

Grundfragen der Ethnologie

Beiträge zur gegenwärtigen
Theorie-Diskussion

Herausgegeben von
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
und
Justin Stagl

Zweite, überarbeitete und
erweiterte Auflage

DIETRICH REIMER VERLAG
BERLIN

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-
Diskussion/ hrsg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik; Justin Stagl (Hg.). -

2., überarb. und erw. Aufl. -

Berlin: Reimer 1993

(Ethnologische Paperbacks)

ISBN 3-496-00432-0

NE: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich [Hrsg.]

1. Auflage 1980

©1993 by Dietrich Reimer Verlag

Dr. Friedrich Kaufmann

Unter den Eichen 57

1000 Berlin 45

Reihengestaltung:

Thomas Rode/Werner Ost.

Frankfurt am Main, unter Verwendung einer Abbildung aus dem Katalog zur
Ausstellung *Georg Forster 1754-1794 — Südseeforscher, Aufklärer,*

Revolutionär

Museum für Völkerkunde der Stadt Frankfurt am Main und Übersee-Museum
Bremen 1976 (Roter Faden zur Ausstellung 3) Foto: G. Simrock

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

ISBN 3-496-00432-0

Inhalt

	Seite
Vorwort der Herausgeber	7
I PROBLEMERÖFFNUNGEN	
<i>Justin Stagl</i> Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie	15
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur	51
II FELD- UND AKTIONSFORSCHUNG	
<i>Justin Stagl</i> Malinowskis Paradigma	93
<i>Klaus-Peter Köpping</i> Ethik in ethnographischer Praxis: zwischen Universalismus und pluralistischer Autonomie	107
<i>Hermann Amborn</i> Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsforschung	129
III GESELLSCHAFT	
<i>Roland Girtler</i> Zu Entwicklung und Theorie des Funktionalismus	153
<i>Karin D. Knorr-Cetina</i> Anthropologie und Ethnomethodologie: Eine theoretische und methodische Herausforderung	167
<i>Friedrich W. Sixel</i> Zur Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit und ihrer Erforschung	183
IV GESCHICHTE	
<i>Klaus E. Müller</i> Grundzüge des ethnologischen Historismus	197
<i>Miklos Szalay</i> Historismus und Kulturrelativismus	233

<i>Karl R. Wernhart/Werner Zips</i> Ethnohistorie und Kulturgeschichte. Diskussion der theoretischen und methodologischen Grundlagen	255
V KULTURTHEORIEN	
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Strukturelle Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie	275
<i>Carlo Severi</i> Struktur und Urform	309
<i>Eberhard Rüddenklau</i> Zur Theorie gesellschaftlicher Evolution	331
VI FREMD- UND SELBSTERFAHRUNG	
<i>Hans-Jürgen Heinrichs</i> Über Ethnopschoanalyse, Ethnopsychiatrie und Ethno-Hermeneutik	359
<i>Hans Peter Duerr</i> Über die Grenzen einer seriösen Völkerkunde oder Können Hexen fliegen?	381
VII ANFRAGEN AN DIE ETHNOLOGIE	
<i>Mark Münzel</i> Gibt es eine postmoderne Feldforschung? Skizze einiger möglicher Fragen zum ethnologischen Umgang mit Altmodischem	395
<i>Karl Heinz Kohl</i> Geordnete Erfahrung: Wissenschaftliche und literarische Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie	407
Literaturverzeichnis	421
Personenregister	471
Sachregister	481
Zu den Autoren	493

Handlungsfähiger Diskurs: Reflexionen zur Aktionsethnologie

1. Wege der Aktionsethnologie
2. Die Verbindung von Theorie und Praxis: Aktionsforschung als Modell für eine kritische Ethnologie
- 2.1 Möglichkeit und Grenzen ethnologischer Erkenntnis und Handlungsfähigkeit
- 2.2 Standort, Bedingtheit und Ziele von Wissenschaft und Wissenschaftlern
- 2.3 Humanisierung der Ethnologie: In der Ungleichheit den Dialog wagen
- 2.4 Vom Dialog zum handlungsfähigen Diskurs
- 2.5 Aus gemeinsamen Sinnbezügen: Emanzipation

500 Jahre Begegnung und Konfrontation mit dem Fremden! Doch trotz der faszinierenden Vielfalt an Exotischem, Schönem und Erschreckendem, trotz des Siegeszuges der Aufklärung öffnete sich Europa dieser Welt nicht - im Gegenteil, es verschloß sich ihr gegenüber, konnte mit der Fülle an Neuem nicht (oder nur auf seine Weise, durch koloniale Aneignung) fertig werden. Trotz redlicher und unermüdlicher Bemühungen Einzelner wurde der Blick auf das Fremde immer distanzierter, ja die Distanz wurde geradezu zum Fetisch der Wissenschaftlichkeit erhoben, zur Notwendigkeit, um einen objektiven Blick erlangen zu können. Mit dem objektiven Blick - dem Blick des Mächtigen - gelang es, das Erstaunen zu bannen und die Menschen zu systematisch verwaltbaren Objekten zu machen. Das Fremde wurde zähmbar und kalkulierbar. Die Angst vor dem Fremden und der Begegnung mit ihm war fürs erste gebannt und konnte einem Überlegenheitsgefühl Platz machen. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß noch heute unsere Philosophen - unsere Vordenker also - allein den europäischen Menschen meinen, wenn sie vom *Menschen* sprechen. *Homo europaeus*, eine Spezies, zu der die Yanomami, oder welche "Primitiven" auch immer, bestenfalls eine Vorstufe bilden? Unzählige "Fachleute" trugen dazu bei, diese Sehweise durchzusetzen.¹

Durchgesetzt hatte sich aber das Konzept der unilinearen Entwicklung des Menschengeschlechts, eine evolutionäre Hierarchie, deren Gipfel mit der industriellen Zivilisation Europas erklommen war. Jahrelang wiesen Ethnologen außereuropäischen Ethnien ihren Platz auf der Evolutionsleiter zu. Dennoch: So wenig man die Ethnologie im Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus davon freisprechen kann, die Weltanschauung der Epoche faktisch und theoretisch

¹ Andere, die sich die Erfahrung fremder Lebenswelt zur Aufgabe machten, versuchten, diese Distanz zu überwinden bzw. den Zerrspiegel zu zerschlagen. Nur zwei zeitlich weit voneinander getrennte Namen aus dieser Reihe seien genannt: Georg Forster und Claude Lévi-Strauss.

untermauert und somit auch in ihren sozialen, ökonomischen und politischen Konsequenzen gerechtfertigt zu haben, so ist ihr andererseits auch die Revision dieses vermeintlich wissenschaftlichen Weltbildes zu verdanken.

Einen vielversprechenden Ansatz - die Beziehung zwischen Forschungsobjekt und forschendem Subjekt zu einer Beziehung von Subjekten zu machen - vertritt die *Action Anthropology*, die in den 50er Jahren in den USA eher zaghaft entstand und ohne die Ereignisse in den späten 60er Jahren wohl wieder in Vergessenheit geraten wäre. Auch der Widerstand, der ihr im Jahrzehnt der *Reaganomics* entgegenschlug, konnte sie nicht ganz mundtot machen. An vielen Stellen und unter vielerlei Gestalt hatten die Ideen der *Action Anthropology* Wurzeln geschlagen.²

1. Wege der Aktionsethnologie

Als der amerikanische Anthropologe Sol Tax Ende der 40er Jahre bei den Mesquaki (bekannter unter dem Namen Fox) in Iowa, USA, ein Forschungsprojekt begann, gelangte das Team aus Wissenschaftlern und Studenten zu einem überraschenden Ergebnis. Die Fox widersetzten sich schlichtweg der Akkulturation. Sie handelten in einer Weise, die für die Wissenschaft und auch für die amerikanische Welt unmöglich erschien; glaubte man doch an die Zwangsläufigkeit der Anpassung an eine überlegene Kultur. Was bisher als Alkoholismus und Faulheit oder Trägheit abgetan worden war, erwies sich nun als bewußte Verweigerung des *American way of life*. Nach außen zur Schau getragene Lethargie war Tarnung für die Verfolgung eines eigenen Weges. Um sich ihre ethnische und kulturelle Identität zu bewahren, nahmen die Fox Armut und soziale Deklassierung bewußt in Kauf. Ethnologen sahen anfangs nur die Armut und wollten helfen; dabei gingen ihre Überlegungen in die gleiche Richtung wie

² In der vorliegenden Arbeit sollen nur die notwendigsten forschungsgeschichtlichen Hinweise skizziert werden. Auf eine Schilderung von Fallbeispielen wird gänzlich verzichtet. Beides ist andernorts geleistet worden. Nur einige neuere Arbeiten seien diesbezüglich erwähnt: Einen knappen informativen Abriss der Grundzüge und geschichtlichen Entwicklung der *Action Anthropology* bietet Friderike Seithel (1990). Ausführlicher und mit mehreren Fallbeispielen versehen (besonders über die Arbeit mit den Cheyenne), ist ihre Arbeit von 1986. Christoph Antweiler bemüht sich um einen umfassenden systematischen Überblick über praxisbezogene ethnologische Forschung (1986: 158), einschließlich der *Action Anthropology*. Da er allen Richtungen gerecht werden möchte, uferf die Bandbreite gelegentlich aus. Doch kann man ihm zustimmen, wenn er seine Arbeit als "Checkliste" auffaßt, "um sich selbst systematisch über die eigenen Handlungsweisen und Haltungen sowie deren zugrundeliegende Prämissen zu befragen" (Antweiler 1986: 180). Gerrit Huizer, der in mehreren Projekten engagiert war, bietet 1989 eine vergleichende Darstellung zahlreicher ethnologischer Aktivitäten. In einem von ihm mitherausgegebenen Buch (1979) berichten mehrere Autoren über ihre Erfahrungen. Umfangreiche Literatur gibt es zum sogenannten Vicos-Projekt in Peru, das von Alan Holmberg begonnen wurde. Von den neueren Quellen hierzu ist Doughty (1987) zu erwähnen.

An dieser Stelle möchte ich Wolfgang Habermeyer und Dr. Werner Petermann für die kritische Durchsicht des Manuskriptes danken.

die der späteren Entwicklungshilfe. Auf solche Art wollten sich die Fox aber nicht helfen lassen. Nach zahlreichen Fehlschlägen entwickelte sich zwischen den Ethnologen und den Fox eine Form des Dialogs: die Grundvoraussetzung zur Ausbildung einer Aktionsethnologie. Eine weitere Voraussetzung schuf die zunehmende Verweigerung nordamerikanischer Indianer, sich von den Anthropologen als Forschungsobjekte behandeln zu lassen. Sie wollten keine Versuchskaninchen mehr sein. Nicht vergessen werden sollte, daß zu der Zeit auch in der Psychologie und der Soziologie Ansätze zur Aktionsforschung entwickelt wurden.³

In der Diskussion um das Vorgehen bei den Fox sind die wesentlichen Gedanken, Vorstellungen und Prinzipien der Action Anthropology entwickelt worden. In seinem grundlegenden Aufsatz von 1952 (der erst in der 1975 publizierten Form weite Verbreitung fand) bezeichnete Sol Tax Action Anthropology als einen Prozeß, in dem sowohl wissenschaftliche Untersuchungen wie die Suche nach Möglichkeiten zur Lösung alltäglicher Probleme ständig und untrennbar verbunden sind. Mit dem Fox-Projekt wurde deutlich, daß weder eine akademisch verallgemeinernde Ethnographie noch Hilfe von außen die aktuelle Situation der Fox positiv zu verändern vermögen. Vielmehr müssen Forschung und praktische Problemlösung gleichwertige "co-ordinate goals" bilden (Tax 1975). Damit hebt Tax die Action Anthropology deutlich von der Applied Anthropology ab (Applied Anthropology wäre etwa mit der heutigen Ethnologie in der Entwicklungshilfe bzw. Entwicklungsethnologie gleichzusetzen). Die Applied Anthropology steht im Auftrag von Behörden u.ä., die vorgegebene Ziele durchsetzen wollen, während die Action Anthropology keinen "Meister" kennt. Die Action-Anthropologen sehen ihre Aufgabe darin, eine bestimmte Gruppe bei der Lösung ihrer Probleme - die in der Konfrontation mit der dominanten Gesellschaft entstanden waren - zu unterstützen und in diesem Prozeß zu lernen. Wesentlich hierbei ist, daß Forschung als Lernprozeß aufgefaßt wird. Im Unterschied zur herkömmlichen Ethnologie lernen Aktionsanthropologen nicht, Wissen nach einer vorgefertigten Theorie zu sammeln, um es - so aufbereitet - der Wissenschaft zur Verfügung zu stellen; vielmehr wollen sie bei der fremden Ethnie tatsächlich "in die Lehre gehen". Der anti-evolutionistische Kulturrelativismus von Boas wird hier im theoretischen und praktischen Zusammenhang ernst genommen.

Eine der herausragendsten Einsichten, die aus der Zusammenarbeit mit den Fox gewonnen wurde und die zugleich den Scheidepunkt von Action Anthropology und Applied Anthropology darstellt, war die Preisgabe des Mittel-Zweck-Schemas, das heißt, des geplanten und in einer Richtung vorbestimmten Einsatzes ausgewählter Mittel, um ein vorgegebenes Ziel zu erreichen. Nachdem

³ Besonders Kurt Lewin (u.a. [1951] 1963), deutscher Emigrant aus dem Kreis der Frankfurter Schule, entwickelte in der Psychologie eine "Feldtheorie", in der gruppendynamische Prozesse integraler Bestandteil der Theorienbildung wurden. - Die in der US-amerikanischen Soziologie entstandene *Action-research*-Methode hatte *anfangs* ausgesprochen restriktive Züge. Sie entwickelte Strategien zur Konfliktvermeidung und versuchte außerdem, durch *human engineering* effektivere Produktionsabläufe zu erzielen (vgl. Dorit Kramer et al. 1979: 22 f.).

das gutgemeinte Vorgehen nach dem Mittel-Zweck-Schema gescheitert war, entwickelten die Wissenschaftler um Sol Tax ein Grundprinzip der Action Anthropology: Mittel und Zweck werden nicht mehr unterschieden. Das Mittel ist bereits das Ziel, und aus dem Erreichten ergeben sich neue Mittel, um weitere Ziele zu erreichen. Oder, anders ausgedrückt, jedes erreichte Ziel ist ein Mittel, um das nächste Ziel zu erreichen (besonders Peattie 1960).

Bereits die Diskussion über das Auffinden der Mittel und deren Umsetzung in die Praxis ist ein Ziel in sich: Wenn sich etwa während der Arbeit mit unterprivilegierten Menschen diese nicht gleichgültig ihrem Schicksal ergeben, sondern sich auf ihre kulturellen Möglichkeiten besinnen und sich ihrer bedienen. Genau um letzteres - nämlich den Bezug auf die eigenen Werte und Fähigkeiten - ging es den Action-Anthropologen. Zur Verbesserung der Lebensverhältnisse ist anderes vonnöten als mehr oder weniger gnädig gewährte materielle Hilfe, die nur allzuleicht die Würde des Menschen untergräbt. Indigene Gruppen oder benachteiligte Minoritäten brauchen weniger Hilfe als Kooperation zu gleichen Bedingungen (vgl. Gjessing 1975: 527).

Wollen Ethnologen unterstützend eingreifen, können sie nur von der Basis ausgehen: "up from the bottom", wie Wolffsen (Tagebucheintragung, in Gearing et al. 1960: 32) fordert. Und Miller (1960: 154) sekundiert mit der Feststellung, daß alle jene Programme für die Fox (und andere), die die traditionellen Organisations- und Entscheidungsstrukturen außer Acht lassen, zum Scheitern verurteilt sind.

Für Ethnologen bedeutet dies, von den anderen zu lernen und die eigenen Vorstellungen über Verbesserungen zurückzustellen. Sol Tax forderte immer wieder Zurückhaltung - Ethnologen sollten lediglich alternative Möglichkeiten aufzeigen, als eine Art Katalysator wirken. Sie sollen alles daran setzen, die Entscheidungsfreiheit der anderen und deren Recht auf Selbstbestimmung zu garantieren und zu fördern. Sol Tax wollte helfen. Doch wollte er weder dirigieren, noch seinen wissenschaftlichen Standpunkt aufgeben: "... we are anthropologists interested in anthropological problems, but we pursue them in a context of action. Hence the phrase action anthropology" (Tax 1975: 517).

Von jenen, die Action Anthropology am konsequentesten betrieben und die Feststellung Sol Tax' ernst nahmen, daß diese Forschungsrichtung es nicht erlaube, wissenschaftliche Arbeit vom Menschsein zu trennen (Tax 1975: 534), ist vor allem Karl Schlesier zu nennen. Er stellte sich eindeutig auf die Seite der unterprivilegierten indigenen Bevölkerung, und zwar in seiner Eigenschaft als Wissenschaftler. Er hat die Überlegungen, die das Fox-Projekt auslöste und deren Umsetzung damals aus verschiedenen Gründen auf Schwierigkeiten stieß, mit seiner Arbeit bei den *Tsistsistas*, den südlichen Cheyenne, am weitreichendsten in die Tat umgesetzt und die Aktionsforschung durch wesentliche Aspekte ergänzt. Da unter den Aktionsethnologen Karl Schlesier hierzulande am bekanntesten geworden ist und in der Zeitschrift für Ethnologie 1980 seine Aktivitäten beschrieben und seine Position verdeutlicht hat, werden seine Vorstellungen hier nicht explizit erörtert. Hinzuweisen ist aber noch darauf, daß Karl Schlesier seine politische und gesellschaftliche Haltung, wie sie sich in den vielen Jahren der Zusammenarbeit mit den Cheyenne herausgebildet hat, klar formuliert hat. Für

sich, wie für andere Ethnologen fordert er das Eintreten für das Selbstbestimmungsrecht aller Menschen, für die Erhaltung allen Lebens sowie die Stellungnahme gegen jegliche Art kultureller und politischer Unterdrückung und Zerstörung. Er wehrt sich gegen den Ethno- und Anthropozentrismus des europäisch geprägten Gedankengutes, das er außerdem für die Verwüstung der Erde verantwortlich macht. Eine Hoffnung, sich mit Erfolg hiergegen zu stellen, sieht er im Einsatz für die Erhaltung menschen- und umweltfreundlicher Lebensformen, wie wir sie bei den indigenen Völkern finden, in deren Weltanschauung "der Mensch ein Teil der Schöpfung war und nicht ihr Meister" (Schlesier 1980: 32 f.).

Damit hat Karl Schlesier, wie Friderike Seithel (1990: 63) hervorhebt, eine ökozentrische Komponente in die Action Anthropology eingebracht. In der Bundesrepublik hat diese Form der Verbindung von Aktionsethnologie und Ethnoökologie zahlreiche Anhänger gefunden. Am weitreichendsten sind wohl die Vorstellungen von Stüben (1988), der Aktionsforschung nur dort ansiedeln möchte, wo sich Völker eindeutig für den Erhalt ihrer Umwelt aussprechen.⁴

Weltweit gesehen erscheint heutzutage die Aktionsethnologie in mannigfaltiger Gestalt. Die Facette reicht von Methoden, die sich kaum von der Applied Anthropology unterscheiden, bis hin zu revolutionären Aktivitäten. Die bedeutendsten Weiterentwicklungen, die sich eindeutig auf die Prinzipien der Action Anthropology beziehen, sind wohl die verschiedenen Spielarten der Advocacy Anthropology und der Committed Anthropology.⁵

Vorläufig läßt sich zusammenfassen: Ziel von Aktionsforschung ist es, Forschung in einen gesellschaftlichen Handlungszusammenhang zu stellen. In der Alltagspraxis auftretende gesellschaftliche, ökonomische, ökologische oder politische Probleme werden aufgegriffen, um gemeinsam mit einem überschaubaren Personenkreis Betroffener sowohl zu forschen, als auch nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Alle Prozesse - von der Artikulierung des Problems über seine Analyse, die Suche nach Mitteln zur Problemlösung, deren eventuelle Verwerfung, die wiederaufgenommene Suche nach anderen Möglichkeiten sowie die verschiedenen Realisierungen und deren ständiger Rückbezug auf die jeweilige Problemstellung - sind ineinandergreifende Teile eines von Wissenschaftlern und ihren Partnern gemeinsam getragenen und gestalteten Forschungs- und Handlungsprozesses. Die dialektische Beziehung von Theorie und Praxis wird hergestellt (und verdeutlicht), da Analysen und Handlungsorientierungen im Verlauf des Forschungsprozesses das Forschungsfeld aufgrund bewußter Eingriffe (von seiten der Beteiligten) verändern, wobei die Veränderung selbst wieder Gegenstand der Forschung ist. Für Ethnologen stellt sich das

⁴ Schleichen sich hier nicht doch wieder missionarische Vorstellungen ein? Nur der ökologisch bewußte "Wilde" ist ein "guter Wilder"? Nur die "Guten" sind zu unterstützen? Allein: Was hierzulande erst vor 15 Jahren allmählich ins Bewußtsein drang, soll heute von den Indigenen ad hoc eingeklagt werden.

⁵ *Committed* und *radical anthropology*: u.a. Polgar 1979; *advocacy anthropology*: Peterson 1974; Paine 1985. Eine wichtige Weiterentwicklung von Aktionsforschungskonzepten in der Frauenforschung vollzogen Bielefelder Entwicklungssoziologinnen z.T. in Zusammenarbeit mit indischen Frauen. Siehe besonders Maria Mies 1982.

besondere Problem, daß sie in allen Prozeßphasen Lernende sind, sofern dies die fremde Kultur betrifft, und Wissende (sein sollten), sofern es ihre eigene Kultur betrifft, was also einen weiteren dialektischen Bezug in den Prozeß der Aktionsethnologie einbringt. Um es nochmals zu betonen: Bei der Aktionsethnologie sind Theorie und Praxis gegenseitig vermittelt. An die Stelle von Distanz zwischen Subjekt (Forscher) und Objekt (Untersuchungsgruppe) tritt die Interaktion. Veränderungsprozesse werden unter Beteiligung von Forschern von den betroffenen Bevölkerungsgruppen selbst getragen. Diese Art des Handelns steht im Gegensatz zur *Anwendung*. Anwendung ist eine Form der Praxis, die getrennt ist von der Theorie: Forschungsergebnisse werden technisch verwertet.

Für die weiterführende Betrachtung und Diskussion erscheint es mir ratsam, einige der am häufigsten gegen die Action Anthropology vorgebrachten Argumente zu benennen:⁶

- Es gebe keine eindeutigen Kriterien, mit welchen Ethnien oder Gruppen bzw. Einzelindividuen Ethnologen zusammenarbeiten sollen. Besonders die unterschiedlichen Interessen innerhalb indigener Gesellschaften ließen eine Hinwendung auf eine spezifische Gruppe und damit ihre Bevorzugung als äußerst problematisch erscheinen.
- Hieraus ergibt sich der nächste Kritikpunkt: Das Engagement der Aktionsforscher sei letztlich eine persönliche Angelegenheit bzw. eine rein subjektive Entscheidung. Der Willkür sei Tür und Tor geöffnet, wissenschaftliche Argumente ließen sich nicht oder nur ungenügend begründet anführen.
- Daraus folge: Es gibt keine Aktionsethnologie, sondern nur Aktionsethnologen. (Worauf im übrigen schon der "Gründervater" Sol Tax hinwies.) Demzufolge könne es keine gemeinsame Theorie oder Methode der Aktionsethnologie geben, sondern lediglich jeweils individuelle Erfahrungen und Erfordernisse. Projekt stehe gleichsam neben Projekt, ohne eine erkennbare notwendige Verbindung. Das bedeute, der wissenschaftliche Wert der Action Anthropology gehe gegen Null. Die Action Anthropology habe daher auch keine "Schule" bilden können. Folglich sei ihr im Wissenschaftsbetrieb kein langfristiger Erfolg beschieden.

Schießlich wären noch zu nennen:

- Das Helpersyndrom: Ethnologen wollten aus einem schlechten Gewissen heraus helfen und entwickelten so zwangsläufig ein paternalistisches, missionarisches Gebaren unter neuem Vorzeichen.
- Ein herrschaftsfreier Diskurs mit den Betroffenen sei ein romantischer Wunschtraum, da das Machtgefälle (politisch, ökonomisch etc.) zwischen den Vertretern der Industrienationen (den Forschern) und den Partnern aus der indigenen Gesellschaft immer asymmetrisch sein werde.

⁶ Auf Literaturangaben zu den einzelnen Kritikpunkten wird an dieser Stelle verzichtet, um eine unnötige Titelfülle zu vermeiden. Viele der Argumente werden auch in mündlichen Diskussionen wiederholt vorgebracht. Allgemein vgl. zur Diskussion über und zur Kritik an der Aktionsethnologie: *Current Anthropology*, Bd. 15 (1974), Bd. 16 (1975); Szalay 1977; Münzel 1980 und 1985; Rubinstein 1986; Hastrup and Elsass 1990; Bourgois 1990 (beschreibt die Kritik, die Wissenschaftler an seinem politischen Engagement übten.).

- Mit Aktionen gefährdeten Ethnologen sich selbst und unter Umständen besonders die Betroffenen.
- Weitere, als weniger schwerwiegend anzusehende Kritikpunkte wären:
- Action Anthropology sei nur in den USA, wo sie ja entwickelt wurde, und gegebenenfalls in Australien anwendbar; also in demokratischen Staaten mit indigenen Minderheiten.
 - Action Anthropology sei eine einigermaßen taugliche *Feldforschungsmethode*, die sich mit den verschiedensten theoretischen Inhalten füllen läßt.

2. Die Verbindung von Theorie und Praxis: *Aktionsforschung als Modell für eine kritische Ethnologie*

Für das weitere Vorgehen erscheint es mir zweckmäßig, die Problematik und das Potential der Aktionsforschung in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Behandelte man die Kritikpunkte im *einzelnen*, bestünde die Notwendigkeit, die Argumentation vornehmlich auf der Erscheinungsebene zu führen, und damit die Gefahr, das Wesentliche aus den Augen zu verlieren. Überdies verlangen die meisten Kritikpunkte eine ganzheitliche Erwiderung, da sie an der Tatsache vorbeigehen, daß es für die hier zur Diskussion stehende Forschungsrichtung *keine* Methodologie gibt, ja, eine solche geradezu dem Konzept der Aktionsethnologie widerspräche. Im Folgenden möchte ich deshalb eine Reihe grundsätzlicher Überlegungen vorbringen. Es soll dies auch ein Versuch sein, in der gegenwärtigen Aktionsforschung einen (möglichen) *gemeinsamen theoretischen Hintergrund* ausfindig zu machen, vor dem die vordergründig oft recht divergierenden Vorgehensweisen einzelner Forscher zu sehen sind.

Zunächst sind einige prinzipielle Probleme des Faches anzuschneiden: Was können Ethnologen überhaupt über ihren "Gegenstand" erfahren? Wie wird ethnologisches Wissen erlangt und produziert? Die Reflexion über die Grundvoraussetzungen des eigenen Wissens und Handelns ist der erste Schritt zur Ermöglichung verantwortlichen Handelns (Abschnitt 2.1). Dies führt weiter zu der Frage, welche Interessen hinter unserer Forschungstätigkeit stehen (2.2). Sind aufgrund dieser Erörterungen die Positionierungen vorgezeichnet, ist weiter zu fragen, wie könnte auf der Basis der bisherigen Überlegungen - trotz der unlegbaren Machtdiskrepanz zwischen Ethnologen und ihrem Gegenüber - ein Dialog "auf Augenhöhe" stattfinden (2.3). Ein Dialog, der schließlich die Möglichkeit in sich birgt, in einen handlungsfähigen Diskurs überzugehen. Wie sind darin Theorie und Praxis unterschiedlicher Lebenswelten verbunden (2.4)? Und endlich, läßt sich mit der beschriebenen Forschungsrichtung ein Weg zur emanzipatorischen und ethisch vertretbaren Ethnologie finden (2.5)?

Ich hoffe, daß sich mit diesem Vorgehen den Lesern auch die Antworten zu den einzelnen oben aufgeführten Kritikpunkten erschließen.

2.1 Möglichkeiten und Grenzen ethnologischer Erkenntnis und Handlungsfähigkeit

Ausgangspunkt und Voraussetzung für die weitere Diskussion ist die erkenntnistheoretische Einsicht, daß die Vorstellung: ethnologische Forschung könne fremde Realität *objektiv* wiedergeben, nicht länger haltbar ist.⁷ Selbstverständlich gilt diese Erkenntnis nicht nur für die Aktionsethnologie, sie gewinnt jedoch in ihr besondere Bedeutung. Je mehr sich Forscher und Forschungsobjekt annähern, desto deutlicher wird, daß die Ethnologie nicht etwas beschreibt, das sich der Erkenntnis unmittelbar erschließt. Vielmehr wird der Zugang zum Erfassen des Fremden und der anderen Realität erst von den Wissenschaftlern durch deren unterschiedliche Fragestellungen konstruiert.⁸

Daraus folgt eine erste Abgrenzung: Aktionsethnologie, in welcher Form auch immer (Committed, Advocacy etc.), versteht sich nicht als quantitative oder positivistische Wissenschaft.⁹ Anders als etwa in den empirischen Naturwissenschaften (im Newtonschen Sinn), wo aus Beobachtungen bereits existierender Vorgänge Schlüsse gezogen werden können, aus denen Regeln ableitbar sind, beobachten Humanwissenschaftler - also auch Ethnologen - die von Menschen selbst erschaffenen Lebenswelten, von denen sie wiederum selbst ein gestaltender Teil sind. Mit Recht hat schon Sol Tax auf die nicht aufhebbare Verbindung von Menschsein und Wissenschaft im Prozeß der Aktionsforschung hingewiesen. Für die einzelnen Forscher gewinnt in einem hohen Maß (d. h. stärker als bei der teilnehmenden Beobachtung) wegen ihrer bewußten, unmittelbaren Einbindung in das Geschehen das "Erleben" eine zentrale Bedeutung. Im Erleben und Miterleben gewinnen wir unsere Eindrücke, die wir auf dem Hintergrund früherer Erfahrungen zu Einsichten verarbeiten, die in unseren Handlungen zum Ausdruck kommen. Wir können uns in diesem Zusammenhang auf Dilthey beziehen, der das individuelle Erlebnis und damit im Wortsinne das *Er-Leben* an den Beginn jeden Verstehens von Lebenszusammenhängen stellt (Dilthey [1910] 1981: 235 ff.).

Diltheys Überlegungen verdeutlichen auch, daß *unsere* Wirklichkeit durch uns Menschen erst zu einer solchen geworden ist. Erst aufgrund seiner Sozialisation ist ein Mensch fähig, in der Kommunikation und Interaktion mit seinesgleichen die Welt zu erfassen.¹⁰ Da wir an die Zeit gebundene soziale Wesen sind, ist

⁷ Dem könnten nur diejenigen widersprechen, die Aktionsethnologie als eine effektivere Feldforschungsmethode auffassen. Da hier Aktionsethnologie in einem umfassenderen Kontext gesehen wird, erübrigen sich in diesem Zusammenhang die Diskussionen über eventuelle Einwände.

⁸ Wobei sich die fremde Realität selbst ohne unser Wollen verändert: Wir "könnten ... nichts dagegen ausrichten, daß allein schon die Gegenwart des Untersuchenden ... einen Eingriff darstellt: Seine Fragen, ... ja der bloße Kontakt schaffen für den Befragten Probleme, die er sich sonst nie gestellt hätte (Leiris 1977: 54).

⁹ Auf die szientistische Richtung innerhalb der Ethnologie, die ohne Bedeutung für die Aktionsethnologie ist, muß hier nicht eingegangen werden.

¹⁰ Um nur ein Beispiel zu nennen: Jemand etwa, der noch nie eine Photographie gesehen hat, wird darauf nur bedingt etwas erkennen.

unsere Wirklichkeitserfahrung immer eine *gesellschaftlich und historisch gebundene*; determiniert durch ihr jeweiliges soziales, historisch gewachsenes Umfeld während einer bestimmten, von uns wahrgenommenen Zeit. Wenn unsere Erkenntnisse soziohistorischen¹¹ Kriterien unterliegen, so gilt dies entsprechend für alle Fragestellungen, die ja diese Erkenntnis erst erlauben.¹² Gehen wir davon aus, daß alle wissenschaftlichen Fragestellungen aus dem Traditionszusammenhang des Umfeldes eines Forschers stammen, gilt dies entsprechend für alle Forschungsfelder, da sie ja ihrerseits Kreationen von Forschern sind. Aus Fragestellungen erwachsen Überlegungen, welche Theorien und Methoden zu entwickeln sind, um Probleme analysieren bzw. lösen zu können. Resümiert und weitergeführt läßt sich festhalten: Nicht das Forschungsfeld bestimmt die Methode bzw. erfordert eine spezifische Untersuchungsmethode, sondern die Fragestellung und die in der Tradition eingebundene Theorie definieren den Gegenstand der jeweiligen Forschung.

Bezieht man das Gemeinte auf die Ethnologie und deren Forschungsfeld, läßt sich beispielsweise feststellen: Den Fremden gab es schon immer, seit es menschliche Gesellschaften gibt. Aber erst mit der europäischen Expansion im Zusammenwirken mit Humanismus und Aufklärung einerseits, Missionierung und Imperialismus und dem Willen zur Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen andererseits wurden die Gegenstände, Gebräuche etc. außereuropäischer Völker zum Forschungsfeld. Die Betrachtung des Fremden gewann eine andere Qualität als in den bis dahin üblichen Reisebeschreibungen. Die Europäer, die dieses Forschungsfeld schufen, entwickelten aus dem theoretischen Fundus, der ihnen von ihrer Wissenschaftstradition her zur Verfügung stand, ihr methodisches Rüstzeug. Das "Forschungsfeld" selbst, also die verobjektivierten Fremden und deren Denken und Handeln, hatten auf die angewendeten Methoden keinen Einfluß.

Der Bereich des Forschungsfeldes der Ethnologie ist wie alles Wissen nichts rein Dingliches. Die Vorgänge innerhalb dieses Forschungsfeldes verlaufen nicht nach vorgegebenen Regeln, die sich einer empirischen Suche erschließen. (Womit die den Erscheinungsformen u.U. zugrundeliegenden Strukturen nicht gelegnet werden sollen.) Jede fremde Kultur ist ebenso das Ergebnis eines langen historischen Prozesses wie die unsere und wie die unsere gleichfalls in einem beständigen Wandel begriffen. Geben wir unserer Welt erst mit unserem Erleben, unserer Arbeit, unseren Fragestellungen Inhalt und Sinn (bzw. Sinnsuche), trifft dies mit Sicherheit (wie ja gerade die Ethnologie zeigt) auch für andere menschlichen Lebenswelten zu. Die unterschiedlichen Lebenswelten verschließen sich aber einem Blick, der nur messen möchte. Für Wissenschaftsbereiche wie die Ethnologie funktionieren experimentelle Versuche zum Erklären nicht. Experimente mit systematisch beobachtbarer Versuchsanordnung, die registrierbare,

¹¹ Mit soziohistorisch beziehe ich mich nicht auf die Sozialgeschichte, sondern auf die Verbindung sozialer und historischer Faktoren.

¹² Vor zwanzig Jahren gab es keine Ökologie, obwohl auch damals Naturzerstörung bereits etwas Alltägliches war. Es gab noch keine öffentliche Diskussion und daher auch keine Öko-Wissenschaft.

"objektive" Ergebnisse liefern, lassen sich im gesellschaftlichen Bereich nicht umkehrbar eindeutig auf vergleichbare Situationen anwenden (wie etwa chemische Reaktionen). Bereits Dilthey ([1883] 1979 bes.: XVI ff.; Kap. II) unterschied deshalb in seiner Kritik positivistischen Denkens zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, die einen jeweils unterschiedlichen methodischen Zugang verlangen.¹³ Daran hat sich prinzipiell nichts geändert, wenn auch die Trennung beider Wissenschaftsrichtungen heute nicht mehr so rigoros gesehen wird. Bezogen auf eine Ethnologie, innerhalb der die Aktionsethnologie angesiedelt ist, heißt das, sie ist keine beschreibende, erklärende, sondern eine sich um Interpretation von Lebenswelten bemühende Wissenschaft. Zwischen den Kulturen stehend, können Ethnologen versuchen, ehrliche "Dolmetscher" zu sein (vgl. Evans-Pritchard [1965] 1981: 24; von der Ohe 1987).

2.2 Standort, Bedingtheit und Ziele von Wissenschaft und Wissenschaftlern

Soziohistorische Gebundenheit der eigenen *und* der fremden Kultur und die Einsicht, Fremdes nicht messen, sondern nur mit *unseren* Mitteln interpretieren zu können, setzt einen Standort voraus, von dem man ausgeht; andernfalls verfiere man der Willkürlichkeit und gäbe den wissenschaftlichen Standpunkt auf. Standort ist hier gleichbedeutend mit einer Wertung, soll sagen der Bewußtmachung, daß in jedes Forschungsziel dank der genannten Determinanten Wertungen eingehen, ob wir dies wollen oder nicht. Gadamer hat in diesem Zusammenhang eine Rehabilitierung des "Vorurteils" gefordert.¹⁴ Nicht das Vor-Urteil aus sich heraus ist schlecht, sondern nur jenes, über das nicht nachgedacht wird. Um zu einem Urteil zu gelangen, muß ich mir zuerst ein Vor-Urteil bilden. Gadamer (1986: Kap II.1) spricht bewußt von *Vor-Urteil* und nicht von *Vor-Wissen*, da wegen unseres Bedingtheits durch die Geschichte und unseres Stehens in der Geschichte die Inhalte unseres Bewußtseins in Gestalt von Beurteilungen (Urteilen) und nicht als ein festgefügtes Wissen tradiert werden. Es geht also nicht um eine - ohnehin nie zu erreichende - wertfreie Wissenschaft, sondern um die Bestimmung der Kriterien eigener Gebundenheit, das Nachdenken, die Reflexion über die eigenen Wertungen und um die Wertposition der Wissenschaft. Wenn Ethnologen vorgeben, wertfrei arbeiten zu können, übergehen sie, welche Werte sie selbst - bewußt oder unbewußt - transportieren. Gerade Ethnologen, die von verschiedenen Wertvorstellungen außereuropäischer Gesellschaften Kenntnis haben, müßten wissen, daß der Wert der Wertfreiheit selbst ein gesellschaftlich vermittelter ist und daher, wie Bob Scholte hervorhebt, keine universelle Gültigkeit auf eine zu erreichende Objektivität besitzen kann (Scholte 1974: 433f.).¹⁵

¹³ Naturwissenschaften untersuchen etwas vom Menschen unabhängig Existentes, die Geisteswissenschaften die Realität, die Menschen erst selbst geschaffen haben.

¹⁴ Der Begriff werde seit der Aufklärung fälschlich lediglich im negativen Sinn - als gegen die "Vernunft" gerichtet - gebraucht.

¹⁵ Scholte verweist in diesem Zusammenhang auf die enge Verbindung des wissenschaftlichen

Wir sollten uns kurz der grundsätzlichen Frage zuwenden, warum überhaupt Humanwissenschaft betrieben wird. Auch für Ethnologen ist *eine* Motivation sicher Neugier. Doch subjektive Neugier (auch in der bloßen Addition von Neugierigen) reicht allein nicht aus. Es müssen Bedingungen vorhanden sein, diese Neugier befriedigen und umsetzen zu können. Womit die rein individuelle Ebene verlassen wird. In den Humanwissenschaften geht es um die zielgerichtete Benennung und Bestimmung von Problemen, die unser Leben - individuell und innerhalb der Gesellschaft - aufwirft und deren Bewältigung für uns und unsere Gesellschaft von Interesse sind.

Es empfiehlt sich hier, den umfassenden Begriff des *Interesses*, geprägt von Jürgen Habermas zu verwenden. Habermas führt die Bedingungen der Wissenschaft (und zwar der Natur- und Humanwissenschaften) auf den "Lebenszusammenhang" zurück, mit dem sie unlösbar verbunden sind. In diesem Kontext nennt er "*Interessen ... die Grundorientierungen, die an bestimmten fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung, nämlich Arbeit und Interaktion, haften. Die Grundorientierungen zielen nicht auf die Befriedigung unmittelbarer empirischer Bedürfnisse, sondern auf die Lösung von Systemproblemen überhaupt*" (Habermas [1968b] 1991: 242). Durch die Interessen und deren Bedingungen werden die Aspekte ausgewählt und festgelegt, unter denen wir Realität erfassen können, was sich nicht linear, sondern im dialektischen Prozeß vollzieht. Erkenntnis und Interesse wachsen in einem gegenseitig vermittelten Verhältnis zusammen, womit zugleich eine Richtung - ein "*erkenntnisleitendes Interesse*" - bezeichnet wird.: "Die erkenntnisleitenden Interessen (haften) an den Funktionen eines Ich, das sich in Lernprozessen an seine Lebensbedingungen anpaßt; das sich ... in den Kommunikationszusammenhang einer sozialen Lebenswelt einübt; und das im Konflikt zwischen Triebansprüchen und gesellschaftlichen Zwängen eine Identität aufbaut. Diese Leistungen gehen wiederum ein in die produktiven Kräfte, die eine Gesellschaft akkumuliert, aus der sich eine Gesellschaft interpretiert; und in (deren) Legitimationen ..." (162 f.).

Akzeptieren wir, daß in jedwedem Forschungsvorhaben, das eine bestimmte Zielrichtung verfolgt, persönliche und gesellschaftliche Wertungen eingehen, so erfordert dies die Reflexion über die Konstitutionsbedingungen - sowie über das damit verbundene erkenntnisleitende Interesse - der Wissenschaft und ferner eine Selbstreflexion der Wissenschaftler, die eine Problematisierung über die Verwertung ihrer Erkenntnisse einschließt. "Selbstreflexion ... kann das Interesse gewissermaßen einholen, wenn auch nicht aufheben" (163). Wir sind also

Credos, Wertfreiheit ermögliche den Zugang zur vermeintlichen Objektivität, mit dem Paradigma von der notwendigen Distanz zum Forschungsobjekt. Der szientistischen Forderung von Distanz und Unbeteiligtsein (die selbst in herkömmlicher ethnographischer Forschung illusionär ist), setzt er die erkenntnistheoretische Einsicht entgegen, daß erst im Prozeß von Involviertsein, Identifikation, Austausch und Kommunikation die Voraussetzung für das Verstehen des "Anderen", also für *ethnologisches Verstehen*, herzustellen seien (Scholte 1974: bes. 436 ff.).

Bob Scholtes Artikel (vor nunmehr 20 Jahren erschienenen, doch nach wie vor aktuell) verdanke ich wesentliche Anregungen für meine Ausführungen.

aufgefordert, über unsere eigenen Voraussetzungen, unser Eingebundensein in bestimmte Zusammenhänge und Zwänge Rechenschaft abzulegen; nicht nur um diese zu erkennen, sondern um sie verändern zu können. Erst über Selbstreflexion eröffnen sich Voraussetzungen zur Emanzipation.¹⁶

"In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen" (Habermas [1968b] 1991: 164).

Für Ethnologen bedeutet das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zusätzliche *Forderungen*, aber auch die Erweiterung ihres Erkenntnishorizontes. Ihr Bemühen um das Verstehen fremder Kulturen, der Vergleich anderer Kulturen untereinander und der Vergleich dieser Kulturen mit der unseren kann dazu verhelfen, unsere eigene Welt schärfer zu sehen, kann Bewußtwerdungsprozesse stimulieren, Anregungen geben, mehr über uns nachzudenken und so den Emanzipationsprozeß fördern.

Das Vermittelte unseres Forschungsinteresses vor Augen, können wir die Diskussion über den eigenen Standpunkt wieder aufgreifen, um diesen ergänzend genauer zu umreißen.

Selbst eine oberflächliche Betrachtung unserer eigenen Kultur und deren Verhältnis zu fremden Kulturen in der "Dritten Welt" führt uns deutlich vor Augen, daß dieses Verhältnis seit Jahrhunderten ein politisches und ökonomisches Machtverhältnis war und immer noch ist. Während ihrer wissenschaftlichen Arbeit werden Ethnologen zwangsläufig dieses Mißverhältnis zwischen den Welten noch schärfer wahrnehmen. Es ist deshalb nur folgerichtig, sich kritisch mit der eigenen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Wenn Laura Nader (1974) uns auffordert, den Blick nach *oben* auf die Hierarchien im eigenen Land zu richten - "Up the anthropologist" - ist dies nicht lediglich ein moralischer Apell. Die Forderung ergibt sich aus dem Forschungsfeld, das wir heutigen Ethnologen willig von unseren "Ahnen" übernommen haben. Ohne die Analyse der eigenen Gesellschaft bleibt die Ethnologie ein einbeiniges Monster. Für die Aktionsforschung gilt: Nur wer weiß, wie im eigenen Land die Herrschaftsstrukturen ausgebildet sind und wer sich um die Analyse der Beziehungen zwischen herrschenden und beherrschten Gruppen bemüht hat, darf für sich beanspruchen, den in der "Dritten Welt" in Bedrängnis Geratenen etwas zu sagen. Einer um ihre Rechte kämpfenden indigenen Gruppe nützt es wenig, wenn sich Ethnologen an ihren schamanistischen Praktiken begeistern, aber sie nichts darüber wissen, mit welchen Praktiken Großkonzerne ihre Interessen durchzusetzen vermögen. *Studying up* führt uns ganz zwangsläufig zu Beurteilungen, zu vergleichenden

¹⁶ Zur Selbstreflexion gehört, sich Klarheit zu verschaffen über die eigene Sozialisation, den eigenen Denkhintergrund einschließlich der philosophischen, moralischen und weltanschaulichen Vorstellungen (die im Laufe des Lebens erworben werden), um die Grenzen des eigenen Denkens zu erkennen. Dazu gehört auch die von Ethnologen oft sträflich vernachlässigte Beschäftigung mit den europäischen (also eigenen) Denktraditionen. Selten sind Ethnologen so ehrlich wie Mark Münzel: Er war nicht aufgrund "einer mystischen 'zweiten Sozialisation des Ethnologen'" (1985: 158) "... Sprecher der Aché, sondern drückte ein europäisches Gewissen aus" (1985: 159).

Wertungen, also zu *Werturteilen*, die ihrerseits - wenn wir verantwortlich Wissenschaft betreiben wollen - unser weiteres Forschungsinteresse berühren werden. In gleicher Weise drängen sie uns politische Entscheidungen auf. (Wobei selbstverständlich auch eine Nichtentscheidung eine Stellungnahme, ein Werturteil ist.)

Mithin ist es nicht irgendeine mehr oder weniger diffuse Einstellung oder eine unklare politische Haltung, die Ethnologen zu einer praxisorientierten, auf Kooperation zielenden Forschung hinführt (wenn dies anfänglich bei manchen auch der Fall gewesen sein mag). Vielmehr sind es die Probleme, mit denen wir durch Selbstreflexion über die Implikationen des Faches konfrontiert werden, die zu ethischen Problemen werden und die nach Überlegungen drängen, welche Formen des Umgangs mit unseren einstigen Forschungsobjekten überhaupt noch vertretbar sind.¹⁷ Dazu gehört auch die Frage, wie deren Darstellung in der wissenschaftlichen Literatur, im Museum oder im Film heute auszusehen hat.

An diesem Punkt angelangt, ergeben sich zunächst drei Schlußfolgerungen:

1. Wissenschaftler müssen sich und ihre Wissenschaft selbst zum permanenten Forschungsfeld machen und bei dessen Untersuchung mit der gleichen Sorgfalt und Kritikfähigkeit vorgehen, wie sie es von ihrer wissenschaftlichen Arbeit her gewohnt sind. Dies beinhaltet auch die Bereitschaft, Vorurteile (die in jeder Wissenschaft existieren) und Urteile "aufs Spiel zu setzen" (Gadamer), und zwar in dem Sinne, daß die gewonnenen Erkenntnisse theoretische und praktische Konsequenzen haben. Letztlich gilt es lediglich diese prinzipielle Grundforderung zu erfüllen. Für alle weiteren Schritte ist dann keine lange Liste der Art "Du sollst dies tun und jenes lassen" mehr notwendig. Aus der Grundforderung lassen sich, sofern wir zu verantwortungsvollem Handeln bereit sind, alle weiteren Konsequenzen ableiten. Diese Maxime kann zugleich als ein ethischer Imperativ gelten. Er steht im Einklang mit den aus der Aktionsforschung gewonnenen Erfahrungen und der Reflexion über sie. Er sollte für die *gesamte* Ethnologie (und darüberhinaus) Gültigkeit besitzen.

2. Der Umgang mit dem Fremden, mit dem "Objekt" der Forschung, kann dann nur einer sein, der bestehende Machtpositionen möglichst auszuschließen oder zumindest abzubauen versucht. Denn, wenn die Forscher für sich einen emanzipatorischen Anspruch erheben, sollten sie dann nicht in gleicher Weise der Emanzipation des Gegenübers nützen?

3. Nunmehr läßt sich auch das spezifische Arbeitsfeld sowie die Gruppe, mit der ich arbeiten kann oder will, näher umreißen. Unterschiedliche Interessenlagen verschiedener Ethnien sowie Fraktionierung innerhalb ethnischer Einheiten sind kein Grund mehr, uns vom Engagement zurückhalten zu lassen. Vielmehr läßt sich die Analyse der Gründe für die gegensätzlichen Positionen und die Frage, ob und wie sie zu überwinden wären, kreativ in die Arbeit einbringen. Weder aktionistische Blauäugigkeit noch hilflose Vorsicht werden unsere Wahl

¹⁷ Zur Ethikfrage und deren wechselhaften Beurteilung in den USA siehe: Gerald Berreman 1991. Seit 1991 ist auch die 1989 gegründete AG-Ethik in der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde offiziell vertreten (vgl. Amborn 1992).

bestimmen. Bereits im anfänglichen Entscheidungsprozeß beginnt die Interaktion, beginnt Aktionsforschung.

2.3 Humanisierung der Ethnologie: In der Ungleichheit den Dialog wagen

Wer sind nun unsere Ansprechpartner? Da das Fraktionierungsproblem sowohl von Kritikern der Action Anthropology als auch von Aktionsethnologen selbst häufig angesprochen wird, soll hier näher darauf eingegangen werden. Eine Bemerkung sei eingangs noch erlaubt: Ist Fraktionierung nur ein Problem der Aktionsforschung? Gilt es nicht für jegliche Art der Ethnologie und in besonderem Maß für jegliche Art der Feldforschung? Beeinflußt nicht jede Feldforschung - selbst eine mit Fragebogen durchgeführte - die ausgesuchte Gruppe?¹⁸ Aktionsethnologen, die sich einer möglichen Beeinflussung ihres Umfeldes bewußt sind, sind hier allerdings in besonderem Maße gefordert.

Selbst das kritische Überdenken der eigenen Forschungssituation und die Klärung der eigenen Position vorausgesetzt, wird sich selten eine zweifelsfreie Entscheidung für eine bestimmte soziale Gruppe innerhalb einer Ethnie fällen lassen. Bevor Kontakte hergestellt sind, kann dies nur eine Vor-Entscheidung sein.

Eines der wesentlichen Probleme indigener Gesellschaften ist die Spannung, die aus der umgebenden (modernen) Gesellschaft und der daraus resultierenden Identitätsbedrohung der eigenen Gesellschaft resultiert. Ethnologen unterscheiden deshalb häufig in Modernisten und Traditionalisten. Derart eindeutig ist aber diese Grenzziehung keineswegs. Aktionsethnologen werden sich aufgrund ihrer Vorüberlegungen vornehmlich den Traditionalisten anschließen wollen, sei es, weil sie es üblicherweise sind, die der ökologischen Zerstörung ihrer Umwelt (insbesondere durch unsere Zivilisation) entgegenwirken wollen, sei es, daß Ethnologen zusammen mit den Hütern der Tradition der Ansicht sind, daß kulturelle Entwurzelung und Ethnozid nicht durch die Segnungen westlicher Kultur aufgewogen werden können. Vorsicht ist aber geboten. Allein schon wegen der unsicheren Grenzziehung zwischen den verschiedenen Bereichen (Tradition/Moderne) - sitzt man womöglich einem romantischen Idealbild auf oder der Vorstellung einer traditionellen Kultur, die in stoischer Ruhe verharrt? Wir sollten es besser wissen: Jede menschliche Gesellschaft besitzt ihre eigene Geschichte und Dynamik. Die indigenen Gesellschaften standen zudem seit Jahrhunderten in einem Prozeß, der ihre eigenen inneren Strukturen durch den Kontakt mit der europäischen Kultur (oder durch europäisch beeinflusste Völker) verändert hat. Fragen treten auf wie: Steht das, was Ethnologen als traditionelle Kultur ansehen, noch im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Lebenspraxis? Haben sich die "traditionellen" Führer auf Kosten einer einst akephalen Struktur durchgesetzt? Aktionsethnologen werden sich also einem ganzen Bündel von Fragen gegenübersehen, sobald sie mit der fremden Gesellschaft in Kontakt kommen. Um Auseinandersetzungen mit verschiedenen Gruppen innerhalb einer

¹⁸ Hastrup and Elsass 1990: 304; Leiris 1977: 53 ff.; Münzel 1985: 152.

Ethnie wird niemand herunkommen. Kein Volk, keine Gruppe einer Ethnie ist ein homogenes Gebilde, dessen Einzelelemente in einem funktionalen (funktionierenden) Gleichgewicht ineinandergreifen. Wenn bei uns die pluralistische Gesellschaft als etwas Erstrebenswertes, Positives hervorgehoben wird, dürfen wir nicht die Vielfalt in anderen Ethnien als eine "Zerrissenheit" bedauern. Es hilft uns nicht weiter, eine niemals vorhanden gewesene Einheit zu beschwören; vielmehr ist die Offenlegung der unterschiedlichen Interessenkonflikte anzustreben. Nach Überzeugung von Gerrit Huizer (1989: 4) läßt sich die Diskussion dieser Gegensätze sogar kreativ für die weiteren Konfliktlösungen einsetzen.

Bereits in der Anfangsphase werden daher von Aktionsethologen einige "Tugenden" verlangt:

1. Geduld. Besonders am Anfang besteht die Gefahr, daß Ethnologen aufgrund ihrer Anwesenheit situationsbedingte Antworten bekommen. Erst nach längerem gemeinsamen Arbeiten dürfen sie hoffen, in einen offenen Dialog miteinbezogen zu werden. Alle Forschungsmethoden, die eine schnelle Evaluierung anbieten, taugen nichts für Aktionsethologen.

2. Schon in der Anfangsphase zeigt sich die Verbundenheit von Theorie und Praxis, hier besonders in Gestalt von Lernen und Reflektieren. Das tagtäglich Erlebte und Erfahrene gilt es zu verarbeiten, um den nächsten Schritt zu wagen.

3. Bescheidenheit. Zuhören und sich selbst zurücknehmen können. Wer Selbstreflexion ernst nimmt, muß unter Umständen auch bereit sein, ein Projekt abzubrechen. Es können Situationen entstehen, in denen es besser ist, noch so gut gemeinte Projekte fallenzulassen. Aktionsethologie ist nicht mit Aktionismus zu verwechseln - keine Aktion ist unter Umständen besser als irgendeine Aktion. Wir müssen lernen, die notwendige Preisgabe eines Projektes nicht als Scheitern anzusehen. Vielleicht ist eine Gruppe, auf die ein Ethnologe stößt, wesentlich emanzipierter, als er ursprünglich annahm oder emanzipierter als der Ethnologe selbst.¹⁹

Bescheidenheit kann auch Zurückhaltung gegenüber Forderungen bedeuten, die an die Forscher gestellt werden, aber mit deren moralischen Grundsätzen nicht vereinbar sind.

Spätestens hier wird deutlich, daß kooperative praxisbezogene Forschung nicht nur erhöhte Anforderungen von den Forschern verlangt, sondern zusätzlich äußerst aufwendig ist. Die alte Forderung Malinowskis, in teilnehmender Beobachtung einen Jahreszyklus zu untersuchen, greift zeitlich viel zu kurz. Nur selten dürften die Grundvoraussetzungen während eines einzigen Aufenthaltes herzustellen sein. Aktionsforschung läßt sich von vorneherein zeitlich überhaupt nicht begrenzen.²⁰ Manchen mögen die vorgetragenen Ansprüche zu hoch und

¹⁹ Diese Problematik sei hier nur angeschnitten. Sie zieht sich durch die gesamte Zusammenarbeit mit einer Gruppe. Das Sich-Eingestehen-Müssen des "Scheiterns", das allerdings nur in unserer leistungsorientierten Gesellschaft als Scheitern angesehen werden kann, soll hier nur als Beispiel für eines der zahlreichen persönlichen Probleme stehen, denen Aktionsethnologen ausgesetzt sind.

²⁰ Bei vielen Kritiken, scheint mir die Vorstellung von einer auf ein Jahr limitierten Feldforschung mitzuschwingen. Nach derart kurzer Zeit an seine eigene Handlungsfähigkeit (für und mit anderen) zu glauben, wäre tatsächlich verwegen.

nicht durchführbar sein. Aber *was wollen wir sonst "dort"?* Man sollte sich dann eine gute Antwort auf die Frage überlegen, mit welcher Berechtigung wir irgendwohin gehen, um in anderer Leute Angelegenheiten herumzuschneffeln.

Kommen wir wieder auf die genannten Tugenden zurück. Damit sie überhaupt zum Tragen kommen können, ist es meines Erachtens unumgänglich, als erstes die Kommunikationsformen einer fremden Gesellschaft kennenzulernen. Ohne deren Kenntnis läßt sich keine tragfähige gemeinsame Handlungsbasis herstellen. Gerade als Ethnologen dürfen wir nicht voraussetzen, daß die Formen und Strukturen des Dialogs, der Entscheidungs- und Konsensfindung in einer anderen Gesellschaft die gleichen seien wie die unseren.²¹ Jede Gemeinschaft, die über längere Zeit Bestand haben will, wird ihr gemäße Formen der Problemlösung, Einigung und Konfliktregelung entwickeln.

Ethnographische Beispiele zeigen, daß - sieht man einmal von Ethnien mit ausgeprägten hierarchisierten, zentralisierten Strukturen ab - Entscheidungen auf breiter Basis gesucht und gefällt werden. Dies erfolgt im einfachsten Fall in einer offenen Diskussion, d.h. in einer Form, die für alle Beteiligten (und weitgehend auch für den Ethnologen) verständlich geführt wird und in der Absicht, unmittelbar eine Lösung zu finden.

Häufig ziehen sich jedoch - besonders bei schwierigen Fällen - die Verhandlungen über Wochen und Monate hin. Es mag zum Beispiel die eine Seite erst lange Reden vortragen, auf die dann die andere nach Tagen oder Wochen ebenso ausführlich antwortet. Nicht selten findet Problemlösung in ritualisierter Form unter Beachtung besonderer Sprachregelungen und Höflichkeitsregeln statt. Mark Münzel weist in diesem Zusammenhang auch auf Kampfspiele, Tänze, Lieder, die Erzählung bestimmter Geschichten und Mythen hin (Münzel 1980: 63). Auffallendes Merkmal solcher Dialogformen ist der Wille zur Einigung, zur Konsensfindung. Zeit spielt dabei selten eine Rolle. Im gemeinsamen Konsens gibt es weder Sieger noch Besiegte. Im Gegensatz zum westlichen demokratischen Mehrheitsbeschluß (dem sich die Unterlegenen beugen müssen) haben indigene Lösungen selten endgültigen Gesetzescharakter. Dennoch sind sie bindend und eindeutig, solange der Konsens herrscht; sie sind aber jederzeit revidierbar. So kommt es nicht vor, daß Unzufriedene nach "Gesetzeslücken" suchen, um die Entscheidungen umzudeuten.²²

²¹ Selbst hierzulande sehen sich Soziologen, die Aktionsforschung betreiben, damit konfrontiert, ihre akademische Sprache und Umgangsformen umstellen zu müssen (U.a. Heineken 1979: 226 ff.).

Die Problematik der Konsens- und Entscheidungsfindung in indigenen Gemeinschaften ist in der Literatur zur Aktionsforschung weitgehend vernachlässigt worden. Im Rahmen dieser Arbeit können hierzu nur einige essayistische Anmerkungen vorgetragen werden. Auf der DGV-Tagung in Köln 1987 hielt die Münchner "AG Action Anthropology" hierzu den Vortrag "Konsens und Aktion".

²² Die Kolonialmächte haben vielerorts solche Strukturen zerstört oder untergraben. Ich war deshalb erstaunt, als ich im städtischen Milieu (!) in Marsabit (Provinzhauptstadt in Nord-Kenia) 1990/91 erlebte, daß ein mehrere Jahre schwelender Konflikt, der zuletzt die Gesellschaft unwiderruflich zu zerbrechen drohte, erst zu schlichten war, als die Bevölkerung sich auf ihre "traditionellen Möglichkeiten" besann (so mir gegenüber Vertreter der dortigen Bevölkerung). Die Konsensfindung begann äußerst behutsam und fand erst

Für die Aktionsethnologie bedeutet dies: Die Forscher haben ihre Vorstellungen von unilinear logischer, zielgerichteter und schneller Entscheidungsfindung hintanzustellen, um sich zuhörend und einfühlend den fremden Denkstrukturen, Symbolen und Beziehungssystemen zu nähern.

2.4 Vom Dialog zum handlungsfähigen Diskurs

Mit der Bereitschaft, sich indigenen Strukturen zu unterwerfen, wird der Weg vorbereitet für einen Diskurs, der idealiter ein argumentierender, herrschaftsfreier Dialog sein sollte. Die Tatsache, daß sich unter den gegebenen gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen auch vom gutwilligsten Ethnologen kein absolut herrschaftsfreier Dialog herstellen läßt und auch die argumentativen Mittel von Ethnologe und indigener Gruppe nie identisch sein werden, muß nicht davon abhalten, einen herrschaftsfreien Diskurs anzustreben.

Voraussetzung ist der bewußte Umgang mit den zwangsweise asymmetrischen Verhältnissen, die zwischen den Ethnologen (aus der "Ersten Welt") und der indigenen Bevölkerung (aus der "Dritten u. Vierten Welt") bestehen. Die erwähnte Analyse der eigenen Gesellschaft (studying up) bietet hierzu den Wissenshintergrund.²³ Die Aktionsethnologie versteht aber den von ihr vertretenen Ansatz selbst als Beitrag zum Abbau von Machtverhältnissen. In der herkömmlichen, rein akademischen Ethnologie (aber ebenso in der Applied Anthropology) sind wissenschaftliche Erkenntnisse und deren Anwendung in der Praxis voneinander getrennte unabhängige Größen. Womit die Anwendung von Forschungsergebnissen der Beliebigkeit einer forschungsunabhängigen Praxis preisgegeben ist. Letztlich bedeutet dies, daß sie der Willkür gesellschaftlich mächtiger Gruppen anheimfallen (vgl. Kramer et al. 1979: 29 f.). Wenn der hier vertretene Forschungsansatz die Trennung von Theorie und Praxis aufheben will, dann auch, um zu verhindern (oder zumindest zu erschweren), daß Forschungsergebnisse unabhängig von der Kontrolle der Betroffenen Anwendung finden. Erinnert sei an dieser Stelle, daß es generell das Anliegen von Aktionsethologen ist, die bestehenden gesellschaftlichen Machtstrukturen aufzudecken, die eine individuelle und gesellschaftliche Emanzipation behindern (und zwar in der eigenen wie in der fremden Gesellschaft).

Die Tatsache, daß Aktionsethnologen keine verallgemeinerbaren methodischen Arrangements anstreben, sondern nach jeweils situationsspezifischen Vorgehensweisen suchen, bedeutet nicht, daß die Form der handlungsorientierten Forschung

nach über drei Monaten ihren Abschluß. Eine rituelle Reinigung beendete alle vorangegangenen Feindschaften.

²³ Es wäre naiv anzunehmen, allein mein Wille, meinem Gegenüber als Gleicher begegnen zu wollen, genüge, um die existierenden Machtverhältnisse abzubauen. Ich kann die Geschichte der Ausbeutung nicht rückgängig machen, ich muß mich ihr stellen.

Gelegentlich wird argumentiert, Ethnologen gerieten allzuleicht unter den Machtdruck indigener Interessen. Zweifellos treten derartige Unannehmlichkeiten auf. Sie ändern aber nichts an der grundsätzlichen Tatsache, daß Ethnologen (als Einzelne und in ihrer Gesamtheit) aus der *dominanten* Kultur stammen.

willkürlich sei. Als übergeordnete Bezugsrahmen kann jene Form des *Diskurses* gelten, der Theorie und Praxis verbindet.

Hierüber arbeiteten vornehmlich Soziologen, die mit der "Frankfurter Schule" in Verbindung standen. Wir können uns auf deren Überlegungen beziehen, wenn auch eine Übertragung auf ethnologische Verhältnisse im jeweiligen Kontext zu klären ist.

Wichtige Denkanstöße verdanken wir Heinz Moser, der in der Mitte der 70er Jahre eine Neubegründung der sozialwissenschaftlichen Forschung anstrebte.²⁴ Mit der Zurückweisung monologischer, empirisch analytischer Methoden in der Soziologie stellte sich für ihn die Frage, welche Instanz in der Aktionsforschung über die Rechtmäßigkeit wissenschaftlicher Aussagen entscheiden kann (Moser 1975: 84). Hierzu verweist Moser auf den Diskurs: "Als Instanz der Aktionsforschung gilt der Diskurs, d.h. die argumentierende Bemühung um Absicherung und Begründung von Handlungsorientierungen" (Moser 1977: 11).

Um zu vermeiden, daß unzuverlässige Informationen in den Diskurs eingehen, formuliert er zur Sicherung des Wahrheitsanspruches drei Gütekriterien: Transparenz, Stimmigkeit und keine Einflußnahme. Transparenz soll die Ziele, Funktionen und Methoden der Forschung allen Beteiligten offenlegen; Stimmigkeit bedeutet, daß in der Forschungsarbeit Ziele und angewendete Methoden miteinander vereinbar sind; und schließlich darf der Forscher keinen bewußt verzerrenden Einfluß auf den Forschungsprozeß nehmen (Moser 1977: 18). Um Diskurse adäquat führen zu können, müssen bestimmte Informationen und Wissensbestände berücksichtigt werden. Hier unterscheidet Moser (1977: 66 f.) vier Typen: "Alltagswissen" (wobei Klarheit darüber zu schaffen ist, wie dieses in unserer Gesellschaft zustande kommt), "Betriebswissen" (über gesellschaftliche Institutionen wie Schule etc.), "zuhandenes theoretisches Wissen" (der theoretisch-philosophische Fundus, den sich eine Person im Laufe des Lebens angeeignet hat) und "systematische Erhebungen" (projektspezifische Datengewinnung). Ergänzt wird dieses Wissen durch das im Aktionsforschungsverlauf selbst gewonnene.

Der Forschungsverlauf hat in seinem Modell eine zyklische Struktur: "Informationssammlung - Erarbeiten von Handlungsorientierungen - Handeln im sozialen Feld" etc. (Moser 1977: 12). Im Zentrum steht der Diskurs, in dem die Handlungsorientierungen erarbeitet werden. Somit sind in diesem zyklischen Modell Handeln und Konsens rückgekoppelt. Der Forschungsablauf läßt sich Moser zufolge auch als eine Abfolge von Diskursgeschichten auffassen. Die Wahrheit der einzelnen Diskursgeschichten ("durch kritische Argumentation im Diskurs" gesichert) können im weiteren Diskursverlauf modifiziert werden (Moser 1977: 13).²⁵

²⁴ Moser bes. 1975 und 1977. Er überprüfte sein Modell in der pädagogischen Praxis.

²⁵ Das Mosersche Modell weist einige Schwachstellen auf, besonders im Bezug auf empirische Methoden. Da das Modell hier nicht explizit vorgestellt wurde, erübrigt es sich, darauf einzugehen (zur Kritik vgl. Nagel 1983: 94 ff.). Hinzuweisen ist hier auf die von Habermas (1984: 177 f.) aufgestellten Diskursbedingungen. Vor einer Aktionsforschung sollte man sie sich unbedingt vor Augen führen. Doch ist auch für sie die Übertragbarkeit an der jeweils spezifischen Situation noch zu klären.

Ethnologen dürften schnell erkennen, wie sehr in alle genannten Bereiche des Modells westliche Elemente eingehen. Eine direkte Übertragung ist nur in Ausnahmefällen angebracht. Dennoch lassen sich m.E. auf der Grundlage des Modells Überlegungen anstellen, den spezifischen Bedürfnissen angepaßte Konzepte zu entwickeln, die auf dialogischer, an argumentativer Verständigung aller Beteiligten gekoppelte Handlungsorientierungen beruhen: Vorgehensweisen, in denen der Diskurs das strukturierende Prinzip allen Forschens und Handelns ist.

Bedingung für einen handlungsfähigen Diskurs ist die Schaffung einer gemeinsamen Gesprächsbasis. Einige Bedingungen hierzu wurden bereits angesprochen: die Kenntnis indigener Kommunikationsformen zur Problemlösung, die Beachtung der asymmetrischen Machtverhältnisse und schließlich die in unserer Forschungsrichtung geforderte Aufhebung²⁶ (bzw. Minimierung) der Distanz zwischen forschendem Subjekt und "Forschungs-Objekt". Also ein Perspektivenwechsel hin zu einem partnerschaftlichen Verhältnis. Mir will ethnologische handlungsorientierte Forschung sogar erst dann tragfähig erscheinen, wenn es gelingt, Ereunde in der gastgebenden Gesellschaft zu gewinnen. Womit Ethnologie zu einer sehr persönlichen Angelegenheit wird. Im gegenseitigen Vertrauensverhältnis lassen sich am ehesten paternalistische Beziehungsmuster überwinden, unterschiedliche Wertpositionen ausloten, Wünsche und Ängste artikulieren, sowie die verschiedenen Blickrichtungen hinsichtlich der Bewertung eines Projektes diskutieren. Freundschaft allein bietet jedoch keine Gewähr für einen argumentativen handlungsorientierten Dialog.²⁶ Im freundschaftlichen Verhältnis liegt vom erkenntnistheoretischem Standpunkt her die Gefahr, daß vorhandenen Unterschiede in den Denktraditionen vor den Partnern verdeckt bleiben. Es gilt gerade die Unterschiede aufzuspüren, damit sich die Partner auf einer gemeinsamen Diskussionsebene (nicht nur auf einer Gefühls-ebene) treffen können.²⁷ Ein Mittel hierzu ist die Selbstreflexion. In der Aktionsforschung garantiert sie Kritikfähigkeit: Selbstreflexion ist die *wissenschaftliche Distanz* zum Gegenstand (Horn 1979: 368).

Es ist in diesem Zusammenhang zum wiederholten Male auf das namengebende Grundprinzip der Aktionsethnologie hinzuweisen: die Beteiligung des Forschenden am sozialen Prozeß, an der Arbeit der nichtforschenden Gruppe, denn auch die Angleichung des Informationsniveaus läßt sich durch gemeinsame Praxis erzielen. Erst wenn allen Beteiligten die Zugriffsmöglichkeiten auf die für ein Vorhaben notwendigen Informationen offenstehen, ist die Voraussetzung für gleichberechtigte Zusammenarbeit geschaffen (vgl. Gstettner 1979: 183).

Nicht zu vergessen ist die gemeinsame Erörterung der Verwertungsmöglichkeit von Ergebnissen. Wer kann davon profitieren? Welche Gefahren können aus

²⁶ Freunde hatten sicher die meisten Ethnologen "im Feld" gewonnen, schließlich verhalten sich nicht alle wie Turnbull gegenüber den Ika.

²⁷ Im übrigen sind die restriktiven Bedingungen, die eine ideale Kommunikationsstruktur behindern, außerhalb der Reichweite persönlicher Beziehungen angesiedelt. Sie ließen sich aber in partnerschaftlichen Verhältnissen problematisieren. Freundschaftliche Verhältnisse dürfen außerdem nicht dazu verleiten, nur mit wenigen Personen zu kommunizieren.

der Forschung erwachsen? Was darf und wenn wie veröffentlicht werden? Ethnologen können hier ihr Wissen über globale Zusammenhänge einbringen und gegebenenfalls über Alternativen diskutieren.

2.5 Aus gemeinsamen Sinnbezügen: Emanzipation

Die Probleme, die hier auftauchen, liegen auf der Hand. Wie ist dies alles gegenseitig zu vermitteln? Was bedeutet das, "sich auf einer möglichst weit angenäherten Diskussionsebene treffen"? Gelingt die Annäherung aber nicht, ist der Manipulation Tor und Tür geöffnet. Auch besteht dann für die Ethnologen die Gefahr - ähnlich den alten Missionaren - eigenes Interesse als das der Anderen auszugeben.

Das Kernproblem für interkulturelles kommunikatives Handeln liegt im Fehlen eines "gemeinsamen Sinnbezuges" (Husserl). Freilich gibt es eine "allgemein menschliche" Ebene der Verständigung, aber diese allein reicht nicht aus. Die "Lebenswelten" mit ihren spezifischen Denkkonzepten, kognitiven Feldern, Sprechverhalten, Symbolen, kulturellen Codes etc. divergieren und sind in unterschiedliche *Traditionszusammenhänge* eingebunden. Hier wird wiederum deutlich, warum das *Verstehen* im Gegensatz zum *Beschreiben* anderer Lebenswelten für unsere Forschungsrichtung existentielle Bedeutung gewinnt.

Es geht nicht mehr wie in der herkömmlichen deskriptiven Ethnologie darum, Institutionen (oder Ähnliches) einer Gesellschaft so zu erklären, wie wir diese aufgrund unserer Vorbildung zu verstehen glauben, vielmehr muß ich eine Institution in ihrem ganzen Sinnzusammenhang so verstanden haben, daß ich aktiv und adäquat damit umgehen kann. Durch den Versuch des Arbeitens mit einer Institution (oder Wertvorstellung etc.) erhalte ich die Gelegenheit, ihren Sinn zu begreifen - auch, indem ich aus Fehlern lerne.²⁸

In den von Ethnologen anzutreffenden Situationen dürfen keine unmittelbaren Zugangs- und Einstiegsmöglichkeiten zum kommunikativen Handeln erwartet werden. Ein unmittelbarer Einstieg wäre nur zu vertreten und erreichbar, sofern alle Interaktionsteilnehmer der gleichen Kommunikationsgemeinschaft angehörten. Die Diskursfähigkeit muß (neben den bereits genannten Bedingungen) auch aus Gründen der Erkenntnismöglichkeiten erst geschaffen werden. Ein Gespräch könnte zunächst auf einer minimalen Ebene beginnen (wir sind hier vor allem Zuhörende) und allmählich über den Dialog zum argumentierenden Dialog, dem Diskurs übergehen, wobei im jeweiligen Diskurs die Grundlagen für den weiteren Diskursverlauf zu legen wären. Ethnologen wären dadurch fähig, in ihr Beziehungsfeld hineinzuwachsen, um allmählich im sich vollziehenden Perspektivenwechsel Handlungskompetenz zu erlangen.

Mittel und Ziel fallen hier gegenseitig vermittelt zusammen. Das scheinbare Paradox, daß interkulturelles kommunikatives Handeln erst durch dieses selbst geschaffen werden kann, ist in Wahrheit ein gegenseitig vermitteltes Verhältnis.

²⁸ Das *trial-and-error*-Verfahren bedarf aber einer ständigen Kontrolle durch die gastgebende Gesellschaft, um irreversible Schäden zu vermeiden.

Denkende (theoretische) Durchdringung eines Problems und Handeln stehen sich nicht starr als voneinander Getrenntes gegenüber, sondern produzieren sich wechselseitig, sind also als voneinander Produziertes zu begreifen. So verstandenes Handeln in unserer ethnologischen Arbeit wird damit zur notwendigen erkenntnistheoretischen Voraussetzung. In der Interaktion erschließt sich den Beteiligten gegenseitiges Verstehen: Intersubjektive Verständigung ist an Handlungen orientiert. Die Handlungen beziehen ihre Rechtfertigung aus der im Diskurs gewonnenen Begründung der Praxis, und an der Praxis orientiert sich der Gegenstand des Diskurses.

Mit dem angestrebten kommunikativen Handeln eröffnen sich *Teilbereiche gemeinsamer Sinnbezüge*, die ihre Wurzeln freilich in unterschiedlichen Traditionszusammenhängen haben. Der Wahrheitsgehalt des hierin Verstandenen ist mit Sicherheit höher einzuschätzen als jener, den eine monologische, empirische Ethnologie zu erzielen vermag. Die neu geschaffenen gemeinsamen Sinnbezüge sind aber nicht zu verwechseln mit den auf eine Totalität gerichteten gemeinsamen Sinnbezügen von Kommunikationsgemeinschaften. Letztere (die der Ethnologen und die der indigenen Bevölkerung) bleiben weiterhin getrennt. Aber es wurde eine neue Gemeinsamkeit gewonnen, in der innerhalb von Sinnbereichen Schnittstellen zwischen den Kulturen auszumachen sind. Hier setzt gegenseitiges Verstehen an, von hier aus kann ein verbindender Bogen über die Kulturen geschlagen werden. In einer als interpretative Wissenschaft aufgefaßten Ethnologie, können diese Schnittstellen im hermeneutischen Sinn der *Ort* (Gadamer) oder die *Brücke* (Dilthey) sein, von wo aus eine höhere Verstehens-ebene zu erreichen ist.

Die Qualität der durch kommunikatives Handeln erzielten Erkenntnisse ist eine andere als jene, die auf einer ethnologischen Forschung beruht, in der theoretische Forschung (akademischer Bereich), Datensammlung ("draußen") und Auswertung (zu Hause) getrennt sind. Mit der Verfolgung von Zielen, die für alle Beteiligten einsichtig und verbindlich sind, beschreiten Ethnologen und Indigene im Prozeß des kommunikativen Handelns für eine gewisse Zeitspanne einen gemeinsamen Weg. Sie verknüpfen ihr Erleben, ihre Erfahrungen und ihr Erfassen von Situationen zu gemeinsamen Verstehensbereichen und damit auch zu einem Stück gemeinsamer Geschichte. Sie schaffen sich einen eigenen Traditionszusammenhang (in der Zeit und für die Zeit der Zusammenarbeit), der in jedem Fall eine kulturelle Schnittstelle bildet. Von hier aus lassen sich u.U. Bereiche der getrennt verlaufenden Traditionszusammenhänge in die Tiefe verfolgen, und über deren Verständnis Zukunftsperspektiven eröffnen.

Ohne in unserem Zusammenhang näher auf hermeneutische Verfahren eingehen zu wollen, möchte ich gleichsam als Ausblick die Behauptung aufstellen, daß hermeneutische Verfahren nur auf die beschriebene Weise für die Ethnologie nutzbringend anzuwenden sind. Anders ausgedrückt: Interkulturelles kommunikatives Handeln bietet die Chance, hermeneutische Verfahren für die Ethnologie zu entwickeln.²⁹

²⁹ Hermeneutik als Theorie der Interpretation wurde in der europäischen Philosophie und Theologie entwickelt. "Zeitenabstand" und "Traditionszusammenhang" sind innerhalb dieses

Die Bedeutung, die die Aktionsforschung für die Erweiterung ethnologischer Erkenntnistheorie in sich birgt - insbesondere die Möglichkeit einer Theorie des Fremdverstehens - ist meines Erachtens in der Ethnologie noch keineswegs ausgeschöpft. Ein Grund hierfür mag sein, daß man vornehmlich in den USA die Aktionsforschung, die man heute besser als Ethnologie des Diskurses oder als kommunikatives Handeln umreißen sollte, fälschlicherweise der *außerakademischen* Angewandten Anthropologie zuordnete und sie damit als für die Theoriebildung nicht adäquat abtat³⁰, statt ihr kritisch-verantwortliches, theoretisches Potential zu erkennen.

Wenn ich hier auch in erster Linie auf die Feldsituation der Aktionsethnologie eingegangen bin, so wäre doch viel gewonnen, wenn klar geworden wäre, daß man nicht unbedingt eine Feldforschung in der "Dritten Welt" benötigt, um eine kritische und emanzipatorische Ethnologie zu betreiben.³¹ Ja, muß jemand überhaupt als Feldforscher oder Feldforscherin tätig werden? Dessen ungeachtet behaupte ich, daß die durch kommunikatives Handeln gewonnenen Einsichten alle Ethnologen etwas angehen: Die Chance für ein besseres Verstehen und umfassenderes Verständnis der "Anderen" und damit die Vergrößerung des eigenen Erkenntnishorizonts sollte nicht vertan werden. Die so gewonnenen (und erweiterten) reflexiven Perspektiven gehen ein in die Theorienbildung, bieten Orientierungen für verantwortliches Handeln und bestimmen das erkenntnisleitende Interesse. Ethnologie muß bereits im akademischen Bereich und nicht erst "im Feld" humanisiert werden. Hierfür liefert uns die Aktionsethnologie Vorbilder.

Theoriegebäudes wesentliche Strukturelemente, die nicht einfach weggelassen bzw. durch andere ersetzt werden können, ohne das gesamte Konzept neu zu definieren und zu entwickeln, was meines Wissens bisher nicht geschehen ist. Es ist daher unzulässig, wie dies häufig in der Ethnologie geschieht, den Zeitenabstand durch den Kulturabstand zu ersetzen. Wo bleibt dann der Verständnis schaffende gemeinsame Traditionszusammenhang? Ein Evolutionismus, der fremde Kulturen einfach zu Vorformen unserer Kultur erklärte, sollte überwunden sein. Ethnologen werden außereuropäischen Kulturen ihre eigene geschichtliche Entwicklung, ihren eigenen Traditionszusammenhang doch kaum absprechen wollen (vgl. Habermeyer 1991: 49 f.).

³⁰ Die Gründe hierfür analysiert Rubinstein (1986).

³¹ Zum *collaborated research* mit Minderheiten innerhalb der USA vgl. Stull and Schensul 1987, Part 1; Boone and Weaver 1989; zur Kritik am Sammeln von immer mehr Daten s. z.B. Keesing 1979.

Die Aufgabe der Ethnologen, sich im eigenen Land gegen Ethnozentrismus und Ausbeutung der "Dritten Welt" zu stellen und zum Abbau von Vorurteilen gegen "Exoten", Minderheiten etc. beizutragen, bietet ein weites Arbeitsfeld.