand einer Anpassungspolitik, die nicht zuletzt die angewandte Ethnologie (*applied anthropology*) hervorbrachte, welche mit Hilfe von gezielten Studien praktisch

verwertbares Wissen produzieren sollte, um die Eingliederung der Indianer in die amerikanische Gesellschaft, d. h. ihre ‚Entwicklung‘ zu fördern.

Als Sol Tax seine Studie bei den Fox-Indianern durchführte, wandte er sich zwar nicht gegen den Praxisbezug seines Fachs, wohl aber gegen dessen Instrumentalisierung zu Zwecken der amerikanischen Assimilierungs-Politik und forderte statt vorformulierter Anwendungsziele im Sinne eines – aus Regierun- gungs-Sicht wünschenswerten – Entwicklungsplans zunächst eine Reflexion bezüglich der ethnologischen Forschungsziele selbst.

Deren Praxisrelevanz sollte nicht länger von außen definiert werden, son- dern im gemeinsamen Handeln mit den Indianern entwickelt und anhand der von diesen gewünschten Zielen bestimmt werden. Der Akzent dieses emanzi- patorischen und zugleich handlungsbezogenen Forschungsansatzes lag also bei den Interessen der Untersuchten, die so erstmals zu aktiven Mitgliedern im Forschungsprozess selbst wurden und durch den bewusst offen gehaltenen Ausgang der Forschung eigene Ziele gegenüber methodischen Vorgaben gel- tend machen konnten.

Dieser Perspektivwechsel der gesamten Feldforschung setzt nicht nur die kriti- sche Distanzierung von praktischen Normen und Wertsetzungen der eigenen Gesellschaft voraus, er impliziert darüber hinaus Unabhängigkeit von politi- schen und ökonomischen Interessen etwaiger Geldgeber und ermöglichte Tax eine neue Einschätzung der Fox und ihrer aktuellen Situation: Anstatt deren Lebensform am Leitfaden westlicher Normen nur negativ als ein durch Träg- heit, Unfähigkeit oder Dekadenz bedingtes Verfehlen von Modernisierung und Integration und damit als Verfallsstadium einer hoffnungslos untergegangenen Kultur zu beschreiben, analysierte Tax sie als Verweigerung von Modernisie- rung und folgerichtig als Ausdruck eines bewussten Festhaltens an eigenen Lebensentwürfen.

Auf dieser Basis gelangte er – ganz im Gegensatz zur stereotypen Klage über das unaufhaltsame Verschwinden der ‚Anderen‘ – zu der Überzeugung, dass das rückstandslose Aufgehen der Indianer in der modernen US-Gesell- schaft, wie es etwa der Idee vom ‚melting pot‘ entsprach, am Widerstandspo- tential kultureller Überlieferungen scheiterte: „My answer is that acculturation does not occur“.<sup>1</sup>

Zu ähnlichen Erfahrungen und Neubeurteilungen gelangten in den sechzi- ger und siebziger Jahren auch zahlreiche andere Studien, die Bauern- und Landrechtsbewegungen in Südamerika und Südostasien untersuchten. Sie be- legen, dass das scheinbar innovationsresistente und subversive Verhalten, das viele kleinbäuerliche Gesellschaften internationalen Modernisierungsprojekten entgegensetzten, nicht Ausdruck ihrer passiven Rückständigkeit, sondern ihres aktiven Widerstandes gegen die Einführung kapitalistischer Privatisierungs- und Akkumulationsbestrebungen war und darin Zeichen eines spezifischen

1 Zitiert nach Friderike Seithel 2000: 198.

kulturellen Gedächtnisses, dessen Sinnstiftungs- und Weltorientierungspotentiale eng mit der Bewahrung kultureller Überlieferungen und Ethe verwoben blieben (Huizer 1979; Huizer 1980; Hettlage 1989).

Obwohl das Fox-Projekt hinsichtlich seines praktischen Nutzens für die Indianer selbst unterschiedlich bewertet wird (Seithel 2000: 202), bleiben zwei von Sol Tax herausgestellte Aspekte der *action anthropology* bis heute bedenkenswert: Allem voran ist dies die Forderung, die vom Ethnologen Untersuchten konsequent vom bloßen ‚Objekt‘ westlicher Theoriebildung zu aktiven Teilnehmern in einem Forschungsprozess zu transformieren, den sie inhaltlich und reflexiv mitgestalten können. In dieser Transformation kommt erstmals auch die grundlegende Überzeugung zum Ausdruck, dass nicht nur der Ethnologe private moralische Einstellungen gegenüber den von ihm untersuchten Gruppen mitbringt, die keinerlei wissenschaftliche Bedeutung besitzen, sondern dass die Ethnologie als Wissenschaft den von ihr untersuchten Zeitgenossen gegenüber ethisch verpflichtet ist und dieser Verpflichtung nicht nachkommen kann, solange sie entweder paternalistisch die Wertvorstellungen und Denkmodelle ihrer eigenen Kultur projiziert oder relativistisch glaubt, die eigene und die fremde Praxis strikt auseinander halten zu können.

Hier zeichnet sich also ein fachspezifisches Ethos ab, das die eigentümliche Wissenschaftlichkeit der Ethnologie selbst betrifft, indem es an die Stelle abstrakter Objektivierungen und in der konsequenten Abkehr von jeder Vergegenständlichung ‚des‘ Fremden ein selbstkritisches Verfahren fordert, das die Erkenntnis des fremden Wissens untrennbar mit der Selbstreflexion eigener Zielvorstellungen verknüpft.

Besonderes Interesse verdient aus heutiger Sicht aber auch Sol Tax' Beobachtung, dass der Versuch einer kulturellen Modernisierung und Homogenisierung nach westlichem Vorbild zwar zu unübersehbaren und oft dramatischen Veränderungen führt, nicht jedoch zur bruchloser oder gar freiwilliger Übernahme des westlichen Vorbildes. Die bis heute verbreitete Annahme, sämtliche Gesellschaften folgten bereitwillig dem westlichen Lebens- und Modernisierungsschema, steht im Gegensatz zu verzweifelte Versuchen indigener Völker, an Weltentwürfen und Ethe festzuhalten, die mit zentralen Aspekten der modernen Lebensform unvereinbar sind, z. B. weil sie sich jener schrankenlosen Instrumentalisierung der Wirklichkeit widersetzen, die das moderne abendländische Weltbild vorsieht. (Vgl. Münzel 1978; Stüben 1985; Hornbacher 2005)

Die Leugnung dieser Widerstände und die Behauptung, die „Imitation des westlichen kapitalistischen Modells“ sei von praktisch allen Gesellschaften „im Prinzip“ „angestrebt, also gewollt“ (v. Weizsäcker 2003: 811), ist nicht nur zynisch, sie verharmlost die Gewaltsamkeit im Prozess der Globalisierung in einem Maß, das sich inzwischen – angesichts des wachsenden religiös und ethnisch motivierten Gewaltpotentials – als gefährliche Vereinfachung herausstellt. Entscheidend für die Frage nach ethischen Universalien ist – gerade an-

gesichts der unerwarteten „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2001) und ihrer Fundamentalismen – die Einsicht, dass die als vormodern oder traditionell marginalisierten Überlieferungen und Ethe nicht einfach als Vorformen einer einheitlich westlichen Modernisierung verschwinden, sondern als Widerstandsmomente in der Moderne selbst präsent bleiben und sich unter Umständen gewaltsam artikulieren. Die in diesem Zusammenhang zu betrachtende Revitalisierung kultureller und religiöser Traditionen entspricht, wie sich zunehmend zeigt, keiner konservativen oder prämodernen Haltung, sie bringt vielmehr eine subversiv-revolutionäre „Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie“ zum Ausdruck (Hardt/Negri 2003: 161).

### III.

Ihre größte Bedeutung hat die Aktionsethnologie zweifellos dort entfaltet, wo die unmittelbare politische Interaktion von Ethnologen und indigenen Gruppen am nächsten lag und am meisten Wirkung entwickeln konnte: in den USA.<sup>2</sup> Doch auch unabhängig von ihrem in der *advocacy anthropology* weiter entwickelten Engagement für die Rechte und Interessen indigener Gruppen hat sich die aktionsethnologische These von der prinzipiellen Zusammengehörigkeit ethischer und wissenschaftlicher Aspekte als zukunftsweisend erwiesen.

Sie eröffnet den Weg zu einer Ethnologie, die von Grund auf selbstreflexiv und selbstkritisch ist und ihren theoretischen Ausdruck in der von Dell Hymes 1972 initiierten Debatte um den Band *Reinventing Anthropology* findet (Hymes 2002). Auch hier findet sich die Forderung, die ‚Anderen‘ am Erkenntnisprozess zu beteiligen und ihnen so zur Formulierung eigener Ziele zu verhelfen; ‚radikal‘ ist die von Dell Hymes und Bob Scholte entworfene Ethnologie aber besonders darin, dass sie das fremde Wissen als Ausgangspunkt eigener Selbstreflexion und Kulturkritik ernst nimmt. Parallel zur postkolonialen Emanzipation nicht-westlicher Intellektueller, aber auch angesichts einer schweren Identitätskrise, in die das eigene Fach angesichts der Forderung geraten war, ethnologische Forschung in den Dienst politischer und militär-

2 An dieser Stelle sei jedoch auch des Einsatzes von Bruno Manser gedacht, der sich als Schweizer Staatsbürger im malaysischen Urwald von Sarawak jahrelang und gegen den erbitterten Widerstand Malaysias für die indigenen Wildbeutergruppen der Penan einsetzte, indem er ihnen – im teilnehmenden Studium ihrer Lebens- und Denkformen – zu einem Bewusstsein ihrer Rechte auf das von ihnen spirituell ausgelegte Land und gegen dessen ausbeuterische Zerstörung durch die malaysische Regierung verhalf. Bruno Manser bescherte den Protestaktionen jener kleinen und weltpolitisch bedeutungslosen Gruppen internationale Beachtung und wurde zur politischen Gefahr: Die malaysische Polizei verfolgte und verhaftete ihn, er entfloh, führte politische Aufklärungsarbeit von der Schweiz aus durch und kehrte wieder in den Urwald zurück, wo er im Mai 2000 bei seiner letzten Reise zu den Penan unter bis heute ungeklärten Umständen spurlos verschwand. Zu Person und Aktivitäten vgl.: [http://www.bmf.ch/ge/ge\\_bruno.html](http://www.bmf.ch/ge/ge_bruno.html).

ischer Verwertung z. B. im Vietnam-Krieg oder im Kampf gegen den Kommunismus zu stellen, betonen Autoren wie Hymes, Berreman, Huizer, Nader oder Scholte, dass Ethnologie prinzipiell nicht wertfrei sein kann, da jedes wissenschaftliche Erkenntnisinteresse seinerseits in gesellschaftlichen Praktiken eingebettet ist, die Ausdruck bestimmter Weltdeutungen aber auch Interessen sind. Sie können im interkulturellen Austausch nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, vielmehr muss der Ethnologe in der Lage sein, ihre Beschränkung und Machteffekte aus der Perspektive anderer Kulturen kritisch zu reflektieren.

Jener wissenschaftliche Objektivitätsanspruch, den Lévi-Strauss nicht nur unabhängig von der persönlichen Moral des Ethnologen bestimmt, sondern auch über diese gestellt hatte, erscheint hier nicht mehr als Ziel, sondern als Selbstmissverständnis einer Ethnologie, die glaubt, von ihrem eigenen gesellschaftlichen Kontext absehen zu können. Sie wird nun nicht bloß als Abstraktion, sondern als Ausdruck eines „scientific colonialism“ (Galtung) kritisiert, der auf die Vergegenständlichung und intellektuelle Marginalisierung des fremden Wissens zielt, anstatt mit diesem in einen reflexiven Wechselbezug zu treten (Hymes 2002:49).

Die Wechselseitigkeit, von der nun die Rede ist, bezieht sich jedoch nicht mehr ausschließlich auf die praktische Kooperationen projektorientierter Aktionen; als ethisch signifikant wird nun der wissenschaftliche Erkenntnisprozess selbst erkannt, der anderen Wissenstraditionen gegen ihre wissenschaftliche ‚Kolonialisierung‘ zum intellektuellen und kulturellen Überleben im Horizont weltweiter Machtverhältnisse verhelfen soll: zu „dignity as part of a larger sphere [...]“ (Hymes 2002: 55).

Nicht erst in der politischen Aktion oder in der gemeinsamen Interaktion bei der Feldforschung, sondern auch und bereits als reflexiver Theorieansatz orientiert sich Ethnologie nun am Ethos der Gleichberechtigung, indem sie jenen Wissenstraditionen zur Geltung verhilft, die vom abendländischen Wissenskanon ausgeschlossen werden. Pendant dieser reflexiven Wendung im Selbstverständnis der Ethnologie ist ein Wandel im Verständnis des kulturell Fremden. Hymes stellt die fremde Kultur nicht mehr essentialistisch oder puristisch als quasi zeitlose und in sich abgeschlossene Entität vor, die angesichts westlicher Einflüsse zwangsläufig zum Verschwinden verdammt ist, er betrachtet sie vielmehr – mit Bezug auf Herder, Humboldt und den deutschen Begriff der „Bildung“ – als geschichtlichen und damit prinzipiell offenen Prozess reflexiver Selbstkonstitution am Leitfaden unterschiedlicher Überlieferungen (Hymes 2002: 33).<sup>3</sup>

---

3 Diese nicht-essentialistische Sichtweise, die sich heute im Hinblick auf den Kulturbegriff weitgehend durchgesetzt hat, wird also zu Unrecht als Ergebnis post-moderner Überlegungen betrachtet. (Vgl.: Geertz 2000)

Der damit verbundene Neuansatz im Verhältnis von Ethnologie und Ethik lässt sich also dadurch bestimmen, dass das ethische Prinzip kooperativen Handelns, wie es in aktionsethnologischen Ansätzen entwickelt wurde, nun auf die intellektuelle Wechselbeziehung des Ethnologen und der von ihm untersuchten Gruppe ausgeweitet wird. Dabei rückt die Notwendigkeit einer kritischen Selbstreflexion des eigenen wissenschaftlichen Neutralitätsideals und seiner Kategorien v. a. im Hinblick auf die gesellschaftliche Verankerung und potentielle politische Instrumentalisierung von Ethnologie in den Mittelpunkt (Nash 1976; Rynkiewicz 1976).

Namentlich bei Laura Nader (1976) und Bob Scholte klingt dabei ein Thema an, das später im Zusammenhang postmoderner Ethnologie und ihres *literary turn*, des Rückzugs vom Fremden auf dessen rhetorisch bzw. politisch konstruierte Repräsentation im ethnographischen Text, vollends in den Vordergrund rücken wird: die These, dass die ethische Verantwortung der Ethnologie als einer Wissenschaft sich in der kritischen Analyse ihrer eigenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, Begriffe und Machtverhältnisse äußern muss: „My working hypothesis is elementary [...] Intellectual paradigms including anthropological traditions are culturally mediated, that is, they are contextually situated and relative.“ (Scholte 2002:431).

Emanzipatorisch und partizipatorisch ist Ethnologie deshalb nur dann, wenn sie das Ideal einer objektiven Wissensproduktion aufgibt, um sich als selbstreflexives und kritisches Verfahren in unmittelbarer Nachbarschaft zur Philosophie neu zu konstituieren. Die ethnographische Situation wird folgerichtig zur „epistemologischen Situation“ (Scholte 2002: 438). Jener Ethnologie, die hingegen weiterhin beansprucht, objektive Fakten zu produzieren, hält Scholte entgegen:

„What is anthropologically (and philosophically) lamentable is [...] that it basically refuses to critically examine its own sociocultural circumstances and historicophilosophical limitations as a paradigm. As long as it fails to do so, I don't believe it can be really emancipatory and normative. Its concept of emancipation will remain an ethnocentric, self-generating, and self-fulfilling prophecy; its norms will merely reflect the utilitarian, technological, and rationalist values of its own Western environment. If it is so confined, can it ever hope to realize anthropology's comparative aims: to detail and to encompass the rich diversity of human circumstance?“ (Scholte 2002: 437)

Zweifellos ist das hier entworfene selbstreflexive Verständnis von Ethnologie höchst anspruchsvoll, und es mag nicht zuletzt daran liegen, dass die Realisierung von Scholtes Programm sich bis heute nicht von selbst versteht, zumal die aktuelle Forderung, Ethnologie möge ihre praktische Relevanz unter Beweis stellen, im Kontext der ökonomischen Krise und der damit verbundenen Liberalisierung und Privatisierung von Bildung zunehmend mit der Produktion eines marktgängigen und effizient verwertbaren Wissens gleichgesetzt wird. Nicht die Fähigkeit zur kritischen und emanzipatorischen Reflexion der Gegenwart bestimmt heute den Begriff praktischer Bildung, sondern eher umgekehrt: die Fähigkeit zur möglichst effizienten Anpassung.

Diese heute alle Geistes- und Kulturwissenschaften prägende Tendenz bahnt sich in der Ethnologie im Anschluss an die politisch aktive und gesellschaftskritische Phase der siebziger Jahre an. Hier werden gegenläufige Tendenzen im Verhältnis von Ethik und Ethnologie erkennbar: Während Johannes Fabian (1983) – in der Tradition von *Reinventing Anthropology* – mit allem Nachdruck die intellektuelle Anerkennung und Gleichberechtigung fremder Wissenstraditionen, ihre „coevalness“ einfordert, knüpft die zeitgleich einsetzende postmoderne Debatte im Rahmen ihres radikalen Erkenntnis-skeptizismus zwar noch direkt an die ethisch motivierte Kritik gesellschaftlicher Machtverhältnisse an, löst sich jedoch zunehmend vom Anspruch des interkulturellen Verstehens und in eins damit von der kritischen Selbstreflexion eigener Weltentwürfe aus der Perspektive anderer Wissenstraditionen. Wo ethnographische Beschreibung insgesamt zur kulturellen Konstruktion oder zur bloßen „Repräsentation“ eigener Vorurteile wird und die fremde Kultur zur poetischen oder besser: rhetorischen Fiktion des Ethnologen, verliert Ethnographie ihren „epistemologischen“ Charakter und wird zu einem rein fiktionalen literarischen Genre.

Symptomatisch dafür ist der eingangs erwähnte Paul Rabinow, der erkenntnistheoretische Reflexionen bezüglich des eigenen und fremden Wissens für unnötig erklärt, da für ihn von vornherein feststeht, dass das westliche Konzept vom Fremden ebenso wie dessen Repräsentation insgesamt nur rhetorisches Konstrukt eigener sozialer Verhältnisse ist – und damit bloßer Ausdruck von Macht (Rabinow 1986). In dieser nachgerade zum postmodernen Dogma verfestigten Ersetzung von Erkenntnis und Vernunft durch Macht und Rhetorik droht jedoch der eigene kritische Anspruch der postmodernen Repräsentationsdebatte selbst unterzugehen, denn wenn Vernunft nichts als Macht und Erkenntnis insgesamt nur rhetorische Manipulation ist, fehlt jeder Ansatzpunkt für eine Unterscheidung zwischen Ideologie und Vernunft und damit die Möglichkeit zur Kritik selbst (Hornbacher 2005: 119ff.). Als Folge dieses begrifflichen Reduktionismus fallen Ethnologie und Ethik, wissenschaftlicher und praktischer Anspruch, hier erneut auseinander: Die fremde Kultur oder Lebensform verliert als rhetorisches Konstrukt ihre Bedeutung als intellektuelles Korrektiv eurozentrischer Projektionen, sie scheint nurmehr eine literarische Repräsentation oder Spiegelung von *social facts* aus der Gesellschaft des Autors.

Wie schon bei Lévi-Strauss, so verflüchtigt sich also auch unter postmodernen Vorgaben die kulturelle Differenz zur *quantité négligeable* und dies umso mehr, als inzwischen globale Modernisierungsprozesse die romantische Illusion ‚unberührter‘ exotischer Gesellschaften ohnehin zunichte gemacht haben.

Da aber andererseits die Existenz von Menschen an anderen Orten der Welt schwer zu leugnen ist und die Notwendigkeit zu interkultureller Kooperation unabweisbar wird, erhebt sich parallel zum theoretischen Konstruktivismus und losgelöst von der radikalen postmodernen Vernunftkritik eine abs-

trakte ethische Forderung nach globaler Gleichberechtigung und Humanität, die ihrerseits nach der relativistischen Destruktion aller Vernunftansprüche nicht mehr rational begründet werden kann. Diese ethische Forderung orientiert sich an der Tradition der eigenen Kultur und Geschichte, ohne dies eigens auszuweisen, sie bietet sich aber dessen ungeachtet als Ersatz für das eskamotierte ‚Andere‘ ethnologischer Erkenntnis an: An die Stelle der destruierten Erkenntnis- und Objektivitätsansprüche von Ethnologie soll nach Rabinow „das Ethische“ als neue interkulturelle Verbindlichkeit treten. Diese Wendung von der Theorie in eine, scheinbar unmittelbare, kosmopolitische Praxis entbehrt nicht der Ironie, weil sie das als eurozentrisch abgelehnte Modell einer universalen menschlichen Vernunft ausgerechnet durch deren praktisches Pendant, ein weltbürgerliches „Ethos“, zu kompensieren versucht, dem nun seinerseits universelle Geltung zugesprochen wird.

Das universelle Ethos des Weltbürgers soll also offenbar die zynischen Konsequenzen von Rabinows radikalem theoretischem Relativismus kompensieren: Wo nämlich eine universelle Vernunft und damit die Möglichkeit zur rationalen Verständigung über subjektive und erst recht kulturelle Grenzen hinweg entfällt, bleibt, wie schon Nietzsche gezeigt hatte, als Regulativ menschlicher Praxis nur noch die Annahme eines nicht weiter ableitbaren „Willens zur Macht“.

Vor dieser nihilistischen Lösung zurückschreckend konstruiert Rabinow, ganz im Trend aktueller Weltpolitik, ein kosmopolitisches Ethos aller Weltbürger, das jenseits von theoretischen Weltauslegungsdifferenzen existieren und die Harmonie einer multikulturellen Welt garantieren soll. Dieses tolerante weltbürgerliche Ethos ähnelt indessen nicht nur in irritierender Weise eben jenem modernen Freiheitskonzept, das der von Rabinow so scharf kritisierte Kant in seiner dritten Kritik als praktischen Ausdruck universeller Vernunft vorstellte, es entspricht auch dem aktuellen Entwurf eines „Weltethos“, dem heute transnationale politische Institutionen wie die UNO zu globaler Durchsetzung zu verhelfen suchen.

Selbst wenn man jedoch für den Augenblick von den ungelösten Widersprüchen absieht, die bei der politischen Realisierung eines solchen Ethos entstehen, bleibt bezüglich Rabinow jene theoretische Inkonsistenz bestehen, die durch den Sprung von der Theorie in eine vorgeblich unmittelbar vorhandene weltbürgerliche Praxis entsteht und die sogleich die Frage nach dem Status jenes kosmopolitischen Ethos aufwirft: Was bedeutet die emphatische Betonung jenes eurozentrischen Ideals, das der Ethnologe selbst teilt und zum Leitfaden künftiger Ethnologie erhebt, ohne auch nur von ferne die geschichtlichen, politischen oder gesellschaftlichen Hintergründe dieser universalistischen Ethik, geschweige denn ihre Verflechtung mit den globalen Herrschaftsansprüchen der „europäisch-amerikanischen Hegemonie“ (Hardt/Negri 2003) auch nur zu erwähnen? In diesem Versuch, ethnologisches Verstehen *grasso modo* durch ein – vom Ethnologen definiertes – universelles Ethos zu ersetzen, wird, beim besten Willen zu globaler Freiheit und Humanität und trotz der theoretischen

Forderung, auch die eigene Gesellschaft zu ethnologisieren, der emanzipatorische und selbstkritische Anspruch reflexiver Ethnologie preisgegeben.

Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Rabinow in jüngeren Publikationen einräumt, das Prinzip des kosmopolitischen Ethos, die Menschenrechte, sei ein eurozentrisches Konstrukt. Auch dann entscheiden nämlich aus seiner Sicht über ethische Geltungsfragen faktische Mehrheitsverhältnisse: Wahrheit und Legitimität sind hier, wie bei Rabinows Gewährsmann Richard Rorty, nur noch Ausdruck herrschender Meinungen und damit Epiphänomene von Macht, denen der postmoderne Erkenntnisverzicht nichts mehr entgegenzusetzen hat. Folgerichtig bemüht sich Rabinow weder um eine rationale Begründung noch um die Widerlegung dieser ethischen Universalien, sondern betrachtet sie – wiederum scheinbar wertfrei – nur noch unter strategisch-instrumentellem Gesichtspunkt, indem er etwa versichert, „dass gegenwärtig kein anderer säkularer Gegendiskurs existiert, dem auch nur annähernd die Legitimität, Macht und Möglichkeit erfolgreicher Ausweitung zukäme, wie dies für den Diskurs der Menschenrechte der Fall ist“ (Rabinow 2004: 48).

In dieser Einschätzung begegnet Ethik nun auch in der Ethnologie nur noch als rhetorisches oder politisches, da ‚Erfolg‘ versprechendes Instrument eines globalen ‚Diskurses‘ um Geltungsansprüche, dessen Inhalte sich jeder kritischen Reflexion entziehen.

Vom Ethos selbstreflexiver Anerkennung des Fremden, deren Maß in der Fähigkeit zu interkultureller „coevalness“ und in der Kritikbereitschaft bezüglich eigener Universalien besteht, ist Ethik hier zum politischen Kalkül herrschender Mehrheitsverhältnisse geworden.

Diese denkwürdige Transformation des ethnologischen Ethik-Diskurses vollzieht sich in Folge der radikalen postmodernen Erkenntniskritik und der sie begleitenden ethnologischen Identitätskrise, in ihr spiegelt sich jedoch auch jene eingangs beschriebene Überzeugung, wonach im Verlauf der Globalisierung alle substanziellen Unterschiede zwischen verschiedenen Denk- und Lebensweisen verschwinden, sodass sich die Frage nach unterschiedlichen Lebensentwürfen, Weltdeutungen und deren womöglich unvereinbaren Ethe im Grunde erübrigt. Ein friedliches Miteinander, so die konsequente Schlussfolgerung, ist nur vorstellbar, wenn sich ethische Werte nach Maßgabe der modernen westlichen Vorstellung vom Menschen und seiner Gesellschaft weltweit durchsetzen lassen (Rorty 1988).

#### IV.

Wichtig scheint hier die Beobachtung, dass die skizzierte politische Instrumentalisierung von Ethik nicht auf einzelne postmoderne Autoren zu begrenzen ist, sondern sich im weltweiten Diskurs um globale ethische Standards vollzieht, der, wie Rabinow zu Recht bemerkt, seinerseits als strategisches Mittel im Kampf widerstreitender politischer Interessen eingesetzt wird. Dieselbe Instrumentalisierung von Ethik, die durchaus als „politische Suspension des

Ethischen“ im Zuge der Globalisierung gedeutet werden kann (Žižek 2005), betrifft aber auch jenen Ethik-Code, den die American Association of Anthropologists 1971 formuliert und veröffentlicht hatte, um die Verantwortung des Ethnologen gegenüber den von ihm Untersuchten zum Ausdruck zu bringen und grundsätzlich zu sichern. Der Ausgangspunkt für den Entwurf dieses fachspezifischen Codes war die – auch heute wieder aktuelle – Diskussion um die Initiierung und staatliche Finanzierung von ethnologischen Studien für militärische und strategische Zwecke, wie etwa das umstrittene Camelot-Projekt, das seinerzeit der Gefahr durch den Kommunismus begegnen sollte (Mills 2003: 41f.).

Doch obwohl dieser ethnologische Ethik-Code der politischen Instrumentalisierung von ethnologischem Wissen explizit vorbeugen sollte, ist er seinerseits gegen diese nicht gefeit. Verschiedene Ethnologen kritisieren den Ethik-Code inzwischen als verfehltes Mittel einer moralischen Kontrolle von Wissenschaft, das in komplexen Einzelfällen interkultureller Begegnung versagt, gleichzeitig aber als hochschulpolitisches Steuerungsinstrument funktionalisierbar ist, da in den USA und Kanada von der Erfüllung – oder Nichterfüllung – seiner formalen Vorgaben die Forschungserlaubnis und der Zugang zu Forschungsmitteln abhängt: Eigens eingerichtete Ethik-Komitees entscheiden hier über die Förderungswürdigkeit eines Forschungsprojekts anhand hochgradig formalisierter und dekontextualisierter Fragebögen (Mills 2003: 49; Silverman 2003: 115ff.).

Der emanzipatorische Sinn einer kooperativ im Austausch mit fremden Wissenstraditionen vollzogenen ethnologischen Selbstreflexion, die nur von Fall zu Fall und im Kontext individueller Situationen stattfinden kann, reduziert sich auch hier durch die abstrakte Definition universeller ethischer Standards auf die starre Verteidigung einer Norm, deren Inhalte vorgegeben sind und sich abermals jeder Reflexion der mit ihnen verwobenen Machtverhältnisse entziehen.

So wird Ethik durch ihre Universalisierung schließlich auch in der Ethnologie Ausdruck politischer Korrektheit und gerät gar in Gefahr, selbst Mittel einer Machtausübung zu werden, die, wie Peter Pels beklagt (s. den Beitrag in diesem Band), vor allem im Hinblick auf ihren Nutzen für das Renommee oder die Karriere des Ethnologen relevant ist, anstatt der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der fremden Lebens- und Wissensform zu dienen.

Wir können also festhalten, dass die Instrumentalisierung von Ethik innerhalb der Ethnologie kein fachinternes Binnenproblem darstellt, sondern ihr Pendant in der weltpolitischen Instrumentalisierung universeller ethischer Normen und Standards hat. Der postmoderne Versuch, ein universell akzeptiertes Ethos aller „Weltbürger“ an die Stelle interkultureller Erkenntnis zu rücken, gerät jedoch in dieselben Widersprüche wie die Definition eines formalen Ethik-Codes für Ethnologen, aber auch wie vormals der wissenschaftliche Objektivitäts- und Neutralitätsanspruch der Ethnologie: Wie das Ideal einer scheinbar wertfreien Wissenschaft, so wird nun Ethik ihrerseits als universell gültig und

allgemein definierbare Norm dekontextualisiert und infolgedessen vielfältig instrumentalisierbar. In jedem Fall jedoch verspielt dieses Konzept von Ethik erneut jene kritische und emanzipatorische Selbstreflexivität gegenüber der je eigenen Gegenwart, die Nader, ähnlich wie Hymes und Scholte, als Ethos und Wesenskern aller verantwortlichen Ethnologie ausgemacht hat.

So stehen sich also zuletzt universell definierbare ethische Normen und ein je situationsspezifisches Ethos individueller Reflexivität gegenüber, und dies keineswegs als Gegensatz von globaler Moderne und traditionalem Brauch, sondern bereits im Gegensatz von universalistischem Ethik-Code und emanzipatorischem Ethos der Selbstreflexion, d. h. in den unterschiedlichen Auslegungen dessen, was Ethik in der Wissenschaft vom Fremden bedeutet.

Gerade angesichts der problematischen Festlegung ethischer Universalien für eine globale Weltgesellschaft und mehr noch auf Grund der höchst widersprüchlichen politischen Instrumentalisierbarkeit solch universeller Ideale teilt der vorliegende Band seinerseits in ethnologischer und philosophischer Hinsicht jenes Ethos einer stets individuell und situationsbezogen zu leistenden kritischen Auseinandersetzung mit eigener und fremder Tradition im Kontext wandelbarer Machtkonstellationen. Anstatt die Notwendigkeit ethischer Universalien bereits als Tatsache vorauszusetzen, soll deren Tragfähigkeit, aber auch Grenze anhand konkreter Beispiele geklärt werden. Parallel dazu ist aber auch jener kreative Beitrag zu beschreiben, den die bis heute tradierten lokalen Lebensformen und die ihnen entsprechenden Ethe und Weltdeutungen im Kontext globaler Vernetzungen leisten.

Welche Reichweite und Bedeutung ethische Universalien faktisch besitzen und inwiefern sie die in sie gesetzten Hoffnungen auf die friedliche Lösung interkultureller und interreligiöser Konflikte erfüllen können, wird erst auf der Basis solcher Einzelanalysen zu beurteilen sein.

Bei diesem Perspektivwechsel auf das Verhältnis von Ethik und globaler Vernetzung könnte sich herausstellen, dass das Zusammentreffen unterschiedlicher Ethe und Weltentwürfe nicht zwangsläufig zu Konflikten führt, sondern umgekehrt die Chance zu wechselseitiger, kreativer Ergänzung bietet, weil verschiedene Interpretationsansätze und Handlungsoptionen in einer je konkreten Situation neue Wege eröffnen. Eben dadurch können selbstverständlich gewordene perspektivische Verengungen und Automatismen, die sich in ausweglos scheinenden Konflikten manifestieren, reflektiert und entschärft werden.

Andererseits scheint es – aus der Perspektive situativ tradierter und daher flexibel angepasster Ethe – eine Eigenschaft und Konsequenz universalistischer Ethik-Codes zu sein, im Bemühen um eine widerspruchsfreie und allgemein gültige Definitionen des richtigen Verhaltens Orthodoxien und doktrinale Formen auszubilden, die im konkreten Einzelfall eine Eskalation von Konflikten eher begünstigen oder sogar hervorbringen, falls sie nicht – durch ihre

schiere Formalität – bedeutungslos erscheinen und damit ihren eigentlichen Sinn, die Regulierung menschlicher Praxis, verfehlen.

Die Gefahr einer starren und latent gewaltbereiten ethischen Orthodoxie ist umso bedenkenswerter, als sie sich keineswegs auf religiöse Fundamentalismen beschränken lässt, sondern ebenso im – scheinbar diametral entgegengesetzten – guten Willen zur Durchsetzung universeller säkularer Menschenrechte begegnet, zumal wo dieser seinerseits in entlarvender Weise „Kreuzfahrer für die Menschenrechte“ sucht (Toynbee 2001: 257).

Rhetorische Entgleisungen dieser Art sind, wie sich heute zeigt, blutiger Ernst einer Weltpolitik, die bei allem proklamierten Weltbürgertum keinerlei Bereitschaft zeigt, ihre axiomatischen Festlegungen von Humanität oder menschlichem Dasein im Verhältnis zu anderen Welt- und Lebensentwürfen zu reflektieren, geschweige denn in Frage zu stellen.

Angesichts dieser aktuellen Bedrohung durch einen moralischen Fundamentalismus – religiöser oder säkularer Provenienz – sowie durch die entsprechende Instrumentalisierung von Ethik verspricht weniger das Beharren auf universelle Normen eine Lösung interkultureller Konflikte als vielmehr die ethnologische Achtsamkeit für die reflexive Dynamik und die Machtverhältnisse im jeweiligen Zusammentreffen von lokalen Welt- und Lebenshaltungen und scheinbar unumstößlichen Werten des westlichen Weltentwurfs und seines Humanismus.

## V.

Das hier skizzierte komplexe Feld von *Ethik* – *Ethos* – *Ethnos* soll in diesem Band aus verschiedenen Richtungen erkundet werden. Gemeinsamer Bezugspunkt ist jeweils die Frage, was Ethik und Verantwortung für eine Ethnologie bedeuten, die es sich – auch angesichts globaler Probleme – zur Aufgabe macht, abendländische Vorstellungen von Humanität und Moral nicht einfach als universelle Tatsache vorauszusetzen, sondern ihre Bedeutung selbstkritisch im Bezug zur westlich geprägten Lebenspraxis und zugleich im Verhältnis zu fremden Ethe und Lebensformen zu reflektieren. Die thematische Differenz von Ethik, Ethos und Ethnos, die sich in der Differenz der Disziplinen Ethnologie und Ethik wiederholt, bezeichnet dabei die Pole jenes globalen Spannungsgefüges, in dem normative ethische Universalien und marginalisierte lokale Ethe faktisch aufeinander treffen und in dem sich die jeweils lebensweltlichen und intellektuellen Spielräume menschlichen Daseins formieren. Ziel und Möglichkeit der Ethnologie ist es, die dabei entstehenden vielfältigen Möglichkeiten und Freiräume bei der Auslegung und Bewältigung menschlicher Praxis zu beschreiben, um sowohl die Vorgaben der eigenen Wissenstradition kritisch zu reflektieren, als auch Chancen der wechselseitigen Ergänzung durch verschiedene Ethik-Traditionen aufzudecken. Jenseits von beziehungslosem Relativismus und abstraktem Universalismus könnten unterschiedliche Weltentwürfe und Ethe dann als komplementäre Perspektiven auf eine flexible, da geschichtlich wandelbare Wirklichkeit erscheinen. An diesem

komplementären Perspektivismus, eher denn am postmodernen Pluralismus, orientiert sich auch der Band im Ganzen, indem er universelle Ethik-Modelle und lokales Ethos nicht schlechthin entgegensetzt, sondern als unterschiedliche Hinsichten auf eine komplexe Situation aufeinander bezieht.

Die erste Sektion, *Ethik und Ethnologie: Zwischen Instrumentalisierung und Selbstkritik*, befasst sich mit den Aporien, aber auch Chancen ethischer Universalisierung in der Ethnologie. Ausgangspunkt ist Peter Pels' Beitrag „*Wo's keine zehn Gebote gibt*“, der anhand einer viel diskutierten medienwirksamen Auseinandersetzung zwischen dem Yanomami-Forscher Napoleon Chagnon auf der einen und dem Journalisten Patrick Tierney auf der anderen Seite das Problem der politischen Instrumentalisierung von Ethik-Codes in der Ethnologie diskutiert und mit der Kommodifizierung ethnologischen Wissens in Verbindung bringt. Gegen einen instrumentalisierbaren, da legalistischen Ethik-Code erinnert Pels an die ethnologische Feldforschung als Chance zum kooperativen Aushandeln gemeinsamer moralischer Grundsätze. Volker Harms' Beitrag *Produktion ethnographischer Filme im Stil von Paparazzi?* hingegen erörtert ethische Probleme der visuellen Anthropologie am Beispiel historischer Photographien und moderner Dokumentarfilme, um dabei an die konstruktiven Möglichkeiten eines fachspezifischen Ethik-Codes zu erinnern. Der Text von Wolfgang Habermeyer, *Ethik, Hermeneutik und Rationalität in der Ethnologie*, nähert sich dem Verhältnis von Ethik und Ethnologie aus philosophischer Perspektive, indem er die Frage nach ethischer Verantwortung in der Ethnologie und nach interkultureller Verständigung überhaupt auf der Basis von Jürgen Habermas' Diskursethik erörtert. Sabine Schielmanns Beitrag *Ethische Fragen in der Arbeit für und mit indigenen Völkern* beschließt die Sektion zur Ethik in der Ethnologie mit einer sehr persönlichen Schilderung ethischer Konflikte, die sich im Verlauf ihrer Tätigkeit als Aktionsethnologin ergeben haben.

Die zweite Sektion, *Ethik, Erkenntnis, Emanzipation*, beleuchtet schwerpunktmäßig den Zusammenhang von anthropologischer Erkenntnis, ethisch motivierter Kooperation und emanzipatorischer Bildung, um dabei wiederum verschiedene Perspektiven zu eröffnen: Zunächst diskutiert Werner Petermann in seinem Beitrag *Was es auf sich hat: Bedingungen der Welt und des Menschen* die Probleme ethischer Universalisierung in kritischem Bezug sowohl auf das Konzept der Menschenrechte und die universalistische Ethik von Thomas Rentsch als auch auf das moderne westliche Konzept ‚des‘ Menschen überhaupt, das Petermann seinerseits als theologisch-philosophische Projektion analysiert. Holger Schmid setzt sich in seinem philosophischen Beitrag *Ethik des Fremden und Begriffe der Anthropologie* mit dem Zusammenhang von ethnologischer Theoriebildung und struktureller Vergegenständlichung bzw. Historisierung des ‚Fremden‘ auseinander, um die wissenschaftliche Aneignung des „vorwissenschaftlichen Geistes“ als das eigentlich ethische Dilemma der Ethnologie zu fokussieren. Harald Prins' Beitrag *Pragmatic idealism in challenging structural power* erörtert den Zusammenhang zwischen

ethnologischer Erkenntnis und Ethik aus der diametral entgegengesetzten Perspektive seiner langjährigen Arbeit in der *advocacy anthropology*, indem er die Wechselbeziehungen zwischen der theoretischen Erforschung und geschichtlichen Rekonstruktion einer Indianergruppe, der daraus erwachsenden kulturellen Identitätsstiftung für diese selbst und der aktionsethnologischen Unterstützung ihrer darauf gegründeten Landansprüche durch den Ethnologen beschreibt.

Ebenfalls in aktionsethnologischer und selbstreflexiver Tradition bewegen sich die Texte von Andreas de Bruin und Friderike Seithel, die diesen emanzipatorischen Ansatz allerdings nicht auf fremde Kulturen, sondern gesellschaftskritisch auf verschiedene Unterrichtsformen des deutschen Bildungssystems übertragen. Andreas de Bruin legt in seinem Text *Aktionsethnologie an der Schule?* dar, wie aktionsethnologisches *studying up* im Musikunterricht die Kommunikation mit problematischen Jugendlichen unterstützen und zugleich Ausgangspunkt für deren Kritikfähigkeit gegenüber den Konsumangeboten der Musikindustrie werden kann. Friderike Seithels Beitrag *Total global? Ethnologie, Bildungsarbeit und ethische Kontexte im Globalisierungszeitalter* hingegen stellt umgekehrt jene Widersprüche und Aporien heraus, die sich beim Versuch zum emanzipatorischen globalen Unterricht durch die zunehmende Privatisierung des Bildungsangebotes und die dadurch erzwungene Anpassung des globalen Lernens an die Konsumbedürfnisse von Lehrern und Schülern ergeben.

Die dritte Sektion, *Das fremde Ethos*, nimmt abermals einen Perspektivwechsel vor, indem es sich vom selbstkritischen Verhältnis zwischen Ethnologie und Ethik ab- und der Beschreibung von nicht-westlichen Ethos sowie ihren Kommunikationsformen und -praktiken in der Gegenwart zuwendet. Heinrich Scholler zeigt in seinem Beitrag *Die Ethik des Sprichwortes und die Richtigkeit des Normativen* auf, wie traditionelle Vorstellungen von Moral in der mündlichen Überlieferung der äthiopischen Amhara bis in die Auslegungspraxis des modernen formalisierten Rechts hinein wirksam bleiben, dessen soziale Legitimität sich nach wie vor auf den in Mythen und Sprichworten verankerten Sinnhorizont gründet. Mit den Ethos bildenden Formen mythisch-narrativer Tradition befasst sich der Beitrag *Kontextualität und Sensibilität* von Alexander Kellner, der am Beispiel der südäthiopischen Burji und ihrer mündlichen Überlieferung lokale Entwürfe von Wahrheit und Lüge analysiert und diese zugleich von westlichen Begriffen abgrenzt.

Die vierte Sektion, *Ethik oder Ethos?*, skizziert schließlich anhand einzelner Beispiele das jeweils einzigartige Zusammentreffen von universalistischer Ethik und lokalem, flexibel auslegbarem Ethos im Kontext der Globalisierung: Frank Heidemann erläutert in seinem Beitrag *Konsens nur in der Vielstimmigkeit* die Eskalation und spätere pragmatische Bewältigung eines Konflikts, der in der südindischen Nilgiri-Region durch postkoloniale Umsiedlungsmaßnahmen entstand, in deren Folge unterschiedliche ethnische Gruppen mit ver-

schiedenen Hierarchie- und Wertvorstellungen sowie – nicht zuletzt – eine egalitär und demokratisch gesinnte NGO aufeinander- bzw. zusammenstießen. Bertram Turner beschreibt in seinem Beitrag *Lokales Ethos – doktrinaler Islam in Südwest-Marokko*, wie die forcierte Durchsetzung universalistisch-orthodoxer islamischer Moral- und Rechtsvorstellungen in einer traditionell islamischen Gesellschaft zum Ausbruch von Konflikten führt, die schließlich am Leitfaden des traditionellen und situationsspezifisch interpretierten Ethos eine ebenso kreative wie überraschende Lösung finden. Auch Wolbert Smidt beschreibt in seinem Beitrag *Friedensräume in Tigray unter Druck von kriegerischer Gewalt und Reform* die Kreativität und Tragfähigkeit des lokalen Ethos und seiner Institutionen in der äthiopisch-eritreischen Grenzregion, aber auch er zeigt dessen Bedrohung auf, die in diesem Fall nicht durch eine religiöse Doktrin, sondern durch die politische Durchsetzung des genuin westlichen Modells von Ökonomie sowie des internationalen Völkerrechts entsteht. Annette Hornbachers Beitrag *Abschied vom Weltethos?* beschreibt ausgehend von den islamistischen Bombenanschlägen auf New York und Kuta und ihrer Interpretation auf Bali, wie die lokale ethische Bewertung und praktische Bewältigung dieses globalen Konflikts konträrer universalistischer Moralvorstellungen nicht in der Hinwendung zu einem universellen „Weltethos“ erfolgt, sondern durch die selbstreflexive Besinnung auf eigene kosmologische und ethische Überlieferungen.

Alle Beiträger und Mitarbeiter dieses Bandes einte der Wunsch, Hermann Amborn für seinen inspirierenden und engagierten Beitrag zur Ethnologie zu ehren und seine Anregungen im Blick auf die Gegenwart weiterzutragen. Ihnen allen sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt! In besonderer Weise gilt dieser Dank jedoch Werner Petermann und Alexander Kellner, die das Buchprojekt – auch in schwierigen Situationen – mit Rat, Tat und Witz gefördert haben: Werner Petermann hat den Band nicht nur durch seinen Beitrag, sondern auch durch die Übersetzung von Peter Pels' Artikel sowie die Bearbeitung der Literaturverzeichnisse unterstützt; Alexander Kellner kommt zusätzlich zu seinem Beitrag das große Verdienst zu, die abschließende Korrekturlektüre und darüber hinaus die gestalterische Supervision übernommen zu haben.

# Literatur

- Amborn, Hermann (1993): *Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung*. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*. Berlin, 129-150.
- Amborn, Hermann (Hg.) (1993a): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin.
- Breuer, Stefan (1992): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hannover.
- Bujo, Bénédet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. Freiburg.
- Caplan, Pat (Hg.) (2003): *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. London.
- Castells, Manuel (2000): *End of Millenium*. Oxford.
- Dettmar, Erika (1999): *Religiöse Grundlagen moderner Wirtschaftskulturen*. In: K.-J. Kuschel/ A. Pinzani/ M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 277-293.
- Fabian, Johannes (1983): *Time And The Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York.
- Foucault, Michel (1980): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main.
- Gentz, Manfred (1999): *Ethische Verpflichtungen für globale Unternehmen*. In: K.-J. Kuschel/A. Pinzani/M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 344-355.
- Geertz, Clifford (2000): *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton.
- Heins, Volker (2002): *Globalisierung und soziales Leid. Bedingungen und Grenzen humanitärer Politik*. In: Axel Honneth (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt am Main.
- Hettlage, Robert (1989): *Über Persistenzkerne bäuerlicher Kultur im Industriesystem*. In: Christian Giordano/Robert Hettlage (Hg.): *Bauerngesellschaften im Industriezeitalter. Zur Rekonstruktion ländlicher Lebensformen*. Berlin.
- Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs*. In: Hermann Amborn (Hg.): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin, 39-50.
- Hornbacher, Annette (2005): *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin.
- Huizer, Gerrit (1979): *Reasearch-Through-Action: Some Practical Experiences with Peasant Organisation*. In: Gerrit Huizer/Bruce Mannheim

- (Hg.): *The Politics of Anthropology. From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*. The Hague, 395-420.
- Huizer, Gerrit (1980): *Peasant Movements and their Counterforces in South East Asia*. New Delhi.
- Hymes, Dell (2002): *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor.
- Lévi-Strauss, Claude (1982): *Traurige Tropen*. Frankfurt am Main.
- Küng, Hans (1999): *Menschenverantwortung für die Menschenrechte: Eine Herausforderung für die Vereinten Nationen*. In: K.-J. Kuschel/A. Pinzani/M. Zillinger (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, 27-37.
- Magnis-Suseno, Franz (1981): *Javanische Weisheit und Ethik: Studien zu einer östlichen Moral*. München/ Wien.
- Malinowski, Bronislaw (1984): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main.
- Malinowski, Bronislaw (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill.
- Malinowski, Bronislaw (1984): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main.
- Manser, Bruno: [http://www.bmf.ch/ge/ge\\_bruno.html](http://www.bmf.ch/ge/ge_bruno.html). (Letzter Zugriff, 1.3. 2006)
- Morgan, Lewis Henry (1976): *Die Urgesellschaft: Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation* (Nachdruck der Ausgabe von 1908). Achenbach.
- Mills, David (2003): *„Like a horse in blinkers“?: a political history of anthropology's research ethics*. In: Caplan 2003, 37-54.
- Nader, Laura (1976): *Professional Standards and What We Study*. In: Michael Rynkiewich/James P. Spradley (Hg.): *Ethics And Anthropology. Dilemmas in Fieldwork*. New York, 167-182.
- Nader, Laura (2002): *Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up*. In: Dell Hymes (Hg.): *Reinventing Anthropology*. Ann Arbor, 284-311.
- Narokobi, Hon Bernard M. (1991): *Human Rights & Wrongs – Die melanesische Erfahrung. Der Fall Papua Neuguinea*. In: Johannes Hoffmann (Hg.): *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Frankfurt am Main, 35-44.
- Petermann, Werner (2004): *Die Geschichte der Ethnologie*. Wuppertal.
- Rabinow, Paul (1986): *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In: James Clifford/George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 234-261.
- Rabinow, Paul (2004): *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*. Frankfurt am Main.

- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München.
- Rorty, Richard (1988): *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*. In: Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*. Stuttgart, 82-125.
- Scholte, Bob (2002): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Hymes 2003, 430-457.
- Seithel, Friderike (2000): *Von Der Kolonialethnologie Zur Advocacy Anthropology. Zur Entwicklung einer kooperativen Forschung und Praxis von EthnologInnen und indigenen Völkern*. Münster/Hamburg/London.
- Silverman, Marilyn (2003): *Everyday ethics: a personal journey in rural Ireland, 1980 – 2001*. In: Caplan 2003, 115-132.
- Sivaraksa, Sulak (1994): *Buddhismus und Menschenrechte – Grundsätzliches und Aktualisierung*. In: Johannes Hoffmann (Hg.): *Universale Menschenrechte Im Widerspruch der Kulturen*. Bd.2. Frankfurt am Main, 109-147.
- Tax, Sol (1975): *Action Anthropology*. In: *Current Anthropology*, Vol. 16 (4), 514-517.
- Toynbee, Polly (2001): *Wer hat Angst vor einer globalen Kultur?* In: Will Hutton/Anthony Giddens (Hg.): *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, 231-257.
- Weizsäcker, Christian von (2003): *Der Grundgedanke heißt Freiheit. Über Kapitalismus und Demokratie*. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*. Berlin, 807-814.
- Žižek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt am Main.

