

Wolfgang Habermeyer

ETHIK, HERMENEUTIK UND RATIONALITÄT IN DER ETHNOLOGIE

Überlegungen zu einer Transformation der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas in die Ethnologie

Wenn in der Begegnung mit anderen Menschen, zumal mit Menschen aus weit entfernt liegenden Kulturen, die Rede vom „Dialog auf Augenhöhe“ ist, dann ist das eigentlich ein „weißer Schimmel“. Denn bei genauer Betrachtungsweise wird man mit den meisten Menschen schnell Einigkeit darüber erzielen, dass das Wort „Dialog“ mehr bezeichnet als lediglich ein Gespräch. Um einen Dialog und nicht nur ein Gespräch führen zu können, braucht es ganz spezifischer Voraussetzungen. Die zentrale Voraussetzung für einen Dialog ist die Gleichberechtigung der Dialogteilnehmer. Zwischen Herrschenden und Beherrschten gibt es keinen Dialog, sondern höchstens ein Gespräch oder die Übermittlung von Befehlen. Wer einen Dialog führt, muss nicht nur bereit sein, dem anderen zuzuhören, sondern dessen Argumenten gleiches Recht zuzugestehen wie den eigenen. Das heißt nicht, dass der Andere in allen seinen Aussagen Recht hat. Die Entscheidung jedoch, ob er Recht hat oder nicht, wird in einem Dialog ausschließlich auf der Basis der Gültigkeit von Argumenten gefällt – und eben nicht auf der Basis des Rechthabens, weil man der „Stärkere“ ist. Insofern kann es einen Dialog immer nur auf Augenhöhe geben – ansonsten wäre es kein Dialog.

In der Ethnologie setzt sich mehr und mehr das Wissen durch, dass der Dialog nicht zuletzt auch aus erkenntnistheoretischen Gründen etwas ganz WeSENTLICHES ist: Nur im Dialog von Gleich zu Gleich sind nämlich die Fußangeln zu vermeiden, die diese Wissenschaft immer wieder dazu verleitet haben, der eigenen, vom jeweiligen Zeitgeist vorgegebenen Beschränktheit zu frönen und letztlich nur das herauszufinden, was sie von sich aus in der Beschäftigung mit ihrem „Forschungsgegenstand“ von vornherein bereits angelegt hatte. Selbstverständlich steht hinter all den Bemühungen der Ethnologie auch immer das Interesse, zur Völkerverständigung beizutragen und Vorurteile abzubauen. (Auch wenn aus gutem Grund kaum ein Ethnologe mehr unreflektiert den Begriff „Volk“ in den Mund nimmt.) Dieses Interesse legitimiert uns Ethnologen nicht nur, sondern wäre – eingedenk des Zustands der Welt, in der wir leben – tatsächlich lohnendes Ziel und Handlungsmotiv. Doch Verständigung ist in letzter Instanz nicht ohne Dialog und Gleichberechtigung möglich.

Mit dem Vorschlag, sich seitens der Ethnologie mit Jürgen Habermas und seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ auseinander zu setzen, verbinde ich erstens die Hoffnung, dass die Ethnologie Anschluss gewinnt an aktuelle sozialwissenschaftliche Theoriedebatten¹. Darüber hinaus bin ich der Überzeugung, dass *das zentrale* Problem der westlichen Theorieansätze auf dem Gebiet der Ethik nur mit Hilfe der Ethnologie wenn schon nicht gelöst, so doch zumindest bearbeitet werden kann. Dieses zentrale Problem lautet: Ist das „man“, ist die Rede vom „Menschen“ in unseren Theorien zur Ethik für alle Menschen auf der Welt gültig, oder sind auch diese Theorien lediglich ein weiterer Ausdruck unserer Anmaßung, einer Anmaßung, die aus Ethnozentrismus geboren ist? Eine Ethnologie, die sich auf Jürgen Habermas und seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ einlässt, wird meiner Überzeugung nach in dieser Frage dezidierter ihre Stimme erheben können.

Voraussetzung und kleine theoriegeschichtliche Reminiszenz

Um in der Ethnologie zu einer Auseinandersetzung mit Habermas' Theorie zu gelangen, bedarf es einer zentralen Voraussetzung, die freilich nicht von allen Ethnologen geteilt wird: der hermeneutischen Zugangsweise zum Objekt der Ethnologie². Ich setze voraus, dass zumindest bei einigen Ethnologen das hermeneutische Verstehensproblem zu einer Grundfrage ihrer theoretischen wie praktischen Anstrengungen geworden ist. An sie richtet sich mein Vorschlag.

Die eigentliche philosophische Hermeneutik, auf der diese ethnologischen Anwendungsversuche beruhen, gewann erst vor circa 40 Jahren – und damit gut 50 Jahre nach Max Weber – eine größere Popularität, als in Folge der Auseinandersetzung um den Positivismus in der Soziologie von T. W. Adorno und J. Habermas erneut ein *sinnverstehender* Zugang zum Objekt der Sozialwissenschaft gesucht wurde. Der Soziologe konnte fortan nicht mehr außerhalb des zu untersuchenden Gegenstandsbereichs stehen (um die Objekte seines Tuns quasi keimfrei einer empirischen Untersuchung zugänglich zu machen): Er hatte sich stattdessen selbst als Teil des zu untersuchenden Gegenstandsbereichs zu begreifen, da ihm sonst ein *sinnverstehender* Zugang dazu verwehrt blieb. Gemäß dieser Lesart konnte die Hermeneutik von da an mit guten Gründen einen Universalitätsanspruch für das Gebiet der Sozialwissenschaft erheben: als in die Wissenschaft verpflanzte Kunst des Verstehens, als *die Vermittlungsinstanz* zwischen Interpret und Interpretandum.

-
- 1 Oder sollten wir erneut zu spät kommen, weil Jürgen Habermas dort möglicherweise schon wieder vollkommen out ist?
 - 2 Vorrangig sind hierbei natürlich Clifford Geertz und die daran anschließenden theoretischen Auseinandersetzungen zu erwähnen.

Annäherung: Die Differenz von Hermeneutik und Theorie des kommunikativen Handelns

Jürgen Habermas konnte und wollte es jedoch bei diesem Universalitätsanspruch nicht belassen. Er ging bei der wissenschaftlichen Untersuchung unserer Gesellschaften über den Rahmen der Hermeneutik hinaus, indem er die Hermeneutik in einer Theorie des kommunikativen Handelns aufhob. Unter kommunikativem Handeln will Habermas die mittels Sprechhandlungen bewirkte herrschaftsfreie Koordinierung der Interaktion von mindestens zwei Menschen verstehen. Dieses Handlungsmodell veranschlagt dabei also Sprache als *das* Medium, in welchem sich die Handelnden – wechselseitig als Sprecher und Hörer – über ihre Lebenswelt verständigen, indem sie gemeinsame Situationsdefinitionen aushandeln.

„Eine Situationsdefinition stellt eine Ordnung her. Für beide Seiten besteht die Interpretationsaufgabe darin, die Situationsdeutung des anderen in die eigene Situationsdeutung derart einzubeziehen, dass in der revidierten Fassung ‚seine‘ Außenwelt und ‚meine‘ Außenwelt vor dem Hintergrund ‚unserer Lebenswelt‘ an ‚der Welt‘ relativiert und die voneinander abweichenden Situationsdefinitionen hinreichend [d. h. hinreichend im Sinne einer Handlungskoordinierung; W. H.] zur Deckung gebracht werden können.“ (Habermas 1988a: 150)

In diesen Situationsdefinitionen beziehen sich die Sprecher nicht mehr unmittelbar, sondern reflexiv auf ihre Lebenswelt, d. h. sie beziehen die Möglichkeit ein, dass ihre Aussagen und der mit ihnen verbundene Anspruch auf Geltung prinzipiell einer rationalen Kritik unterzogen werden kann. „Verständigung funktioniert als handlungskoordinierender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d. h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen.“ (Habermas 1988a: 148)

Als zentraler Baustein für diese Theorie des kommunikativen Handelns erweist sich für Habermas dabei der Begriff der Rationalität. Mit dem Rekurs auf einen umfassenden Begriff von Rationalität in der Tradition der Aufklärung versucht Habermas das ‚Projekt der Moderne‘ weiter voranzutreiben.³ Der herrschaftsfreie Diskurs als Inbegriff von kommunikativer Vernunft erscheint bei ihm nicht als ein der Rationalität gegenübergestelltes utopisches Moment, sondern als die immer schon vorhandene Grundstruktur von Verständigung. „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.“ (Habermas 1988a: 387) Zwanglose Verständigung von Individuen, bei der allein das bessere Argument den Ausschlag gibt, wird so bei ihm zum letzten Refugium der Vernunft nach dem Ende der Bewusstseinsphilosophie, nach den – postmodern gesprochen – „großen Erzählungen“ des Abendlands. Die von Wittgenstein angestoßene linguistische Wende der Philosophie mündet bei

3 Darin ist auch der Grund zu sehen, warum sich Habermas selbst als Vertreter der Moderne und nicht der Postmoderne sieht.

Habermas daher in einer Konzeption von Lebenswelt, in der der Sozialwissenschaftler nicht mehr auf *monologisch* letztbegründete Wahrheiten zurückgreifen kann.

In diesen letztbegründeten Wahrheiten war und ist jedoch die uns bekannte philosophische Hermeneutik verankert. Die Hermeneutik bezieht die Gültigkeit ihres Vorgehens nämlich aus der Gültigkeit des Überlieferungsgeschehens. In diesem Überlieferungsgeschehen ist sie die legitime Erbin der Bewusstseinsphilosophie. Was ist damit gemeint? Das gegenseitige Verstehen-Können von Wissenschaftler und Objekt bezieht seine Bedingung der Möglichkeit aus einem gemeinsamen *Dritten*: aus dem Überlieferungsgeschehen, der Tradition, der Geschichte. Die Tradition war und ist jedoch für die Hermeneutik nicht nur Bedingung der Möglichkeit des Verstehens, sondern stellt wegen der unausweichlichen Vorurteilsstruktur des Verstehens auch eine unüberschreitbare Grenze dar. Habermasianisch gesprochen würde damit die Tradition eine unüberschreitbare Grenze von Geltungsansprüchen darstellen.

Habermas war jedoch bereits seit den sechziger Jahren diese Auffassung von Hermeneutik zu eng gefasst, denn „[d]ie Hermeneutik stößt gleichsam von innen an die Wände des Traditionszusammenhangs; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen.“ (Habermas 1971: 52) Anders ausgedrückt, das Verhältnis von Wissenschaftler und Objekt konstituiert sich auch in der Hermeneutik über den jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder neu. Die Gesellschaft selbst ist jedoch *das soziologische Objekt schlechthin*. Und hierbei macht es nun einen wesentlichen Unterschied, ob der Begriff der Gesellschaft selbst z. B. aus hegelischer Geschichtsphilosophie oder aus heideggerischer Existentialontologie gewonnen wird. Anders aber als mit einem Rekurs auf mindestens eine der großen abendländischen Erzählungen ist das Geschäft der traditionellen Hermeneutik nicht zu betreiben. Die Hermeneutik hat nämlich bisher ihre Fragestellung immer danach ausgerichtet, wie ein *Verständnis* von *Texten*, von *Traditionen* und *Überlieferungen* ein Verstehen von aktuellen oder geschichtlichen Handlungen ermöglicht. Gemäß Robert Ulin (Ulin 1984: 23) verweigerten sich die Hermeneutiker aber immer der umgekehrten Frage: Wie ermöglicht die *Interpretation* von menschlichem *Handeln*, d. h. die *Interpretation* der gesellschaftlichen Entwicklung ihrerseits das Verstehen von Texten, von Traditionen und Überlieferungen? Eine Hermeneutik jedoch, die die Traditionszusammenhänge – die „großen Erzählungen“ – von innen aufbricht und somit auf das unterstellte gemeinsame Dritte als letzter Rechtsinstanz ihrer Gültigkeit verzichtet, geht nach Habermas in eine Theorie des kommunikativen Handelns über. Gültigkeit ergibt sich nur mehr aus der Autorität des besseren rationalen Arguments. Also mit der Geschichte – denn darin ist die Rationalität zweifellos verankert – gegen die *Autorität* von Geschichte: der herrschaftsfreie Diskurs nicht nur als Pendant der demokratischen Verfasstheit unserer Gesellschaft, sondern als das ihr innewohnende Wesen. Dabei wird von Habermas allerdings zu keinem Zeitpunkt angenommen, dass sich in unserer Gesellschaftsform die Rationalität und Herrschaftsfreiheit des Diskur-

ses – und infolgedessen der Handlungskoordinierung – bereits überall durchgesetzt hätte. Die Differenz zwischen Begriff und Realität, zwischen Sein und Sollen ist auch bei uns bis heute nicht stillgestellt. Die *Kritikfähigkeit* und *Kritikberechtigung* auch des Sozialwissenschaftlers röhren jedoch aus den zu Grunde gelegten Prämissen: Das ist eine Kritik, die sich gegen systematisch verzerrte Kommunikation richtet. Das heißt, sie ist eine Kritik, die als kommunikative Vernunft die rationale Verständigung gerade an *den* Momenten des gesellschaftlichen Zusammenhangs einklagt, in denen die Handelnden bewusst oder unbewusst nicht etwa kritisierbare Geltungsansprüche einbringen, sondern auf Sachzwänge, Ideologien oder einfach nur herrschende Machtstrukturen zurückgreifen. „Soweit die Legitimationen das Gewaltverhältnis, dessen Institutionalisierung sie ermöglichen, nicht aussprechen, soweit dieses in den Legitimationen sich nur ausdrückt, ist Sprache *auch* ideologisch. [...] Die hermeneutische Erfahrung, die auf eine solche Abhängigkeit des symbolischen Zusammenhangs von faktischen Verhältnissen stößt, geht in Ideologiekritik über.“ (Habermas 1971: 52f.)

Diese Selbstverständlichkeiten einer Demokratie sozialwissenschaftlich und sozialphilosophisch hergeleitet und durchdekliniert zu haben, darin liegt das große Verdienst von Jürgen Habermas.

Zweifellos gehört es nun ebenfalls zu den Selbstverständlichkeiten einer modernen Ethnologie, dass der Ethnologe versucht, sich seinen Gesprächspartnern von Gleich zu Gleich zu nähern. Nimmt man diese Intention allerdings wirklich ernst, so ergeben sich dabei einige methodische Konsequenzen für den Ethnologen. Sie betreffen den Status des Ethnologen als Gesprächsteilnehmer. Dieser Status soll zunächst jedoch erneut an der Theorie des kommunikativen Handelns in unserer Gesellschaft aufgezeigt werden.

Die virtuelle Teilnahme im Konzept der Theorie des kommunikativen Handelns und das Problem der Übertragbarkeit auf die Ethnologie

Weil der Sozialwissenschaftler in seiner Untersuchung der Gesellschaft auf symbolisch vorstrukturierte Gegenstände trifft, hat er „zur Lebenswelt grundsätzlich keinen anderen Zugang als der sozialwissenschaftliche Laie.“ (Habermas 1988a: 160) „Die Lebenswelt öffnet sich nur einem Subjekt, das von seiner Sprach- und Handlungskompetenz Gebrauch macht. Es verschafft sich dadurch Zugang, dass es an den Kommunikationen der Angehörigen mindestens virtuell teilnimmt und so selber zu einem mindestens potentiellen Angehörigen wird.“ (Habermas 1988a: 165)

Dies ist die klassische Situation, wie sie der Sozialwissenschaftler ‚hier‘ und der Ethnologe ‚dort‘ antreffen. In der Ethnologie resultiert dieses hermeneutische Verstehensproblem aus der grundlegenden Methode der teilnehmenden

Beobachtung: Man will die betreffende Kultur so verstehen, wie sie von den betreffenden Handlungsträgern, den Menschen dieser Kultur, selbst gesehen und verstanden wird.⁴

Von einer, der ethnologischen Situation eigentlich zupass kommenden, nur virtuellen Teilnahme des Sozialwissenschaftlers bei uns spricht Habermas deshalb, „[...] weil der Interpret, sobald er in seiner Eigenschaft als Aktor betrachtet wird, Ziele verfolgt, die nicht auf den aktuellen Kontext, sondern auf ein anderes Handlungssystem [dem Handlungssystem Wissenschaft; W. H.] bezogen sind. Insofern verfolgt der Interpret innerhalb des Beobachtungskontextes *keine eigenen Handlungsabsichten*“ (Habermas 1988a: 168; Hervorhebung W. H.).

Dieser Vorgabe können wir als Ethnologen zustimmen, verfolgen wir doch bei der klassischen teilnehmenden Beobachtung ebenfalls keine eigenen diesbezüglichen Handlungsabsichten. Sehen wir nun zu, wie Habermas den Zusammenhang von hermeneutischer Situation, virtueller Teilnahme und kommunikativem Handeln weiter ausführt.

„[V]or der Wahl irgendeiner Theorieabhängigkeit muß sich der sozialwissenschaftliche ‚Beobachter‘ als Teilnehmer an den Verständigungsprozessen [...] der im Objektbereich angetroffenen Sprache bedienen. Die *spezifische* Verstehensproblematik besteht darin, daß sich der Sozialwissenschaftler dieser im Objektbereich ‚vorgefundenen‘ Sprache nicht wie eines neutralen Instrumentes ‚bedienen‘ kann. Er kann in diese Sprache nicht ‚einstiegen‘, ohne auf das vortheoretische Wissen des Angehörigen einer, und zwar seiner eigenen Lebenswelt zurückzugreifen, das er als Laie intuitiv beherrscht [...].“ (Habermas 1988a: 163)

Zum Leidwesen der Ethnologie gibt es also eine starke Verbindung zwischen dem Verortetsein in einer Lebenswelt und der virtuellen Teilnahme.

„Um eine Äußerung [...] zu verstehen, muß der Interpret die Bedingungen ihrer Gültigkeit kennen; er muß wissen, unter welchen Bedingungen der mit ihr verbundene Geltungsanspruch akzeptabel ist [...] Wir verstehen einen Sprechakt nur, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht. Woher könnte jedoch der Interpret dieses Wissen beziehen, wenn nicht aus dem Kontext der jeweils beobachteten Kommunikation [...]?“ (Habermas 1988a: 168)

„In alltäglichen Kommunikationen steht eine Äußerung niemals für sich selber, ihr wächst ein Bedeutungsgehalt aus dem Kontext zu, dessen Verständnis der Sprecher beim Hörer voraussetzt. Auch der Interpret muss in diesen Verweisungszusammenhang als teilnehmender Interaktionspartner eindringen. [...] Denn das Vorverständnis des Kontextes, von dem das Verständnis einer in ihm situierten Äußerung abhängt, kann sich der Interpret nicht erwerben, ohne an dem Prozess der Bildung und Fortbildung dieses Kontextes teilzunehmen. Auch der sozialwissenschaftliche Beobachter hat keinen privilegierten Zugang zum Objektbereich, sondern muss sich der intuiti-

4 Genau an diesem Punkt setzten alle bisherigen Versuche an, die Hermeneutik für die Ethnologie fruchtbar zu machen: von Malinowskis „natives point of view“ bis zur Übernahme der Ricoeurschen Metapher von der Gesellschaft als Text durch Clifford Geertz.

tiv beherrschten Interpretationsverfahren bedienen, die er als Angehöriger seiner sozialen Gruppe naturwüchsig erworben hat.“ (Habermas 1988a: 181f.)⁵

Der Sozialwissenschaftler kann sich auf virtuelle Teilnahme beschränken, weil der Bedeutungshorizont der Aussagen und Handlungen in einer Lebenswelt konstituiert wird, die für den Sozialwissenschaftler wie für den Laien die gleiche ist. Erworben hat sich der Wissenschaftler das notwendige Interpretationswissen durch seine reale und nicht nur virtuelle Teilnahme an dieser Lebenswelt, durch seine Sozialisation und Enkulturation und Arbeit in dieser Lebenswelt: Er ist in ihr nicht nur als Wissenschaftler, sondern als ganzer Mensch verortet und reproduziert sich aktiv in ihr. Virtuelle Teilnahme und kommunikatives Handeln sind so über das Moment der Rationalität mit der Lebenswelt verbunden.

„Man kann Gründe nur in dem Maße verstehen, wie man versteht, warum sie stichhaltig sind [...]. Deshalb kann ein Interpret Äußerungen, die über kritisierbare Geltingsansprüche mit einem Potential an Gründen verknüpft sind und somit Wissen repräsentieren, nicht deuten, ohne zu ihnen Stellung zu nehmen.“ (Habermas 1988a: 169f.)⁶

„Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen.“ (Habermas 1988a: 169)

-
- 5 Genau daran knüpft auch das Kritikpotential der Habermas'schen Theorie an. „Dieselben Strukturen, die Verständigung ermöglichen, sorgen auch für die Möglichkeiten einer reflexiven Selbstkontrolle des Verständigungsvorgangs. Es ist dieses im kommunikativen Handeln selbst angelegte Potential der Kritik, das der Sozialwissenschaftler, indem er sich als virtueller Teilnehmer auf die Kontexte des Alltagshandelns einläßt, systematisch nutzen und aus den Kontexten heraus gegen deren Partikularität zur Geltung bringen kann.“ (Habermas 1988a: 176) Auf eine explizitere Darstellung des Kritikpotentials in der Theorie von Habermas habe ich auch deshalb verzichtet, weil sich – wie noch zu sehen sein wird – gerade dieses Potential am allerwenigsten auf die Ethnologie, auf das Verhältnis des Ethnologen zum Objekt seiner Forschung übertragen lässt.
- 6 Die Auslassung in diesem Zitat bezieht sich auf die Situation, in der der Interpret noch keine eindeutige Stellung nehmen kann, d. h. in der er den Geltingsanspruch vorerst hinsichtlich einer Beurteilung in der Schwebe lassen muss. Um die Darstellung der zentralen Gedanken von Habermas nicht unnötig zu komplizieren, habe ich auf diese Einlassung verzichtet. Dem Einwand von ethnologischer Seite, dass dieses in der Schwebelassen eigentlich der klassischen ethnologischen Situation genau entspricht, muss ich entgegenhalten, dass sich die Auflösung dieses Schwebezustands bei Habermas nicht auf transkulturelle, sondern auf intrakulturelle Lebenswelten bezieht: Es sind zu einer korrekten Stellungnahme des Forschers noch nicht genügend Informationen vorhanden, Information aus dieser gemeinsamen Lebenswelt von Forscher und Gegenstand.

Die Ethnologie zwischen Rationalität und Geschichte

Habermas kann die hermeneutische Befangenheit in der Tradition in Richtung eines kommunikativen Handelns deshalb transzendieren – überschreiten –, weil er nicht mehr die Tradition, sondern das rationale Aushandeln der Situationsdefinition und damit das rationale Argumentieren als Basis der Verständigung veranschlagt. Auf dieser Basis treffen sich der Forscher und die Objekte der Forschung: Zur Rationalität haben beide *gleichberechtigten* Zugang. Geschichte, Rationalität, Hermeneutik und kommunikatives Handeln bilden in unserer Gesellschaft gemäß Habermas einen lebensweltlichen Strukturzusammenhang: Die in der Geschichte entstandene Rationalität unserer Lebenswelt erlaubt nicht nur dem Forscher, sondern allen Menschen, die diese Lebenswelt teilen, eine Emanzipation von Geschichte und Tradition. Mit Emanzipation ist dabei ausdrücklich nicht gemeint, Geschichte negieren oder sich aus ihr verabschieden zu können. Emanzipation von Geschichte bedeutet, sich entlang der in ihr entwickelten Rationalität von der Autorität von Geschichte als Geschichte zu befreien⁷: Traditionen werden – in der Tendenz – nicht um ihrer selbst willen fortgeführt, sondern nur dann, wenn sie einer Prüfung ihres rationalen Gehalts standhalten.⁸ Erst dieser gesellschaftliche Stand der Entwicklung erlaubt die Aussage, dass Forscher und Laie einen gleichwertigen Zugang zur Lebenswelt besitzen, dass der Forscher sich auf die Argumentation der Laien materialiter einlassen muss, weil die Geltungskriterien dieser Argumentation auch die Geltungskriterien seiner Argumentation sind. Die Demokratie in der Form des herrschaftsfreien Diskurses als Ziel und Wesen der politischen Organisation unserer Gesellschaften ist somit das Resultat einer Geschichte der

-
- 7 Siehe hierzu die Ausführungen von Gadamer, Habermas und anderen im so genannten Hermeneutikstreit wie er in „Hermeneutik und Ideologiekritik“ (Apel 1971) dokumentiert ist.
 - 8 Aus dem Blickwinkel der Aufklärung und der Moderne betrachtet, ist dies – *cum grano salis* – die allgemeine und zielgerichtete Tendenz von Geschichte in unserer Gesellschaft. Die Einführung des Frauenwahlrechts am Beginn dieses Jahrhunderts z. B. ließ sich nicht mit der Autorität von Tradition begründen – Frauen hatten tendenziell überhaupt keine politischen Rechte in der Tradition westlicher Gesellschaften –, sondern mittels der ebenfalls erst geschichtlich gewordenen Macht von Rationalität: mit der Rationalität der ‚Väter‘ gegen die Tradition der ‚Väter‘. Auf die Angriffe von Seiten der Postmoderne hinsichtlich dieser Gerichtetheit von Geschichte, hinsichtlich der Annahme, dass die Moderne ein einziger Prozess der Befreiung des Menschen war, soll hier nicht eingegangen werden. Inwieweit allerdings die Nutzbarmachung der Theorie des kommunikativen Handelns in der Ethnologie der Ethnologie selbst ein postmodernes Licht aufsetzt, die Ethnologie also mittels moderner Methoden zu postmodernen Einsichten gelangt, soll gegen Ende dieses Beitrags diskutiert werden.

Rationalität; einer Rationalität, die sich erst in unserer Lebenswelt als bestimmendes Prinzip voll entfaltet hat.⁹

Damit scheint das Ende einer Anwendungsmöglichkeit der Theorie des kommunikativen Handelns in der Ethnologie zunächst besiegt. Interpretationsfähigkeit besitzt jeder nur für seine eigene Lebenswelt. Weil und insofern er seine eigene Lebenswelt interpretiert, genügt dem Sozialwissenschaftler eine virtuelle Teilnahme am Geschehen. Die bloß virtuelle Teilnahme des ethnologischen teilnehmenden Beobachters genügt nicht, da er ja nicht gut von sich behaupten kann, Kenntnisse der betreffenden Kultur naturwüchsig erworben zu haben: Er hatte an der *Bildung* des Kontextes, der die Situation verstehbar macht, keinen Anteil. Er kann ja gerade nicht auf einen die Situation transzenderenden gemeinsamen Horizont von Lebenswelt zurückgreifen, der ihm bei uns ein Verstehen ohne eigene Handlungsabsichten ermöglicht. Als Tendenz formuliert heißt das für die Ethnologie: Mangelndes Involviertsein bedingt mangelndes Verstehen.¹⁰

Eine vorläufige Lösungsmöglichkeit besteht darin, zu Handlungssituativen zu kommen, die dem Ethnologen und den Menschen aus anderen Kulturen *gemeinsam* sind. Nur in ihnen ist es dem Ethnologen möglich, seine bis dato nur virtuelle Teilnahme in eine reale Teilnahme zu überführen. Das, worüber gesprochen wird, hätte somit für beide Seiten eine interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeit. Auf diese Form der Repolitisierung von Ethnologie komme ich gleich noch zu sprechen.

-
- 9 Nicht berücksichtigt wird in der vorliegenden Darstellung das Spannungsfeld zwischen System und Lebenswelt in der habermasschen Theorie. Das dazu bekannte gewordene Argument von Habermas ist die Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative (siehe Habermas 1988b: 246ff., 489ff. und 522ff.). Im Sinne der Deutlichkeit der Darstellung wurde auch darauf verzichtet, die Kritik von Habermas an einem hermeneutischen Idealismus nachzuzeichnen, der den Fehler begeht, Lebenswelt und Gesellschaft in eins fallen zu lassen und dabei die systemischen Implikationen einer Gesellschaft außen vor lässt (siehe Habermas 1988b: 223ff.).
- 10 Zum Credo der wissenschaftlichen Distanz nur so viel: Für unsere Gesellschaften bedeutet dies eben genau den Unterschied von virtueller und aktiver Teilnahme. Der Forscher kann und muss von den situativen Handlungsabsichten Abstand nehmen, er teilt diese nur virtuell. Vom Beurteilungskriterium der Rationalität kann und darf er jedoch gerade keinen Abstand nehmen, wenn er seine Reputation nicht verlieren will. Distanz zum Forschungsgegenstand und über die Lebenswelt vermittelte Nähe bedingen sich gegenseitig. Distanz zum Forschungsgegenstand im Falle der Ethnologie kann der Ethnologe ohne weiteres aufbauen. Wo aber ist in diesem Fall das komplementäre Moment von Nähe angesiedelt? Ist es die Humanität? Wäre diese allein schon genügend, bräuchte es auch in unserer Gesellschaft nicht den ganzen Kladderadatsch von Lebensweltbezug und Rationalität. Vor gefühlsduseligen Sozialwissenschaftlern möge uns aber das Schicksal bewahren.

Vorher jedoch möchte ich aufzeigen, warum der andere nahe liegende Lösungsweg nicht gangbar ist. Man könnte ja immerhin – rein hypothetisch – annehmen, dass sich auch andere Lebenswelten, andere Kulturen nach rationalen Mustern organisieren. Immerhin ist der Gedanke möglich, dass sich die Objekte der Ethnologie – fremde Kulturen – auch des herrschaftsfreien Diskurses befleißigen, um ihre gesellschaftlich-politische Struktur aufrechtzuerhalten und sie zu reproduzieren. Bei dieser Hypothese schießt sich jedoch die Genese der Rationalität aus der Geschichte selbst ins Bein. Immerhin ist es nach den bisher dargelegten Ausführungen verständlich, warum Habermas einen so großen Wert auf die korrekte und abgesicherte Herleitung der Rationalität legt. *Unsere* Geschichte ist bei weitem davon entfernt, ein einziger Hort von Rationalität zu sein. Selbst die größten Verfechter des Aufklärungsgedankens und der Moderne würden dies nicht behaupten wollen. Für Habermas bestand daher die Schwierigkeit darin, einen Begriff von Rationalität aus der Geschichte herauszudestillieren, der einerseits in dieser reinen Form in der Geschichte noch nicht vorgekommen ist und der andererseits den Anforderungskriterien von Universalität standhalten kann. Habermas gewinnt seinen Begriff von Rationalität nicht aus der bloßen Beschäftigung mit europäischer Geistesgeschichte, er setzt den Hebel der Entwicklung von Rationalität auf evolutionsgeschichtlicher Ebene an. Dazu bedient er sich des scheinbar sicheren Wissens, das ihm die Ethnologie darbietet.¹¹ Der evolutionsgeschichtliche Theorettrick ist dabei der übliche. Aus Forschungen über rezente Kulturen wird ein Rückschluss gemacht auf die allgemeine Evolutionsgeschichte des Menschen. Resultat: Wie aus der Beobachtung der heutigen „primitiven“ Kulturen klar ablesbar ist, war am evolutionsgeschichtlichen Beginn der Menschheit von einer umfassenden Ausbildung von Rationalität noch nicht die Rede. Gerade weil die Rationalität unserer Lebenswelt aus einer Entwicklung destilliert wird, wie sie Habermas aus den ethnologischen Erkenntnissen glaubt ableiten zu müssen, ist bei der Übertragung der Theorie des kommunikativen Handelns in die Ethnologie der Rekurs auf eine umfassende Rationalität der Lebenswelt bei diesen fremden Kulturen nicht möglich: Unser Rationalitätsbegriff wurde ja gerade in Differenz, in der Abgrenzung gegenüber diesen Lebensformen gewonnen. Es deutet sich hier an, dass Ethik und Rationalität sich an diesem Problem unversöhnlich gegenüberzustehen scheinen. Warum das so ist und warum dies etwas mit der Ethik im Herzen der ethnologischen Theorienbildung zu tun hat, werde ich nun im Folgenden zu erläutern versuchen.

11 Ausdrücklich will sich Habermas dabei auf Lévi-Strauss und Godelier beziehen. In der näheren Ausführung versfährt Habermas dabei jedoch aus ethnologischer Sicht relativ eklektizistisch: rein strukturalistische Ergebnisse stehen dabei gleichberechtigt neben neomarxistischen Theorieinsprengseln von Godelier. An zentralen Stellen der Auseinandersetzung vertraut Habermas dann allerdings doch lieber auf die Erkenntnisse von Evans-Pritchard: z. B. bei der Frage der Differenz von Rationalität und Magie bei den Azande (siehe Habermas 1988a: 72ff. und 229ff.).

Ethik versus Rationalität in der Ethnologie

Halten wir noch einmal fest, wie sich uns bisher der Zusammenhang von Rationalität, Lebenswelt und kommunikativem Handeln gezeigt hat. Die in der Geschichte entstandene und in unserer Lebenswelt voll entfaltete Rationalität erlaubt die bloß virtuelle Teilnahme des Forschers an den untersuchten Handlungszusammenhängen, weil er über diese Lebenswelt von vornherein über das die Handlungszusammenhänge treibende rationale Prinzip unterrichtet ist. Die virtuelle Teilnahme entbindet den Sozialwissenschaftler jedoch nicht von der Pflicht, mit den handelnden Akteuren zu einer rational motivierten gemeinsamen Situationsdefinition zu gelangen. Die auf das Prinzip der Rationalität verpflichtete Sozialwissenschaft setzt die Rationalität der Lebenswelt nicht nur voraus, sondern bleibt in ihr unlösbar gebunden: das Rationalitätsprinzip der Sozialforschung kann die Standards der Rationalität der Lebenswelt weder unterlaufen noch transzendieren. Anders ausgedrückt heißt dies: Wenn es zum Rationalitätsprinzip der Lebenswelt gehört, dass Situationsdefinitionen argumentativ, d. h. herrschaftsfrei herbeigeführt werden, dann sind qualitative Ergebnisse der Sozialforschung, die auf anderem denn auf diesem Wege erarbeitet worden sind, von vornherein dem Stigma der Ideologie und der Unrichtigkeit ausgesetzt. Verdeckte oder geheime Sozialforschung darf es in einer demokratisch verfassten Gesellschaft nicht geben! Ganz abgesehen davon, ob auf diesem Wege erlangte Erkenntnisse einen Wahrheitsanspruch überhaupt erheben könnten, müsste sich in diesem Fall der Sozialwissenschaftler fragen, ob er das, was er wissen will, nur auf diesem Wege in Erfahrung bringen könnte und ob er dann dies auch wirklich wissen will. Die Ethik der Sozialforschung trachtet daher danach, ihr Erkenntnisinteresse mit demokratisch legitimierten Forschungsmethoden zu verbinden. Eine Ethnologie, die sich in demokratischen Gesellschaften konstituiert, kann nicht anders verfahren, als die Richtschnur der Forschung, die für die eigene Gesellschaft in Anschlag gebracht wird, auch im ‚Feld‘ zum Maßstab zu machen. Entscheidend ist nun, inwieweit die bisherige teilnehmende Beobachtung in der Ethnologie diesem Anspruch gerecht werden kann. Meines Erachtens kann sie das nicht, wenn ihre Teilnahme nur einer virtuellen Teilnahme entspricht. So betrachtet ergäbe sich also eine zutiefst interne Verbindung zwischen der Ethik ethnologischer Forschung und ihrer Theorienbildung. Das Verbindungsglied dieser beiden Elemente ist die ethnologische Methodologie. Virtuelle Teilnahme und lebensweltliche Differenz einerseits, nicht-kommunikative Handlung und mangelnde Interaktionsfolgenrelevanz für den Forscher andererseits bilden so die zwei Medaillen der ethnologischen Misere. Wie kann also ein demokratisch gesinnter Sozialwissenschaftler wie Habermas zur Herleitung seines Rationalitätsbegriffs auf Ergebnisse der ethnologischen Forschung zurückgreifen, die nicht im Mindesten den Ansprüchen der sozialwissenschaftlichen Methodologie und Ethik in unseren Gesellschaften entsprechen? Was sind das für Ergebnisse, welche Relevanz können sie besitzen, kurz gesagt, von welcher Art ist das Wissen der Ethnologie?

In Wirklichkeit läuft der interne Begründungszusammenhang natürlich ganz anders ab. Weil den klassischerweise von den Ethnologen untersuchten Menschen eine Rationalität unseres Standards abgesprochen wird, ist es auch wissenschaftlich und ethisch legitimiert, sie nach anderen Kriterien zu untersuchen. Das ist des Pudels Kern, wenn ich oben gesagt habe, dass sich hier die wissenschaftliche Herleitung der Universalität unserer Rationalität selbst ins Bein schießt. Diese Art von Wissenschaft beweist die mangelnde Ausprägung von rationalen Standards an entfernt liegenden Plätzen der Welt – und dabei im gleichen Atemzug unsere rationale Überlegenheit –, indem sie bei ihrem methodologischen Vorgehen von vornherein keine rationalen Standards anlegt. Das ist kein Beweis, sondern ein Zirkelschluss!

Man kann das auch in die triviale Abwandlung eines kantischen Grundsatzes verwandeln: Wie du nicht willst, dass bei uns geforscht wird, das tu auch keiner anderen Ethnie an!

Der Autor dieser Zeilen wurde vor einiger Zeit Zeuge einer geradezu absurden Diskussion. Ein Ethnologe versuchte in einer prominent besetzten Diskussionsrunde dem Auditorium klar zu machen, dass er als Ethnologe nur über den Dialog zu seinem Wissen kommen kann und diese Vorgehensweise später auch in seinen Monographien zu sehen sein muss. Was war die Replik einiger namhafter Ethnologen: „Aber Herr Kollege, was ist schon ein Dialog? Die Ethnologen haben doch bisher immer noch die Beschaffung ihrer Information, das lästige Ausfragen während der Feldforschung einen Dialog genannt. Warum? Weil doch schon unsere eigene Geschichte zeigt, dass ein Dialog keine Gewähr dafür bietet, dass nicht der eine redet und der andere nur zuhört, dass der eine den Vorteil und der andere den Schaden hat. Man kann alles einen Dialog nennen. Es gibt keine richtige Definition von Dialog. Also kann der Vorschlag des Dialogs die Ethnologie nicht weiter bringen.“ Als wäre nicht jeder Einzelne der Ethnologen in dieser Diskussion sehr wohl in der Lage, einschätzen zu können, wann jemand mit ihm einen Dialog führen will, wann vor allem er selbst mit jemandem einen Dialog beginnen will und wann nur ein Gespräch zustande kommt. Es entstand wieder einmal der massive Eindruck, dass hier mit zweierlei Maß gemessen wird: Die demokratisch legitimierte und herrschaftsfrei verfahrende Forschung hier für uns, und für den Rest der Welt gelten andere wissenschaftliche Maßstäbe und Gesetze. Anhand der Theorie des kommunikativen Handelns könnte man sich auf die folgende Differenzierung einigen: Dialog ist immer mehr als nur Gespräch, weil in einer Situationsdefinition eine Verständigung darüber erzielt werden soll, welche Argumente Anspruch auf Gültigkeit haben können und welche nicht.

Das Beispiel Clifford Geertz

Wie ich bereits am Anfang dieses Beitrags betont habe, richten sich meine Überlegungen hauptsächlich an diejenigen Ethnologen, für die ein hermeneutisches Vorgehen zu den unverzichtbaren Essentials ihrer wissenschaftlichen Arbeit gehört. Für sie ist dieser Vorschlag gedacht, die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas unter Aufarbeitung all ihrer Schwierigkeiten in die Ethnologie zu transferieren. Ich möchte sie bitten darüber nachzudenken, ob diese Theorie des kommunikativen Handelns nicht eine zwingend logische Fortsetzung ihres Ansatzes ist: in ethischer und wissenschaftlicher Hinsicht.

In Anknüpfung an das soeben erwähnte ‚Problem‘ um den Dialog in der Ethnologie, möchte ich nun folgenden Sachverhalt klären. Wenn in der traditionellen ethnologischen teilnehmenden Beobachtung ein Rückgriff auf die eigenen Lebenswelterfahrungen nicht möglich ist, stellt sich die Frage, auf welche Weise dann bisher die Ethnologie das Konzept der Hermeneutik für sich fruchtbar gemacht hat. Immerhin ist auch hier die Annahme möglich, dass die ethnologische Umsetzung von bei uns erarbeiteten hermeneutischen Ansätzen zu Schlussfolgerungen führt, die nicht unbedingt in die Logik der Aufhebung der Hermeneutik in eine Theorie des kommunikativen Handelns mündet, wie ich sie für unsere Gesellschaften versucht habe aufzuzeigen. Die theoretischen Ausführungen von Clifford Geertz sollen nun zeigen, welche Konsequenzen mein Lösungsvorschlag der aktiven Teilnahme des Ethnologen haben kann.

Wer böte sich mehr an als Clifford Geertz, wenn in der Ethnologie von einem hermeneutischen Ansatz gesprochen wird? Nahezu zeitgleich zu den hermeneutischen Bemühungen hauptsächlich in der deutschsprachigen Soziologie gegen Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre bezog sich Geertz in seinem berühmten Aufsatz „Thick Description“ auf die Erkenntnisse des französischen Hermeneutikers Paul Ricoeur. Wie dieser unterstellt auch Geertz seine Ausführungen einem Weber’schen Begriff von Kultur.

„The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.“ (Geertz 1973: 5)

Ricoeur hatte noch darum gerungen, die Erfahrungen der Hermeneutik aus ihrer Beschäftigung mit Texten für die Soziologie fruchtbar zu machen, und zwar unter strukturalistischer Anreicherung¹². Geertz ging jedoch von vornherein einen Schritt weiter: Kulturen sind vom Forscher über die Schulter der

12 Siehe z. B. Ricoeur 1979: 73-101. Wegen inadäquater Übersetzung nicht zu empfehlen ist die deutsche Übersetzung dieses Textes von Ricoeur, der unter dem gleichen Titel 1971 ursprünglich in der Zeitschrift *Social Research* Nr. 38 erschienen war, in W. L. Bühl 1972.

Beteiligten wie ein Text zu lesen. Dabei stellt sich freilich das Problem, wie dieser Text von einem Außenstehenden zu verstehen ist.

„What [...] most prevents [...] us [...] from grasping what people are up to is [...] a lack of familiarity with the imaginative universe within which their acts are signs.“ (Geertz 1973: 13)

„What the ethnographer is in fact faced with [...] is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render.“ (Geertz 1973: 10)¹³

Alles ist – wie immer für die Ethnologen – zunächst rätselhaft. Geertz will dieses Rätsel lösen. Den Schlüssel dazu findet er in den Handlungen der Menschen.

Da es keinen Sinn ergibt, die Handlungen fremder Menschen gemäß dem eigenen Bedeutungshorizont verstehen zu wollen, kommt es also darauf an, einen Perspektivenwechsel zu vollziehen und diese Handlungen aus der Sicht der Beteiligten zu interpretieren. Möglich wird dieses Unterfangen, weil nach Ansicht von Clifford Geertz nicht nur die soziale Handlung als solche öffentlich ist, sondern auch ihre Bedeutung.¹⁴

„Doing ethnography is like trying to read (in the sense of ‚construct a reading of‘) a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behavior. Culture, this acted document, thus is public... Though ideational, it does not exist in someone’s head; though unphysical, it is not an occult entity.“ (Geertz 1973: 10)

Der Ethnologe wird zum Entzifferer eines Manuskripts. Was als Bild hier so eingängig erscheint, soll nun näher betrachtet werden. Die Aufgabenstellung war, einen Perspektivenwechsel zu vollziehen, weil sich soziale Handlungen nur aus ihrem eigenen Bedeutungskontext heraus interpretieren lassen. Wie man diese Sicht nicht *auf* eine Kultur, sondern *aus* einer Kultur heraus anstellen soll, war immer schon ein zentrales methodisches Problem für Ethnologen. Um wie Geertz etwas ‚lesen‘ zu können, muss man Zugang zum Lesestoff haben. Zusammen mit der Übertragung der semiotischen Kulturtheorie von Weber auf die Ethnologie setzt Geertz darüber hinaus voraus, dass nicht nur Kultur, sondern auch Bedeutung öffentlich ist. Ganz abgesehen davon, dass schon für unsere Gesellschaft eine solche Prämisse ‚bedeutet‘, dass Wesen und Erscheinung einer sozialen Handlung zusammenfallen¹⁵, bleibt festzuhalten, dass

13 Ein Vergleich drängt sich hier auf: Bei Kurt H. Wolff hieß es früher „*catch and surrender*“. (Wiederabgedruckt in K. H. Wolff 1976).

14 „Culture is public because meaning is.“ (Geertz 1973: 12)

15 D. h. dass sich in unserer Gesellschaft die Menschen über eine soziale Handlung – der Tendenz nach – gar nicht täuschen können. Für die Ethnologie heißt dies

mit der Methode des *Lesens* eine bestimmte Haltung des Ethnologen vorgezeichnet ist: Teilnahme gerinnt zur beobachtenden Befragung.

Durch die unterstellte Öffentlichkeit von Bedeutung sieht sich Geertz in die Lage versetzt, den gesamten Bedeutungszusammenhang wie ein Textbuch lesen zu können. Bei dem Zusammenlesen von einzelner Handlung und den sie konstituierenden ‚Bedeutungshorizont‘ zeigt es sich dann auch, dass das Ungewöhnliche und Exotische an diesen Handlungen schwindet und sie ihre Normalität enthüllen.

„Looking at the ordinary in places where it takes unaccustomed forms brings out not, as has so often been claimed, the arbitrariness of human behaviour [...], but the degree to which its *meaning* varies according to the *pattern of life* by which it is informed. Understanding a people’s culture exposes their normalness without reducing their particularity. [...] It renders them accessible: setting them in the frame of their own banalities, it dissolves their opacity.“ (Geertz 1973: 14; Hervorhebungen W. H.)

Das heißt: Weil Bedeutung öffentlich ist, ist sie lesbar; weil Handlungen lesbar sind, können sie durch ihren Bezug zu den „patterns of life“ ihre Normalität enthüllen; weil diese Handlungen normal sind, sind sie für uns zugänglich. Auch wenn Geertz aus Antipathie gegen die ‚großen Begriffe‘ hier und auch sonst im Allgemeinen den Rekurs auf die Rationalität vermeidet, liegt dieser Begriff doch dem Geertz’schen Unternehmen unweigerlich zugrunde. Sein Begriff von verstehbarer Normalität ist vom Begriff der Rationalität nicht zu lösen¹⁶: Ohne *rationalen* Nachvollzug ist Normalität als Normalität nicht erkennbar. Diese Normalität ist das Verbindungsglied zwischen Geertz’ Blick von außen über die Schulter der Beteiligten und ihm selbst: zwischen seiner/unserer Lebenswelt und der anderen. Das interkulturelle Unternehmen Ethnologie erscheint bei ihm im Gewande einer intrakulturellen Interpretationsaufgabe. Das Mittel des Verstehens¹⁷, die Normalität und damit die Rationalität, kommt bei diesem Vorgehen nicht explizit zum Vorschein: *Noli me tangere!* Der von den Kritikern festgestellte Mangel an Dialogen in den Monographien von Geertz¹⁸ ist also strukturbedingt. Der Dialog würde den Ethnologen und sein Verstehens-Mittel unmittelbar mit einbeziehen, würde ihn als vermittelndes Element kenntlich machen. Das jedoch ist gerade nicht das Ziel von Geertz:

jedoch u. a.: Ist die Praxis von Schamanen öffentlich oder gar keine soziale Handlung?

16 Das andere Extrem des Verstehens, die reine Empathie, lehnt Geertz erst recht ab, würde sie seiner Ansicht nach doch der Willkür und Unwissenschaftlichkeit in der Ethnologie Tür und Tor öffnen. Diesem Problem widmet sich Geertz (1983) ausführlich in seinem Essay ‚From the Native’s Point of View‘: *On the Nature of Anthropological Understanding*.

17 Irgendein Mittel des Verstehens, das wir mitbringen, braucht es natürlich immer. Nur sollte dieses eben kenntlich gemacht werden: Das ist Hermeneutik.

18 Siehe z. B. Vincent Crapanzano *Hermes’ Dilemma*. In Clifford und Marcus 1986: 51-76.

„The ethnographer does not, and, in my opinion, largely cannot, perceive what his informants perceive. What he perceives, and that uncertainly enough, is what they perceive ,with‘ – or ,by means of‘ or ,through‘ [...] or whatever the word should be. In the country of the blind, who are not as unobservant as they look, the one-eyed is not king, he is spectator.“ (Geertz 1983: 58)

Prompt bekam er dafür von Bob Scholte den Vorwurf zu hören, damit sich selbst als reale und konkrete Person aus der ‚Versuchsanordnung‘ herauszukatapultieren und damit selbst wiederum gegen die zentrale Vorgabe der Hermeneutik zu verstößen.¹⁹ Wo aber außer in der Form des kommunikativen Dialogs wäre der Geltungsanspruch der zu Grunde gelegten Mittel und Maßstäbe thematisierbar und kritisierbar?

Die Metapher, eine Kultur wie einen Text zu behandeln, verstärkt noch das *Noli me tangere* des Ethnologen. Er ist der geheime Welterschaffer, der von niemandem berührt werden darf. Diese aus der Hermeneutik kommende Metapher reproduziert deren Einseitigkeit auf erweiterter Stufenleiter. Nur mit realen Menschen ist ein Dialog führbar, ist Handlung möglich. Ein Text handelt nicht selbst. Das, was ihn ‚reagieren‘ lässt, ist die jeweils unterschiedliche Interpretationsanstrengung des Lesers. Wurde in unserer Gesellschaft das hermeneutische Verstehen über den nicht zu hintergehenden Traditionszusammenhang ermöglicht, so steht der Text lesende Ethnologe nicht nur vermeintlicher Weise außerhalb des Interpretandum: Er bemüht darüber hinaus auch ein vermeintlich universales Mittel des Verstehens, ohne sich dessen bewusst zu werden oder sich dieser Universalität vergewissern zu können. Unter der Vorgabe der Textmetapher existieren handlungstheoretische Überlegungen nur auf einer Seite des Geschehens: innerhalb der Personen im Text. Die konkreten Handlungen zwischen dem Ethnologen und den anderen Menschen, der eigentliche Ort ethnologischer Hermeneutik, verschwinden hinter der Textmetapher.

Zusammenfassung und postmoderner Ausblick

Aus diesem Blickwinkel betrachtet, leidet die wichtige Erkenntnis von Geertz, dass Ethnographien etwas Gemachtes sind, dass sie, anstatt Realität abzubilden, etwas Fiktionales in sich tragen, unter einem Geburtsfehler. Mit diesen Auspizien behaftet, nimmt es nicht Wunder, dass in der postmodernen Nachfolgegeneration von Geertz – also bei Marcus bis Tyler – das reale Verhältnis des Ethnologen zu seinen untersuchten Subjekt-Objekten bis zum absoluten Nullpunkt der Kritik dekonstruiert wird. Alle auf postmoderner Basis stehenden Versuche, dieses Verhältnis doch wieder zu repolitisieren und es auf das reale Verhältnis von Macht und Abhängigkeit zu beziehen, sind daher meines Erachtens zum Scheitern verurteilt: Wer von vornherein die originäre Dialogsituation der Ethnologie – den Vermittlungsversuch von zwei differenten Le-

19 Siehe Bob Scholte 1986.

benswelten – gerade auf eine solche hermeneutische Basis stellt, die den realen Lebensweltbezug des Ethnologen außen vor lässt, kann später in Sachen Kritik und Verantwortung nur Makulatur produzieren.

Bringt man die Erkenntnis um den fiktionalen Charakter der Ethnographien jedoch mit einer Theorie des kommunikativen Handelns zusammen, so profitieren die Ethnologie und unsere philosophische Tradition davon. Die Philosophie, weil ihr erst dadurch die Basis verschafft wird, ihre Universalitätsansprüche einer realen Falsifikation auszusetzen; die Ethnologie, weil sie über die Anforderungen einer Theorie des kommunikativen Handelns sowohl in methodologischer wie in ethischer Hinsicht wieder Boden unter den Füßen gewinnt. In concreto heißt dies, dass der Ethnologe an Situationen anknüpfen muss, die ihm und den Menschen aus anderen Kulturen gemeinsam sind. Eine Situation, die die Lebenswelt des Ethnologen genauso beeinflusst wie die der Menschen in anderen Kulturen, ist z. B. die an jedem Flecken der Welt vorhandene Abhängigkeit vom Weltmarkt und die daraus resultierenden politischen Verhältnisse. Freilich wirkt sich diese Abhängigkeit für beide Seiten unterschiedlich aus. Die Herausforderung eines interkulturellen Verstehens bestünde gerade darin, diese noch unsere zentralsten theoretischen Prämissen²⁰ beeinflussten Unterschiede in einer gemeinsamen Situation fruchtbar zu machen. In diesen Situationen des Aufeinandertreffens zweier Lebenswelten könnte der Ethnologe durchaus auf realer Basis den Universalitätsanspruch unserer Rationalitätsvorstellungen einer Prüfung unterziehen.

Die Ethnologie würde allerdings bei einem Vorgehen nach dem kommunikativen Handlungsmodell darauf verzichten müssen, Exotica um ihrer selbst willen zu studieren. Das, was sie studiert, wäre jedoch in gemeinsamer Arbeit entstanden, in der Arbeit der *größten* aller hermeneutischen Aufgaben: zwei unterschiedliche Lebenswelten so zu verbinden, dass beide Seiten daraus lernen können. Die so entstehenden Ethnographien sähen sich zwar immer noch dem nur gemeinsam lösbar Problem der Repräsentation ausgesetzt, sie wären aber erst dann wirkliche Manifeste einer Post-Moderne: Manifeste nach dem Ende der Anmaßung und am Beginn einer Zeitrechnung, in der die Moderne in der Gestalt der Ethnologie anderen Lebenswelten so viel wissenschaftliches Recht zugesteht wie sich selbst – mit allen theoretischen, ethischen und methodologischen Konsequenzen. Dass das mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, ist absehbar. Diese Schwierigkeiten sind aber der Preis einer Ethik in der Ethnologie. Wäre nach Jahrhundertelanger Ausbeutung in

20 Bei einem der Lehrer von Habermas kann man sich darüber kundig machen, dass es sehr wohl einen internen Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Kapitalismus und den auf Totalität zielenden Theorien gibt. Es war nicht zuletzt in der *Negativen Dialektik* das Ziel von Adorno, dieses „verhexte“ Verhältnis kenntlich zu machen: in und für unsere Form der Gesellschaft. Wenngleich allerdings auch Adorno einen aus ethnologischer Sicht unreflektierten Anspruch von Universalität dieser Geschichte dabei in Dienst nahm.

der Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Kulturen eine Ethik ohne diese Schwierigkeiten zu haben, dann wäre sie nichts wert, sie wäre zu billig.

So bleibt für mich am Ende dieses Beitrags nur zu hoffen, dass es in der so genannten ‚Dritten Welt‘ überhaupt noch vom Westen gebeutelte Menschen gibt, die bereit sind, sich mit westlichen Wissenschaftlern auf gemeinsame Situationen einzulassen. „Surrender and catch“: dazu braucht es eine wichtige Bereitschaft unsererseits. Ein letztes Mal sei also hier Jürgen Habermas zitiert, denn die von ihm geforderte *Preisgabe der Immunität* wird das tatsächliche post-moderne Zeitalter in der Ethnologie gebären.

„Das Gelingen kommunikativen Handelns hängt [...] von einem Interpretationsprozess ab, in dem die Beteiligten [...] zu einer gemeinsamen Situationsdefinition gelangen. Jeder Konsens beruht auf einer intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Gelungansprüche, dabei wird vorausgesetzt, dass die kommunikativ Handelnden zu gegenseitiger Kritik fähig sind.“

Sobald wir aber die Akteure mit dieser Fähigkeit ausstatten, verlieren wir als Beobachter unsere *privilegierte Stellung* gegenüber dem Objektbereich. Wir haben nicht mehr die Wahl, einer beobachteten Interaktionssequenz entweder eine deskriptive oder eine rationale Deutung zu geben. Sobald wir den Akteuren *dieselbe* Beurteilungskompetenz zuschreiben, die wir als Interpreten ihrer Äußerungen in Anspruch nehmen, begeben wir uns einer bis dahin methodologisch gesicherten Immunität.“ (Habermas 1988a: 173)

Die post-moderne Preisgabe unserer „methodologisch gesicherten Immunität“ ist die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Gelebt und vollzogen wird sie im Dialog. Erst in einem Dialog von Gleich zu Gleich wird uns eine Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg gelingen: „Surrender and catch“ bedeuten nämlich in Wahrheit, dass wirkliches Verstehen niemals eine Einbahnstraße darstellt. Wer wirklich verstehen will, der muss auch *wollen*, dass er von anderen verstanden wird!²¹ Wie sollte dies anders als im Dialog möglich gemacht werden? Erst in diesem Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen können wir herausfinden, was uns gemeinsam ist und was uns unterscheidet. Nur auf dieser Basis können wir andere etwas lehren und können wir uns von anderen Kulturen belehren lassen, werden wir unserem großen Ziel der ‚Völker‘-Verständigung näher kommen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main.
Bühl, Walter L. (1972): *Verstehende Soziologie*. München.
Crapanzano, Vincent (1986): *Hermes' Dilemma*. In: James Clifford/George Marcus (Hg.), *Writing Culture*. Berkeley, 51-76.

21 Diese Erkenntnis verdanke ich Ram Adhar Mall, Philosophielehrer an der Universität München.

- Geertz, Clifford (1973) *Description. Toward an Interpretive Theory of Culture*. In: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, 3-30.
- Geertz, Clifford (1983): „Local Knowledge“: *Further Essays*. In: Clifford Geertz, *Interpretive Anthropology*. New York, 55-70.
- Habermas, Jürgen (1971): Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“. In: Karl Otto Apel et al. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, 52ff.
- Habermas, Jürgen (1988a): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt am Main.
- Ricœur, Paul (1979): *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*. In: Paul Rabinow/William Sullivan (Hg.), *Interpretive Social Science. A Reader*. Berkeley, 73-101.
- Scholte, Bob (1986): *The Charmed Circle of Geertz' Hermeneutics*. In: *Critique of Anthropology* 6 (1), 5-15.
- Ulin, Robert (1984): *Understanding Cultures*. Austin.
- Wolff, Kurt H. (1976): *Surrender and Catch*. Dordrecht/Boston.

