

**NICOLAS LANGLITZ**

**TEILNEHMEN UND BEOBACHTEN  
ZUR PROBLEMATIK ETHNOGRAFISCHER PRAXIS  
UND DER EPISTEMOLOGISCHEN FIGUR DES  
“MENSCHEN”**

Magisterarbeit

am Fachbereich Philosophie

der Freien Universität Berlin

bei Prof. Gunter Gebauer

2004

Teilnehmen und Beobachten. Zur Problematik ethnografischer Praxis und der epistemologischen Figur des "Menschen"

© 2004

von Nicolas Langlitz

## INHALT

<b>Einleitung</b>		S. 1
<b>1. Kapitel:</b>	<b>TEILNAHME ALS BEDINGUNG ETHNOGRAFISCHER ERKENNTNIS</b>	
	Bedeutung erschließt sich durch Teilnahme am Dialog	S. 9
	Verstehen in praktischen Kontexten	S. 13
	Involviertsein in Machtverhältnissen	S. 14
<b>2. Kapitel:</b>	<b>MORALISCH-POLITISCHES ENGAGEMENT I: EPISTEMOLOGISCHE PROBLEME UND CHANCEN</b>	
	Scheper-Hughes' militanter Aktivismus	S. 18
	<i>Multi-sited ethnography</i> statt einseitigem Engagement	S. 21
	Moralische und kognitive Komplizität	S. 24
<b>3. Kapitel:</b>	<b>MORALISCH-POLITISCHES ENGAGEMENT II: DIE ETHIK DES PRIMATS DES ETHISCHEN</b>	
	Ethische Substanz: Verantwortlichkeit	S. 31
	Unterwerfungsweise: Die "Geisel" eines bestimmten anderen sein	S. 33
	Ethische Arbeit: Bezeugen, Kritik üben, aufrütteln, mitkämpfen	S. 36
	Teleologie: Befreiung und Menschlichkeit	S. 44
<b>4. Kapitel:</b>	<b>REFLEXIVITÄT: ZWEI ANSÄTZE, DIE EIGENE TEILNAHME ZU THEMATISIEREN</b>	
	Die Wende zur Reflexivität in der Anthropologie	S. 47
	Die phänomenologische Reflexivität des frühen Rabinow	S. 49
	Bourdieu teilnehmende Objektivierung	S. 53
<b>5. Kapitel:</b>	<b>ANTHROPOLOGIE JENSEITS DER DOPPEL DES "MENSCHEN"</b>	
	Bourdieu verstrickt sich in den Foucaultschen Doppeln	S. 63
	Den Menschen von seinen Praktiken statt von seinem Unbewussten her verstehen	S. 68
	Wertfreie Problematisierung an Stelle von Ideologiekritik und Militanz	S. 72
	<i>Anthropos</i> : Mensch ohne Einheit und Ursprung	S. 78
	Eine neue anthropologische Praxis	S. 82
<b>Schluss</b>		S. 88
<b>Literatur</b>		S. 89

# Einleitung

Engagement und sachlich-kühle Objektivität, Pathos und Distanz – die Spannung zwischen diesen Gegensätzen gehört zu den Grundproblematiken der Moderne. Auf der einen Seite steht die besonders in der Romantik erstarkte Idee, sich rückhaltlos seinen Leidenschaften, der Natur, dem Geschehen anheim zu geben; auf der anderen Seite die von Charles Taylor auf René Descartes zurückgeführte Haltung des Desengagements, der objektivierende Blick, der die Welt auf Abstand bringt und als Mechanismus betrachtet. Teilnehmen und reserviert beobachten sind die beiden Pole, zwischen denen sich ein breites Spektrum von Verhältnissen ausbreitet, die der neuzeitliche Mensch zur Welt ausbilden kann.<sup>1</sup> Und nicht nur zur Welt, sondern auch zu sich selbst und seinesgleichen: Michel Foucault hat die Figur des „Menschen“ als den Untersuchungsgegenstand der im 18. Jahrhundert entstandenen *sciences de l'homme* durch ihre verquere Doppelstruktur charakterisiert. Der „Mensch“, so wie er dem modernen Denken erscheint, ist zugleich das transzendente Subjekt wie auch das empirische Objekt der Erkenntnis.<sup>2</sup> Die damit einhergehende Schwierigkeit des Humanwissenschaftlers, eine rein objektive Einstellung gegenüber seinem Forschungsgegenstand einzunehmen, hat sich für die *sciences de l'homme* als konstitutiv erwiesen. Es kann deshalb nicht verwundern, dass auch die Anthropologie, also die Wissenschaft vom Menschen *par excellence*, von Anfang an mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen hatte. So fragte bereits 1795 der Anthropologe Bernard de Lacépède, wenig später ein Mitglied der *Société des Observateurs de l'homme*:

Was ist interessanter als ihn [den Menschen] zu beobachten? Was ist schwieriger als ihn kennenzulernen? Welches Objekt steht uns näher? Wir sehen es, berühren es, wir fühlen es in unserm Innern: dieses Objekt sind wir, und dennoch entzieht sich sein Wesen unserem Geist; es entgeht unserer Intelligenz. Ach! Gerade diese Identität entzieht es der Anschauung. Wir können nur aufgrund der Verschiedenheit von Beziehungen begreifen, und hier gibt es nur Ähnlichkeiten, aber keine Unterschiede zwischen dem Beobachter und dem Untersuchungsobjekt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Elias (1987), S.9ff. Taylor (1994), S.774 bzw. S.262-287.

<sup>2</sup> Foucault (1971), S.367-412. Tatsächlich stellt Foucault die Doppelstruktur als eine dreifache dar. Transzendentes Erkenntnissubjekt und empirisches Erkenntnisobjekt ist die erste Form, die Foucault erläutert. Die beiden anderen sind die Spaltung des Menschen in das Denken (*cogito*) und das Ungedachte, welches das Denken erst ermöglicht, sowie die Konzeption eines Ursprungs des Menschen, der sich niemals als in der Vergangenheit liegendes Ereignis ausmachen lässt, sondern sich stets als noch ausstehend in die Zukunft entzieht. Mit der Problematik der Doppel werde ich mich im letzten Kapitel ausführlich auseinandersetzen.

Wenn im Folgenden vom „Menschen“ im Sinne der von Foucault beschriebenen epistemologischen Figur die Rede ist, so werde ich den Begriff „Mensch“ in Anführungszeichen setzen. Andernfalls wird das Wort so gebraucht, wie im alltäglichen Sprachgebrauch üblich, d.h. ohne spezifische philosophische oder anthropologische Konzeptionen zu implizieren.

<sup>3</sup> Zitiert nach: Moravia (1977), S.61.

Die Tätigkeit von Anthropologen und Ethnologen war im 18. und 19. Jahrhundert, in einer Zeit also, in welcher der Theorie ein deutlich höheres Prestige zukam als der Praxis, weit gehend auf das Lesen und Verfassen von Texten in der Studierstube beschränkt. Zwar spielten ethnografische Berichte bereits im 18. Jahrhundert eine entscheidende Rolle im Forschungsprozess. Aber oftmals stammten diese von Missionaren oder Angehörigen der Kolonialverwaltungen oder sie wurden bei Amateuren, die sich an politisch-militärischen Expeditionen, Handelsreisen oder anderen wissenschaftlichen Zwecken gewidmeten Reisen beteiligten, in Auftrag gegeben. Um wenigstens ein Minimum an methodischer Strenge gewährleisten zu können, arbeiteten Ende des 18. Jahrhunderts einige Pariser Anthropologen so genannte *Instructions de voyage* aus, an denen sich die delegierten Laien bei ihren Aufzeichnungen orientieren sollten.<sup>4</sup> Die auf einer solchen Arbeitsteilung zwischen Gelehrten und Reisenden basierende Forschung kam bereits in die Kritik, kaum dass sie entstanden war. So erklärte Constantin-François Volney schon 1795:

Für eine solche Studie muß man mit den Menschen, die man gründlich untersuchen will, verbunden sein; man muß sich in ihre Situation hineinversetzen, so daß man spüren kann, welche Kräfte auf sie wirken und welche Gemütsbewegungen daraus entstehen; man muß in ihrem Lande leben, ihre Sprache lernen, ihre Bräuche ausüben; oft fehlt es den Reisenden an diesen Voraussetzungen; wenn sie sie erfüllt haben, müssen sie noch die in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten überwinden; und diese sind zahlreich, denn man muß nicht nur die Vorurteile bekämpfen, auf die man stößt, man muß auch die besiegen, die man mit sich bringt; denn das Herz ist parteiisch, die Gewohnheit mächtig, die Tatsachen sind verfänglich und die Täuschung ist bequem.<sup>5</sup>

Mit diesen Worten sind im Grunde schon das Prinzip und die Problematik der teilnehmenden Beobachtung umrissen. Dennoch blieb die sich der Feldforschung weit gehend enthaltende *armchair anthropology* aus Gründen, denen ich an dieser Stelle nicht weiter nachgehen kann, bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein die vorherrschende Forschungspraxis. Erst mit Bronislaw Malinowskis 1922 erschienener Arbeit *Argonauts of the Western Pacific* (so will es jedenfalls die wissenschaftshistorische Legende) wurde die Ethnografie im Sinne der teilnehmenden Beobachtung als Methode zum Mittelpunkt der Kulturanthropologie. Insbesondere seit diese Disziplin thematisch weit über die Erforschung vermeintlich primitiver oder exotischer Völker hinausgewachsen ist und sich mit kulturellen Phänomenen

---

<sup>4</sup> Moravia (1977), S.125-132. Vgl. auch Fuchs/Berg (1993), S.25. Den *Instructions de voyage* vergleichbare Anweisungen erließ in Großbritannien das *Royal Anthropological Institute* 1874 mit seinen *Notes and Queries in Anthropology*.

<sup>5</sup> Zitiert nach: Moravia (1977), S.137.

im weitesten Sinne, also auch mit solchen der westlichen Gesellschaften, befasst, gewinnt sie ihren inneren Zusammenhalt mehr auf methodischer denn auf inhaltlicher Ebene.<sup>6</sup>

Wenn von der Ethnografie als der zentralen Methode anthropologischer Forschung die Rede ist, so ist entweder die im Feld ausgeübte Tätigkeit der Datenerhebung oder die anschließend stattfindende Verarbeitung des so gesammelten Beobachtungsmaterials zu einem Text gemeint. Die Problematik der Ethnografie als eines Schreibprozesses ist in den 1980er Jahren besonders unter amerikanischen Anthropologen ausgiebig diskutiert worden. Im Mittelpunkt dieser Debatte stand der von James Clifford und George Marcus 1986 herausgegebene Band *Writing Culture*. Auch das von Marcus und Michael Fischer verfasste Buch *Anthropology as Cultural Critique* aus demselben Jahr gehört in diesen Zusammenhang. Ich hingegen möchte mich in der vorliegenden Arbeit auf die Ethnografie qua Feldforschung konzentrieren.<sup>7</sup> Dabei soll vor allem die Frage des Engagements in den Blick genommen werden. Wie schon Volney in dem oben stehenden Zitat bemerkt hatte, basiert die Kulturanthropologie auf der teilnehmenden Beobachtung. In dieser Methode findet die von Foucault erläuterte Doppelstruktur des „Menschen“, die zunächst eine rein epistemologische Problematik bezeichnete, ihre Verkörperung in einer humanwissenschaftlichen Praxis, die von der Spannung zwischen Engagement und Distanzierung geprägt wird.

Um ein besseres Verständnis der Schwierigkeiten zu gewinnen, welche diese Spannung erzeugt, möchte ich verschiedene Formen von Engagement voneinander abgrenzen. Zunächst ist da jener Typus von Partizipation, den Volney oder Malinowski im Sinn haben, wenn sie in der teilnehmenden Beobachtung die Basis fundierter anthropologischer Erkenntnis sehen. In der Einleitung zu *Argonauts of the Western Pacific*, in der Malinowski die methodischen Grundlagen seiner Feldforschung in einem Dorf in Neu Guinea reflektiert, heißt es:

---

<sup>6</sup> Marcus/Fischer (1999), S.18f. Obwohl viele der heute in der Kulturanthropologie durchgeführten Forschungsarbeiten thematisch nicht mehr mit dem Gegenstandsbereich der Ethnologie oder Völkerkunde zur Deckung zu bringen sind, werde ich – aus Gründen der Konvention und um die Kontinuität der methodischen Problematik zu betonen – eine Reihe überkommener Begriffe, auch wenn sie nicht mehr vollkommen adäquat sind, in der vorliegenden Arbeit weiterverwenden. So sollen beispielsweise die Angehörigen einer Kultur oder eines bestimmten kulturellen Feldes auch dann mit dem Fachterminus *natives* (Eingeborene) bezeichnet werden, wenn es sich etwa um Laborwissenschaftler handelt. Ebenso werde ich den Begriff Ethnografie übernehmen, auch wenn die damit bezeichneten Forschungen und Beschreibungen sich in vielen Fällen nicht mehr auf Völker oder Volksstämme beziehen.

<sup>7</sup> Natürlich sind die beiden Aspekte der ethnografischen Tätigkeit eng miteinander verwoben. So weisen Marcus und Fischer (1999) darauf hin, dass die Autorität des Ethnografen als Autor darauf basiert, dass er den von ihm beschriebenen Ereignissen selbst beigewohnt hat und dies im Text auch immer wieder deutlich werden lässt (S.23). In Anbetracht dieser Verflechtung ist es nicht verwunderlich, dass Marcus in den neunziger Jahren – etwa mit *Ethnography through Thick & Thin* (1998) – ebenfalls entscheidende Impulse zu der Diskussion um Methoden der Feldforschung gegeben hat, zu welcher auch die vorliegende Arbeit beitragen will.

[I]n this type of work, it is good for the Ethnographer sometimes to put aside camera, note book and pencil, and to join in himself in what is going on. He can take part in the natives' games, he can follow them on their visits and walks, sit down and listen and share in their conversations. [...] Out of such plunges into the life of the natives – and I made them frequently not only for study's sake but because everyone needs human company – I have carried away a distinct feeling that their behaviour, their manner of being, in all sorts of tribal transactions, became more transparent and easily understandable than it had been before.<sup>8</sup>

Malinowski nimmt am Leben der Eingeborenen teil, um es besser zu verstehen. Ein Beispiel, das in dieselbe Kategorie gehört, findet sich in Emily Martins Buch *Flexible Bodies* (1994). Im Rahmen ihrer wissenschaftsanthropologischen Forschungen über die Rolle des Immunsystems in der US-amerikanischen Kultur untersucht sie unter anderem ein immunologisches Labor, in dem sie auch selbst molekularbiologische Methoden erlernt, um näher zu begreifen, was die dort tätigen Wissenschaftler tun. Eine Praxis erschließt sich ungleich besser, wenn man sie selbst ausübt anstatt nur daneben zu stehen und zuzuschauen.

Außer zu unmittelbaren Erkenntniszwecken kann die Teilnahme aber auch dazu dienen, ein vertrauterer Verhältnis zu den Informanten aufzubauen. Ein Beispiel hierfür ist Clifford Geertz' 1972 publizierter Aufsatz *Deep Play – Notes on the Balinese Cockfight*. Darin berichtet er, wie schwer es zunächst für ihn und seine Frau war, in dem balinesischen Dorf, in dem sie 1958 ihre Feldforschung machten, akzeptiert zu werden. Während der ersten zehn Tage nach ihrer Ankunft behandelten die Einwohner sie mit vollkommener Indifferenz und waren zu keinerlei Gesprächen bereit. Dann geschah es, dass die Geertz' einem illegal auf dem Dorfplatz veranstalteten Hahnenkampf beiwohnten, bis plötzlich die Polizei die Versammlung sprengte und eine Razzia durchführte. Das Ehepaar entschied sich instinktiv, mit allen anderen wegzulaufen und sich zu verstecken, statt sich gegenüber der Polizei darauf zu berufen, dass sie als amerikanische Professoren von der Regierung dazu ermächtigt worden waren, die Kultur Balis zu studieren und als bloße Beobachter an dem verbotenen Geschehen unbeteiligt waren. Von diesem Augenblick an fanden sie in der Dorfgemeinschaft die für ihre Feldforschung nötige Anerkennung. Geertz schreibt:

It was the turning point so far as our relationship to the community was concerned, and we were quite literally "in". The whole village opened up to us, probably more than it ever would have otherwise [...], and certainly very much faster. Getting caught, or almost caught, in a vice raid is perhaps not a very generalizable recipe for achieving that mysterious necessity of anthropological field work, rapport, but for me it worked very well. It led to a sudden and unusually complete acceptance into a society extremely difficult for outsiders to penetrate. It gave me the kind of immediate, inside-view grasp of an aspect of "peasant mentality" that anthropologists not fortunate enough to flee headlong with their subjects from armed authorities do not get. And, perhaps most important of all, for the other things might have come in other ways, it put me very quickly on to a combination emotional explosion, status

---

<sup>8</sup> Malinowski (1922), S.21f.

war, and philosophical drama of central significance to the society whose inner nature I desired to understand.<sup>9</sup>

Das Vertrauen, welches Geertz' Komplizität mit den Dorfbewohnern stiftet, bildet die Grundlage für Gespräche mit diesen. Je tiefer er in ihre Kultur eintaucht, je weiter er sich in ihr Gemeinschaftsleben verstricken lässt, desto größere Offenheit darf er erwarten. Somit dient das moralisch-ethische Engagement, das er durch seine Mittäterschaft eingeht, auf indirektem Wege doch wieder dem Ziel einer möglichst umfassenden Erkenntnis der Kultur der untersuchten Menschengruppe.<sup>10</sup>

Der den verschiedenen gerade skizzierten und zu einem Typus zusammengefassten Ansätzen zugrunde liegende Gedanke, dass das Verstehen kultureller Sinnzusammenhänge der Teilnahme bedarf, soll im ersten Kapitel ausgeführt und als These untermauert werden. Dabei werde ich die Rolle, welche Macht in der ethnografischen Feldforschung spielt, unter Bezug auf die *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) des Geertz-Schülers Paul Rabinow diskutieren.

Von der auf Erkenntnisgewinn abzielenden Partizipation lässt sich ein anderer Typ von Engagement unterscheiden, das genuin ethisch, moralisch oder politisch verfasst ist und in den Kapiteln 2 und 3 zu diskutieren sein wird. Statt in der Teilnahme ein Mittel zu epistemologischen Zwecken zu sehen, wird hier die Erkenntnis in den Dienst eines moralisch motivierten Aktivismus gestellt. In seiner ausgeprägtesten Form wird dieser Standpunkt von Nancy Scheper-Hughes in der Einleitung zu *Death without Weeping* (1992) und in ihrem Aufsatz *The Primacy of the Ethical – Propositions for a Militant Anthropology* (1995) vertreten. In diesen Texten berichtet sie über ihre zweifache Verwandlung: zunächst von einer politisch aktiven Entwicklungshelferin im Brasilien der sechziger Jahre zur um politische Neutralität bemühten Anthropologin, als die sie in den 1980ern in dasselbe brasilianische Armenviertel zurückkehrte; dann – nachdem sie von ihren alten Bekannten und Freunden dort, die ihr nun auch als Informanten dienten, wegen ihrer mangelnden Bereitschaft, ihnen in

---

<sup>9</sup> Geertz (1973b), S.416f.

<sup>10</sup> Dass Geertz letzten Endes dem Ideal wissenschaftlicher Distanzierung verpflichtet bleibt und in seinen zugunsten seines Forschungsziels pragmatisch eingegangenen Engagements keinen Widerspruch zu diesem Ideal sieht, wird besonders an folgender Stelle aus seinem Aufsatz *Thinking as a Moral Act* deutlich: "I don't know much about what goes on in laboratories; but in anthropological fieldwork, detachment is neither a natural gift nor a manufactured talent. It is a partial achievement laboriously earned and precariously maintained. What little disinterestedness one manages to attain comes not from failing to have emotions or neglecting to perceive them in others, nor yet from sealing oneself into a moral vacuum. It comes from a personal subjection to a vocation ethic [...] to combine two fundamental orientations toward reality – the engaged and the analytic – into a single attitude. It is this attitude, not moral blankness, which we call detachment or disinterestedness. And whatever small degree of it one manages to attain comes not by adopting an I-am-a-camera ideology or by enfolding oneself in layers of methodological armor, but simply by trying to do, in such an equivocal situation, the scientific work one has come to do." Geertz (2000), S.39.



der Not beizustehen, scharf angegriffen worden war – von der detachierten Wissenschaftlerin zur “Anthropologin-*companheira*”, die ihre Zeit fortan zwischen Feldforschung und gemeinschaftspolitischem Engagement aufteilt.

Im zweiten Kapitel sollen die epistemologischen Konsequenzen, die Scheper-Hughes’ militantes Engagement nach sich zieht, erörtert werden, wobei besonders die dadurch bewirkte Verengung ihrer Perspektive zu thematisieren sein wird. Dem möchte ich George Marcus’ Ansatz der *multi-sited ethnography* sowie sein Konzept der *complicity*, mit dem er eine neue Beziehungsform zwischen Anthropologen und Informanten beschreibt, gegenüberstellen, um zu verdeutlichen, was Scheper-Hughes mit ihrer Radikalität auf methodologischer Ebene verspielt und um den Weg zu fruchtbareren Alternativen anzudeuten.

Kapitel 3 dient dazu, die Ethik, auf der Scheper-Hughes’ Position basiert, zu untersuchen und in Frage zu stellen. Zu diesem Zweck werde ich mich der vier Kategorien bedienen, die Foucault zur Analyse der antiken Sexualethik entwickelt hat (ethische Substanz, Unterwerfungsweise, ethische Arbeit, Teleologie). Die Diskussion wird jedoch über den besonderen Fall von Scheper-Hughes hinausweisen und auch auf generellere Fragen – das Problem partikularistischer Ethiken, die Spannung zwischen Ideologiekritik und Hermeneutik, die Verwechslung von Macht mit Repression – abheben. Es wird deutlich werden, dass der Ethos des Anthropologen, insofern er am Geschehen im Feld, innerhalb seiner *scientific community* oder im öffentlichen Raum seiner Gesellschaft auf die ein oder andere Weise beteiligt ist, für seine Arbeit eine entscheidende, aber problematische Rolle spielt.

Um zu einem angemessenen Umgang mit diesem Ethos oder, allgemeiner gesagt, mit dem eigenen Habitus zu finden, haben sich viele Anthropologen insbesondere seit den 1970er Jahren eine reflexive Haltung zu eigen gemacht. Solche Formen von Reflexivität sollen in Kapitel 4 exemplarisch anhand zweier prominenter Vertreter dieser Strömung, Rabinow und Pierre Bourdieu, dargestellt werden. Rabinow thematisiert in der Tradition der sozialwissenschaftlichen Phänomenologie primär die intersubjektive Dimension des Verhältnisses zwischen sich als Anthropologen und den *natives*, ohne gegenüber diesen eine privilegierte, aller Perspektivität enthobene Position zu beanspruchen. Bourdieu hingegen strebt mit seiner “teilnehmenden Objektivierung” gerade einen solchen Standpunkt an. Er will die objektiven Strukturen des sozialen Feldes aufdecken, durch welche die Akteure bis in ihre subjektiven Stellungnahmen (Habitus) hinein unbewusst determiniert werden. Diese Position der Überlegenheit, die Bourdieu gegenüber den untersuchten, in praktische

Handlungszusammenhänge verstrickten Menschen einzunehmen bemüht ist, versucht er sich durch eine rigorose Selbstobjektivierung zu erkämpfen. Die soll es ihm erlauben, alle subjektiven, interessegeleiteten Momente, die seine wissenschaftliche Integrität und Autorität beeinträchtigen könnten, zu suspendieren. Er verwickelt sich jedoch mit diesem Standpunkt in Widersprüche, wenn er versucht, aus seiner vermeintlich neutralen Wahrnehmung der sozialen Verhältnisse eine bevorrechtete Position in politisch-moralischen Auseinandersetzungen abzuleiten.

Das Dilemma, in welches Bourdieu so gerät, wird im letzten Kapitel auf die Doppel zurückgeführt, welche den Untersuchungsgegenstand der Wissenschaften vom Menschen kennzeichnen – zumindest in jener Gestalt, welche ihm seit dem 18. Jahrhundert (mit gewissen, aber niemals grundlegenden Variationen) immer wieder verliehen worden ist. Während auch Rabinows *Reflections on Fieldwork* noch diesem Muster entsprechen, weist die Position, die er (zum Teil zusammen mit Hubert Dreyfus) in der Folge an Foucault und Max Weber anknüpfend entwickelt hat, über die mit der Figur des “Menschen” einhergehenden Verlegenheiten hinaus. Die Foucault abgelernte “interpretative Analytik” ermöglicht eine perspektivische Deutung des Verhaltens der *natives* und seiner Konsequenzen, die keine privilegierte, absolut distanzierte Position erfordert und grundsätzlich in das Selbstverständnis der Kulturangehörigen integrierbar ist. Die Heterogenität von deren Praktiken wird dabei, anders als bei Bourdieu, nicht stets auf dasselbe die Natur des Menschen bestimmende Prinzip, nämlich das (zumeist unbewusste) Streben nach Kapital (kultureller, symbolischer, sozialer oder ökonomischer Art) zurückgeführt, sondern in ihrer Bedeutungsvielfalt anerkannt. Statt den Menschen von seinem vermeintlich universalen, die Geschichte übergreifenden Wesen her zu begreifen, versteht Rabinow ihn von seinen Praktiken her, mit denen der Mensch sich in immer wieder neuen Gestalten selbst formt. Diesen Metamorphosen geht er, wie in *Anthropos Today* (2003) dargelegt, anhand von “Problematisierungen” nach, d.h. durch das Studium jener Bereiche einer Kultur, die ihre Selbstverständlichkeit verloren haben, wo also die bislang üblichen Praktiken Modifikationen unterworfen werden und *anthropos* im Begriff steht, sich in Zukunft auf neue Weise hervorzubringen. Um diese zumeist heftig umkämpften Entwicklungen ethnografisch aufzuzeichnen und zu interpretieren, nimmt Rabinow die von Weber übernommene Haltung der “Wertfreiheit” ein. Diese impliziert Teilnahme im kognitiven Sinne, aber Distanz und Enthaltbarkeit bezüglich des politisch-moralischen Engagements. Die spezifische Form von Desengagement, welche Rabinow anstrebt, wird zwar ebenfalls mittels Reflexivität, jedoch nicht auf dem Wege objektivierender

Selbsterkenntnis, sondern durch eine “Arbeit an sich” (im Foucaultschen Sinne) erlangt. Eine solche Askese, mit welcher der Anthropologe sich als Wissenschaftler formt, steht in einem Entsprechungsverhältnis zu dessen Forschungsgegenstand: dem nun als flexibel, sich durch seine eigenen Praktiken immer wieder in anderen Gestalten hervorbringenden Menschen. Diese Praktiken sollen in einer modifizierten Art von teilnehmender Beobachtung untersucht werden.

Methodisch ist die vorliegende Arbeit als methodologische in gewisser Hinsicht selbstreferentiell. Rabinows jüngster Ansatz beinhaltet auch die Forderung, jene für universal gehaltenen philosophischen Kategorien, die für das Selbstverständnis des Menschen von zentraler Bedeutung sind, in Form von Praktiken zu untersuchen. Nun ist die Anthropologie im heutigen Sinne nicht nur ihrem historischen Ursprung nach ein philosophisches Unternehmen (ich denke hier etwa an die *philosophes* im Frankreich des 18. Jahrhunderts). Die Frage, was der Mensch sei, ist auch ihrem Wesen nach eine philosophische und hat die Philosophie seit ihren Ursprüngen in der Antike beschäftigt. In der Moderne ist man bemüht, sie mit Hilfe der Wissenschaft allgemeingültig zu beantworten. Im Anschluss an Rabinow übersetze ich die universalistisch gestellte Frage nach dem Menschen in eine historisch kontingente Forschungspraxis, nämlich die der Ethnografie. Deren Erörterung mag streckenweise den Eindruck erwecken, als würde ich mich – gemessen an den Erwartungen, die gemeinhin an eine Magisterarbeit im Fach Philosophie gestellt werden – zu ausführlich mit einer Reihe vornehmlich praktischer Probleme einer Einzelwissenschaft auseinandersetzen. Zweifellos ist meine Arbeit thematisch an der Grenze zwischen Philosophie und Kulturanthropologie zu verorten. Dass sie sich mehr an der Sache als an Fachbereichsgrenzen orientiert, kann man ihr schwerlich zum Vorwurf machen. Vor allem bin ich jedoch überzeugt, dass dem Leser im Laufe der Argumentation einsichtig werden wird, dass die verschiedenen ethnografischen und allgemein humanwissenschaftlichen Ansätze, die ich diskutieren werde, als Antworten auf die weite Teile der Philosophiegeschichte durchziehende “Problematisierung” der Fragen zu verstehen sind, wie der Mensch sich selbst zu erkennen, wie er Wissen über seine Existenz zu produzieren vermag und wie er sich dadurch immer wieder neue Formen verleiht.

## Kapitel 1

### TEILNAHME ALS BEDINGUNG ETHNOGRAFISCHER ERKENNTNIS

#### Bedeutung erschließt sich durch Teilnahme am Dialog

Wenn die kulturalanthropologische Feldforschung durch die Praxis der teilnehmenden Beobachtung charakterisiert wird, so ist unter Teilnahme zunächst das Involviertsein oder vielmehr Involviertwerden in einen Bedeutungszusammenhang zu verstehen. Geertz hat in der Einleitung zu seiner 1973 erschienenen Aufsatzsammlung *The Interpretation of Cultures* darauf hingewiesen, dass die ethnografische Tätigkeit niemals in reiner Beobachtung besteht, sondern immer schon die Interpretation des Beobachteten einschließt. Um diesen Sachverhalt näher zu erklären, führt Geertz den Begriff der “dichten Beschreibung” (*thick description*) ein. Von der “dünnen” unterscheidet sie sich dadurch, dass sie die Ereignisse nicht bloß als empirische Fakten konstatiert, sondern zugleich auch in ihrer Bedeutung zu erfassen sucht, d.h. interpretiert. Ethnografie ist für Geertz deshalb ein dem Lesen und Schreiben analoger Prozess. Das beobachtete Verhalten der untersuchten Menschen wird als Text begriffen, den es zu entziffern gilt und der anschließend – gemäß dem so gewonnenen Verständnis – neu zu schreiben ist.<sup>1</sup>

Die Idee, dass es sich bei der Ethnografie um eine Art Umschrift oder einen Übersetzungsprozess handelt, beinhaltet die Vorstellung, dass das sich im kulturellen Raum ereignende Geschehen an sich schon bedeutungsvoll ist. Geertz’ Hermeneutik unterscheidet sich von einem phänomenologischen Ansatz im Sinne Edmund Husserls durch die Annahme, dass der Sinn schon “draußen” in der sozialen Welt vorhanden ist und ihr dieser nicht erst von einem sinnstiftenden Subjekt, dem Ethnografen, verliehen werden muss.<sup>2</sup> Orientiert man sich, wie Geertz es fordert, bei der eigenen Deutungsarbeit an den Interpretationen, welche die Akteure selbst den Begebenheiten ihrer Kultur geben, so kann zwischen der Kultur als sozusagen in der Natur vorkommender Tatsache und der Kultur als einer Beschreibung dieses Sachverhalts nicht mehr klar unterschieden werden.<sup>3</sup> Kulturen sind in Geertz’ Augen selbst schon textuell organisiert: “The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Geertz (1973a), S.10, S.14f. und S.19.

<sup>2</sup> Vgl. Dreyfus / Rabinow (1982), S.xix.

<sup>3</sup> Geertz (1973a), S.15.

<sup>4</sup> Geertz (1973b), S.452. Dieselbe Annahme findet sich auch bei Rabinow (1977), S.150: “Culture is interpretation. The ‘facts’ of anthropology, the material which the anthropologist has gone to the field to find, are

Die Texte, in welchen der Anthropologe die Ergebnisse seiner Feldforschung festhält, sind demnach Beschreibungen zweiter oder dritter Ordnung. Hermeneutisch betrachtet unterscheiden sich solche Interpretationen höherer Ordnung von der Deutung, welche die sozialen Akteure selbst geben, dadurch, dass das Verständnis des Anthropologen nicht nur auf den Selbstdeutungen der *natives* basiert, sondern auch von seinem eigenen Vorverständnis geprägt wird.<sup>5</sup> Auch er entstammt einer Kultur, die ihn in ein Gewebe von Hintergrundannahmen eingebettet hat, die ihm den Zugang zu der fremden Kultur allererst ermöglichen, diesen aber zugleich auch beschränken. Hans-Georg Gadamer hat argumentiert, dass das Vorverständnis die Bedingung allen Verstehens darstellt, insofern es eine implizite Repräsentation des Ganzen enthält, vor deren Hintergrund neue Details überhaupt erst in einen sinnvollen Zusammenhang eingeordnet werden können. Die Bedeutung jeder einzelnen kulturellen Begebenheit, die der Ethnograf beobachtet, erschließt sich ihm also erst aufgrund des Bildes, das er sich von der Kultur im Ganzen macht. Umgekehrt wird dieses Gesamtbild aber auch durch den neu wahrgenommenen Aspekt modifiziert. Jene wechselseitige Bedingtheit des Verständnisses des Ganzen und seiner Teile wird als hermeneutischer Zirkel bezeichnet.<sup>6</sup>

Diese Problematik ist in der Kulturanthropologie immer wieder Gegenstand von Kontroversen gewesen. Da die für das Fach zentrale Methode der teilnehmenden Beobachtung es mit sich bringt, dass nur lokale Phänomene direkt untersucht werden können, stellt sich immer wieder die Frage, wie diese innerhalb der größeren Zusammenhänge, denen sie angehören, zu verstehen sind. Wie lassen sich zum Beispiel die Ergebnisse, die in einem Dorf gewonnen wurden, soweit verallgemeinern, dass sich Aussagen über die Totalität der Kultur treffen lassen? Oder wie kann man die Beziehungen darstellen, die zwischen einem von der unsichtbaren Hand der Märkte regierten global operierenden Kapitalismus und einer jener unzähligen davon stark veränderten Gemeinden in der Dritten Welt herrschen?<sup>7</sup>

Um zu einer möglichst adäquaten "dichten Beschreibung" der untersuchten Kultur zu kommen, gilt es die impliziten Hintergrundannahmen, die das Verständnis von dieser Kultur

---

already themselves interpretations. The baseline data is already culturally mediated by the people whose culture we, as anthropologists, have come to explore."

<sup>5</sup> Das Vorverständnis eines Kulturanthropologen wird nicht nur von den Bildern geprägt, die sich die Gesellschaft, der er entstammt, von der Kultur, die er untersucht, macht. Vor Beginn seiner Feldforschung dürfte er sich bereits mit der dazu schon vorliegenden Fachliteratur vertraut gemacht haben und möglicherweise hat er auch selbst schon zu einem früheren Zeitpunkt eigene Erfahrungen mit jener anderen Kultur gemacht.

<sup>6</sup> Kögler (1992), S.23-27.

<sup>7</sup> Vgl. Geertz (1973a), S.20-23 sowie den Aufsatz "Imagining the Whole" von Marcus (1998), S.33-56. Ich werde auf diese Thematik noch einmal in Kapitel 2 im Zusammenhang mit der Praxis der *multi-sited ethnography* zu sprechen kommen.

leiten, bewusst zu machen und zu überprüfen. Nur so können die produktiven “Vorurteile”, die ein Verstehen erst ermöglicht haben, von jenen geschieden werden, bei denen es sich um falsche Urteile handelt, die zu Missverständnissen führen. Für sich alleine ist das Subjekt dazu jedoch nicht in der Lage. Erst im Gespräch mit Menschen, die jener anderen Kultur angehören, können die eigenen Prämissen zur Disposition gestellt werden. Distanzierte Beobachtung hilft in dieser Hinsicht nicht weiter. Es bedarf der Teilnahme im Sinne des Sich-Einlassens auf den Dialog, um etwas von der anderen Kultur verstehen zu lernen. Geertz hat die Ethnografie deshalb als Konversation im weitesten Sinne charakterisiert (womit er nicht nur verbale Unterhaltungen meint, sondern jede Art von Auseinandersetzung mit jenen semiotisch strukturierten Erscheinungen, die in seinen Augen zusammengenommen eine Kultur ausmachen).<sup>8</sup>

Der Geertz-Schüler Paul Rabinow hat in seinen 1977 erschienenen *Reflections on Fieldwork in Morocco* dargelegt, wie beide Seiten – der Anthropologe und sein Informant – gleichermaßen an der Deutungsarbeit beteiligt sind. Sie entstammen verschiedenen Traditionen, durch welche sie sich in gänzlich unterschiedliche historische Situationen gestellt finden und die ihre jeweiligen Sinnerfahrungen auf inkommensurable Art und Weise bestimmen. Trotz dieser Differenzen arbeiten sie, so Rabinow, an einer gemeinsamen Interpretation, in deren Rahmen die anthropologischen Fakten erst geschaffen werden.

Anthropological facts are cross-cultural, because they are made across cultural boundaries. They exist as lived experience, but they are made into facts during the process of questioning, observing, and experiencing – which both the anthropologist and the people with whom he lives engage in.<sup>9</sup>

Rabinow macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass die Rolle, welche die Anthropologie dem *native* als Informanten zukommen lässt, nicht die des naiven Wilden ist, der sich im besten Fall aushorchen lässt und sich dabei ganz natürlich gibt. Tatsächlich verlangen die Fragen, die der Anthropologe dem *native* über dessen Kultur stellt, diesem ab, selbst seine Lebenswelt zu objektivieren. Um ein “guter Informant” zu werden, der dem Ethnografen seine Welt zeigen und erklären kann, muss er lernen, von dem, was ihm selbstverständlich erscheint, einen Schritt zurückzutreten, um es dem Außenstehenden, der nur wenige seiner impliziten Hintergrundannahmen teilt, erläutern zu können.<sup>10</sup>

Im Laufe dieses Interpretationsprozesses werden die Sinnzusammenhänge (*webs of signification*), in welche der Anthropologe und der *native* jeweils verstrickt sind und durch die

---

<sup>8</sup> Geertz (1973a), S.13.

<sup>9</sup> Rabinow (1977), S.152.

<sup>10</sup> Rabinow (1977), S.152.

sie zunächst getrennt sind, teilweise miteinander verwoben. Dieses "übersubjektive" Sinngeschehen affiziert beide Seiten, so dass alle Beteiligten aus einer solchen Erfahrung verändert hervorgehen. Folgt man Rabinow, so basiert die so angestoßene Entwicklung der Akteure jedoch weniger auf einer weit gehenden Verschmelzung der Sinnzusammenhänge als vielmehr auf der Anerkennung gegenseitiger Verschiedenheit. "But a dialogue was only possible when we recognized our differences, when we remained critically loyal to the symbols which our traditions had given us. By so doing we began a process of change."<sup>11</sup> Die Verwandlung der Gesprächspartner ist darauf zurückzuführen, dass ihnen im Laufe ihrer Auseinandersetzung ihre bislang unhinterfragten Prämissen zu Bewusstsein kommen. Es geht dabei nicht nur darum, in Erfahrung zu bringen, was am eigenen Vorverständnis unsachgemäß war. Viele Annahmen, insbesondere solche, die Werturteile betreffen, werden durch die Konfrontation mit einem Angehörigen einer anderen Kultur nicht widerlegt, aber man lernt, sie als kontingent zu begreifen, wenn man erfährt, dass das Gegenüber in einer ebenso kohärenten symbolischen Ordnung lebt, ohne die so in Frage gestellten Propositionen zu teilen. So verlässt Rabinow Marokko mit einer intensivierten Wahrnehmung seiner Identität als Amerikaner. Am Ende seiner Beschäftigung mit der marokkanischen Kultur steht also, wie Rabinow in Anlehnung an Paul Ricœur sagt, "the comprehension of the self by the detour of the comprehension of the other."<sup>12</sup>

Das Involviertsein des Ethnografen spielt also auf mehreren Ebenen in seine Darstellung hinein: Zunächst insofern er, in die eigene Kultur verstrickt, ein von dieser geprägtes Vorverständnis in seine Feldforschungen hineinträgt. Um mit den *natives* in einen produktiven Dialog treten zu können, der auch als Korrektiv der eigenen Hintergrundannahmen zu fungieren vermag, muss er sich dann auf die Auseinandersetzung mit diesen einlassen, indem er mitunter auch die eigenen Annahmen artikuliert und somit zur Disposition stellt. Erst im Rahmen des Gespräches, in das er sich so verwickeln lässt, werden die "Fakten" etabliert, auf denen seine "dichte Beschreibung" aufbauen kann. Von diesem Interpretationsprozess wird er zuletzt so stark affiziert, dass er selbst verändert, mit einem neuen Selbstverständnis, daraus hervorgeht. Die Bedeutung der fremden *und* der eigenen Kultur erschließt sich dem Anthropologen also erst, indem er aus der reinen Beobachterposition heraustritt und an jener Konversation im weitesten Sinne, von der Geertz gesprochen hat, teilnimmt.

---

<sup>11</sup> Rabinow (1977), S.162. Vgl. auch S.39.

<sup>12</sup> Rabinow (1977), S.5. Vgl. auch S.148.

## Verstehen in praktischen Kontexten

Hans-Herbert Kögler hat unter Rückbezug auf Martin Heideggers in *Sein und Zeit* gebrauchten Begriff der "Vorhabe" dargelegt, dass Verstehen neben einem impliziten propositionalen Vorverständnis stets auch eines praktischen Kontexts als Hintergrund bedarf:

Das Moment der *Vorhabe* bezeichnet die praktische Hinsicht, in bezug auf die jedes Seiende thematisch ausgelegt wird: Das Zuverstehende wird »unter Führung einer Hinsicht« gedeutet, die sich der Einbettung des Interpreten in einen realgesellschaftlichen Handlungszusammenhang verdankt. Der Interpret bewegt sich gemeinhin in einem solchen Kontext praktischer Bezüge (den Heidegger holistisch als »Bewandtnisganzheit« charakterisiert), der überhaupt erst die Erschließung von etwas ermöglicht: Ohne den praktischen Hintergrund eines eingespielten Handlungszusammenhangs – sei es in der allgemeinen Form von lebensweltlichen Zwecksetzungen oder in spezifisch ausgerichteten Kontexten wie dem naturwissenschaftlicher Laborforschung – vermag nichts Seiendes *bestimmt*, also Sinn zu werden.<sup>13</sup>

Der Prozess des Verstehens kann also nicht isoliert innerhalb eines sich rein verbal vollziehenden Dialogs stattfinden. Sprachliche Identifikationsleistungen bedürfen eines praktisch-impliziten Verweisungszusammenhangs, in welchem etwas als etwas erkannt wird, indem es auf seine lebensweltliche Zweckmäßigkeit hin beurteilt wird. Zu einem solchen Urteil ist nur ein in die sozial vorgegebenen Handlungszusammenhänge praktisch involviertes Subjekt in der Lage, während es einem Beobachter, der sich auf die Position des anschauend-erkennenden Subjekts zurückgezogen hat, schwer fallen dürfte, zu einer derartigen Bewertung zu finden.<sup>14</sup> Wenn Martin also z.B. im Rahmen ihrer Feldforschung in einem Immunologie-Labor selbst die Western-Blotting-Methode erlernt, so bietet ihr diese praktische Einsozialisation einen Einstieg in den Handlungszusammenhang, in dem die von ihr untersuchten Laborwissenschaftler ihre Aktivitäten begreifen.<sup>15</sup> Um deren Perspektive zu verstehen, bemüht sie sich um einen tätigen Zugang zu deren Arbeitswelt.

Das so gewonnene praktische Verständnis ist jedoch von der Vermittlung durch Sprache ebenso wenig unabhängig wie das sprachliche Verständnis vom praktischen Kontext. Deshalb weist Kögler darauf hin,

daß eine solche Einsozialisation nur durch gleichzeitigen Spracherwerb und ein Miterlernen der symbolischen Ordnung, mit welcher die Praktiken im Alltäglichen wie in anspruchsvollen Diskursen einhergehen, möglich ist. Religiöse Praktiken sind ohne einen von theologischen Vorstellungen bestimmten Horizont ebenso undenkbar wie Praktiken der Messung und statistischen Verarbeitung ohne theoretische Bezugsrahmen wissenschaftliche Praktiken wären. Selbst alltägliche Verhaltensweisen wie Einkaufen, Spaziergehen, Frühstücken oder Jogging bleiben ohne die Einlagerung allein sprachlich explizierbarer Bedeutungen völlig

---

<sup>13</sup> Kögler (1992), S.74. Vgl. auch Rabinow/Sullivan (1987), S.4.

<sup>14</sup> Kögler (1992), S.76f.

<sup>15</sup> Martin (1994), S.168.



unbegriffen. Kulturellen Praktiken wohnt ein Verständnis inne, daß Sprache notwendig umfaßt, ohne daß deshalb diese Praxis in Sprache restlos aufgeht.<sup>16</sup>

Dabei ist die Verbindung zwischen Praxis und Sprache für den Ethnografen anders beschaffen als für die natürlichen Bewohner des untersuchten sozialen Raumes. Die *natives* eignen sich viele ihrer Praktiken unbewusst an. Ihnen sind die Netzwerke unbefragt akzeptierter Handlungszusammenhänge als solche nicht thematisch bewusst, weshalb sie deren Regeln auch nicht adäquat in Worte zu fassen vermögen. Die Aufgabe des Ethnografen, wie Geertz sie versteht, ist es hingegen, eine "dichte Beschreibung" des Verhaltens in diesen praktischen Kontexten zu liefern, indem er es interpretiert und es so auch Außenstehenden verständlich macht. Dazu muss er den zugrunde liegenden impliziten Handlungszusammenhang möglichst weit gehend artikulieren. Im Gegensatz zu den *natives* ist er während seiner Einsozialisation von Anfang an um ein Maximum an Bewusstheit bemüht. Wie sie nimmt er am Geschehen im Feld teil. Gleichzeitig versucht er aber, nicht nur die anderen, sondern auch sich selbst beim Handeln zu beobachten und diese Beobachtungen in schriftlicher Form – zuerst als Notizen in seinem Feldtagebuch und später als fertig ausgearbeiteten ethnografischen Text – sprachlich zu fixieren. Auch in diesem Sinne basiert das Verständnis des Anthropologen also darauf, nicht nur aus der Entfernung zuzuschauen, sondern auch selbst teilzunehmen.

### **Involviertsein in Machtverhältnissen**

Was die Verstrickung der wissenschaftlichen Praxis des Anthropologen in lebensweltliche Handlungszusammenhänge besonders problematisch macht, ist die Tatsache, dass der praktische Kontext, aus dem heraus die Akteure sich und ihre Welt verstehen, von Machtverhältnissen durchdrungen ist. Ein Großteil sozialer Praktiken dient unter anderem dazu, gesellschaftliche Statusunterschiede und die damit einhergehenden Zustände von Herrschaft und Unterwerfung zu etablieren, zu reproduzieren oder in Frage zu stellen. Sich zu beteiligen, selbst in der zurückhaltenden Weise der teilnehmenden Beobachtung, bedeutet dann auch, in Hierarchien, Formen von Unterdrückung, strategische Machtkämpfe usw. verwickelt zu werden.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Kögler (1992), S.77. Vgl. auch Rabinow/Sullivan (1987), S.7. Die Erforschung kultureller Praktiken ist insbesondere in den 1980er Jahren in der Anthropologie methodologisch diskutiert und in Form von entsprechenden Feldforschungen umgesetzt worden. Einen Überblick über diesen Trend und seine Vorgeschichte gibt Ortner (1984).

<sup>17</sup> Kögler (1992), S.83-90.

Rabinow hat diese Problematik in seinen *Reflections on Fieldwork in Morocco* sehr plastisch dargestellt. Ich will dies an drei Beispielen erläutern. Seine distanzierte Position als Beobachter und Gesprächspartner wird zunächst erschüttert, als er mit seinem marokkanischen Informanten Ali in Konflikt gerät. Dieser hatte ihn eingeladen, zu einer Hochzeit in einem nahe gelegenen Dorf mitzukommen – unter anderem weil er auf diese Weise mit dem Auto dorthin zu gelangen hoffte. Rabinow war erst zögerlich, da er an einer Magen-Darminfektion litt, ging aber schließlich auf das Angebot ein unter der Bedingung, dass sie nicht lange bleiben würden. Als er nach einigen Stunden gehen wollte, zögerte Ali die Abfahrt wieder und wieder hinaus. Erst in den frühen Morgenstunden gelingt es Rabinow schließlich, Ali zur Rückkehr zu bewegen. Auf dem Heimweg kommt es darüber zu einem heftigen Streit, da Rabinow sich dazu hinreißen lässt, seinem Ärger Ausdruck zu verleihen. Zunächst befürchtet er, durch dieses „unprofessionelle“ Verhalten den Rapport zu seinem wichtigsten Informanten zerstört zu haben. Tatsächlich erweist es sich jedoch in der Folge, dass sich das Verhältnis nach der Versöhnung gegenüber der Zeit vor dem Eklat sogar verbessert hat. Rabinow erklärt diesen Wandel damit, dass es unter Marokkanern üblich ist, Freunde und Bekannte auf die Probe zu stellen, um ihre Stärken und Schwächen einschätzen zu lernen. Die passive Rolle des Beobachters und vorsichtigen Gesprächspartners, die Rabinow als Anthropologe einzunehmen versucht hatte, war in Alis Augen ein Indiz für die Charakterlosigkeit seines Gegenübers. Erst nachdem sich Rabinow gegen die fortgesetzten Demütigungen zur Wehr gesetzt hat, findet er volle Anerkennung. Von diesem Moment an zeigt sich Ali bereit, von einigen für Rabinows Forschungen hoch bedeutsamen Bereichen seines Lebens zu berichten, die er vorher vor ihm verborgen hatte.<sup>18</sup> Damit die Kommunikation in Gang kommt, muss Rabinow also zuvor in dem Machtverhältnis zwischen ihm und seinem Informanten Stellung beziehen.

Das zweite Beispiel macht deutlich, dass der Ethnograf mitunter auch Positionen innerhalb eines Machtgefüges einnimmt, ohne selbst dafür zu können oder sich dessen auch nur bewusst zu sein. Um sich in dem marokkanischen Dorf, das für seine Studie<sup>19</sup> von entscheidender Bedeutung war, einrichten zu können, musste er den Widerstand gegen seine Anwesenheit überwinden, der von verschiedenen Parteien innerhalb der Dorfgemeinschaft ausging. Dabei war ihm sein Informant Ali behilflich, der sich auf diese Weise zum Verbündeten entwickelte. Obwohl Ali selbst nicht dort wohnte, war er doch aufgrund seines Verwandtschaftsverhältnisses zu einer der miteinander rivalisierenden Gruppen für die

---

<sup>18</sup> Rabinow (1977), S.40-49.

<sup>19</sup> Rabinow (1975).

Bewohner des Dorfes kein unbeschriebenes Blatt. Ali verstand es, Rabinow Aufnahme zu verschaffen, indem er die Zustimmung, die dessen Projekt von Seiten einiger Regierungsbeamter genoss, gegen die Unwilligen im Dorf ausspielte. Noch bevor Rabinow seine Feldarbeit dort schließlich aufnehmen kann, ist er bereits in die sozialen und politischen Konflikte innerhalb der Dorfgemeinschaft verstrickt.<sup>20</sup> Die Unterstützung, die ihm von der dominanten Fraktion zuletzt zuteil wird, gehört ebenso wie die trotzdem anhaltende Opposition (von anderer Seite) gegen seine Nachforschungen zu den unvermeidlichen realen Bedingungen seines hermeneutischen Bemühens um ein Verständnis der anderen Kultur, in deren Ordnung er selbst unfreiwillig einen Platz zugewiesen bekommen hat.

Während der Anthropologe in den bis jetzt angeführten Beispielen auf mehr oder weniger passive Weise in Machtverhältnisse involviert wird, so zeigt das dritte Beispiel, dass er seiner Aufgabe als Ethnograf mitunter nur dann gerecht zu werden vermag, wenn er selbst Macht ausübt. So berichtet Rabinow, wie er sich bemüht, etwas über eine bestimmte Episode aus der jüngsten Kolonialgeschichte Marokkos in Erfahrung zu bringen, in welche die Bewohner der untersuchten Dorfes verstrickt gewesen waren. Er muss jedoch feststellen, dass sie nicht bereit sind, ihn einzuweihen. Doch schließlich gibt Ali ihm seine Version der Ereignisse preis. Als Rabinow gegenüber den bislang unkooperativen Informanten im Dorf durchblicken lässt, dass er schon einiges von Ali gehört habe, brechen diese ihr Schweigen, weil sie nicht zulassen wollen, dass Alis parteiische, möglicherweise gegen sie gerichtete Darstellung unwidersprochen bleibt. Rabinow stellt fest:

Respecting their resistance would have constituted a stumbling block. [...] In fact such compliance on my part might have encouraged them to construct new obstacles. My response was essentially an act of violence; it was carried out on a symbolic level, but it was violence nonetheless. I was transgressing the integrity of my informants by obtaining information from Ali (who was certainly using it against them). I knew this would coerce, almost blackmail, the others into exposing aspects of their lives which they had thus far passionately shielded from me. I was intruding beyond the boundaries which were acceptable and comfortable. [...] To those who claim that some form of this symbolic violence was not part of their own field experience, I reply simply that I do not believe them. It is inherent in the structure of the situation.<sup>21</sup>

Um neue Erkenntnisse zu gewinnen, muss der Ethnograf hier selber innerhalb des Machtgefüges taktieren. Dieses Engagement versteht Rabinow aber lediglich als Mittel zum Zweck. Im Gegensatz zu Scheper-Hughes, auf die ich in den beiden nächsten Kapiteln zu sprechen kommen werde, beharrt Rabinow in seiner Erörterung der ethnografischen Methode auf dem Vorrang der Beobachtung gegenüber der Teilnahme.

---

<sup>20</sup> Rabinow (1977), S.92.

<sup>21</sup> Rabinow (1977), S.129f.

Once one accepts a definition of anthropology as consisting of participant observation, as I had, then one's course of action is really governed by these oxymoronic terms; the tension between them defines the space of anthropology. Observation, however, is the governing term in the pair, since it situates the anthropologists' activities. However much one moves in the direction of participation, it is always the case that one is still both an outsider and an observer. [...] No matter how far "participation" may push the anthropologist in the direction of Not-Otherness, the context is still ultimately dictated by "observation" and externality. In the dialectic between the poles of observation and participation, participation changes the anthropologist and leads him to new observation, whereupon new observation changes how he participates. But this dialectical spiral is governed in its motion by the starting point, which is observation.<sup>22</sup>

Die bisherige Diskussion des Verhältnisses zwischen ethnografischem Erkenntnisgewinn in machtgesättigten sozialen Zusammenhängen hat gezeigt, dass das Wissen vom Menschen, welches die Anthropologie hervorbringt, in Macht/Wissen-Komplexen im Sinne Foucaults produziert wird. Damit soll nicht gesagt sein, dass sich diese Erkenntnisse auf reine Machtwirkungen reduzieren ließen. Selbst wenn sich Rabinow Informationen verschafft, indem er die Machtverhältnisse des Dorfes zu seinen Zwecken ausnutzt, so kann dem so erlangten Wissen sein Wert nicht abgesprochen werden. Gerade indem er die zuvor widerstrebenden Parteien unter Druck setzt, ihre Versionen der in Frage stehenden Ereignisse preiszugeben, gelingt es ihm, eine größere Zahl von Perspektiven darauf zu gewinnen. Das sich so ergebende Bild weist ein höheres Maß an Objektivität auf als eines, das ohne den Gebrauch von symbolischer Gewalt zu Tage gefördert worden wäre. Natürlich handelt es sich dabei nicht um *die Wahrheit* in einem emphatischen Sinne. Es bietet sich nicht einem privilegierten *view from nowhere* dar,<sup>23</sup> sondern entsteht dialogisch durch Interpretation im Rahmen machtgesättigter Handlungszusammenhänge. Dabei gilt es, die Machtverhältnisse, welche zu den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Interpretation gehören, in diese reflexiv miteinzubeziehen.

Bevor ich auf das Erfordernis einer solchen Reflexivität im vierten Kapitel näher eingehen werde, soll zunächst am Beispiel von Scheper-Hughes' Plädoyer für eine militant engagierte Anthropologie eine Form der Teilnahme am Geschehen im Feld diskutiert werden, welche die Verstrickung in politische Zusammenhänge nicht nur als unvermeidliche Bedingung ethnografischer Forschung hinnimmt bzw. als Mittel zum Erkenntnisgewinn aktiv aufgreift, sondern diese zum Selbstzweck erhebt.

---

<sup>22</sup> Rabinow (1977), S.79f.

<sup>23</sup> Rabinow (1977), S.151: "This is the ground of anthropology; there is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others."

## Kapitel 2

### MORALISCH-POLITISCHES ENGAGEMENT I: EPISTEMOLOGISCHE PROBLEME UND CHANCEN

#### Scheper-Hughes' militanter Aktivismus

Rabinows selbstkritische Darstellung seiner praktischen Berufserfahrungen in *Reflections on Fieldwork in Morocco* hat mit dazu beigetragen, in der US-amerikanischen Kulturanthropologie eine Sensibilität für die Verstrickung des Ethnografen in Machtverhältnisse und seine oft unbewusste Anwendung symbolischer Gewalt zu wecken. Indem man die sozialen Bedingungen, unter denen anthropologische Kenntnisse erworben worden sind, aufdeckt, sollen diese transparenter gemacht werden. So klärt sich die Wissenschaft vom Menschen über sich selbst auf. Diesen Trend, der in den 1980er Jahren seinen Höhepunkt gefunden hatte, hält Scheper-Hughes für gefährlich. In *Death Without Weeping* und *The Primacy of the Ethical – Propositions for a Militant Anthropology* macht sie dafür besonders die Rezeption von Foucaults Konzeption des Macht/Wissen-Komplexes verantwortlich, die dazu geführt haben soll, dass viele ihrer jüngeren Kollegen in der Feldforschung nur mehr eine Form des “Panopticons” und im ethnografischen Interview nichts als eine “Geständnisteknik” zu sehen vermögen, also Sozialtechnologien, mit denen die Forscher in die Leben der von ihnen untersuchten Menschen eindringen und Kontrolle über diese ausüben. Infolgedessen scheint vielen Humanwissenschaftlern die Arbeit im Feld moralisch so bedenklich zu sein, dass sie sich der Ethnografie gänzlich enthalten, um sich im Elfenbeinturm ihre Unschuld zu bewahren.<sup>1</sup> In Scheper-Hughes' Augen handelt es sich bei dem Unwillen, sich im Rahmen seiner akademischen Arbeit auch politisch zu engagieren, um “a lapse in moral courage by those empowered to protect the well-being of the social body”.<sup>2</sup> Sie glaubt, dass ihre weniger militanten Kollegen ihrer Verantwortung gegenüber den Leidenden und Unterdrückten in der Welt nicht gerecht werden, wenn sie die Bereitschaft vermissen lassen, gegen die gesellschaftlichen Bedingungen zu kämpfen, die an Elend und Ungerechtigkeit Schuld tragen.

Gegen die Bedenken und Verunsicherungen, welche den Kampfgeist der “reflexiven Postmodernen” gebrochen haben, hebt Scheper-Hughes hervor, dass es durchaus möglich sei, sich auf gute Weise politisch-moralisch einzusetzen, und versucht dies anhand ihres eigenen Werdegangs zu illustrieren. Sie selbst hatte in den sechziger Jahren als junge

---

<sup>1</sup> Scheper-Hughes (1995), S.417. Vgl. auch Foucault (1976) bzw. Foucault (1977).

<sup>2</sup> Scheper-Hughes (1995), S.410.

Entwicklungshelferin in Brasilien gearbeitet, wobei sie sich jedoch nicht auf humanitäre Hilfe beschränkt hatte. In dem Bestreben, die Missstände an der Wurzel zu packen, hatte sie die Bewohner des Elendsviertels, in dem sie tätig gewesen war, auch politisch in ihren Auseinandersetzungen mit den mächtigen, von Staat und Militär unterstützten Plantagenbesitzern der Umgebung beigestanden. Als sie aber in den achtziger Jahren als Kulturanthropologin an denselben Ort zurückkehrte, war sie zunächst entschlossen, sich nicht wieder in die anhaltenden sozialen Konflikten hineinziehen zu lassen. Sie war bemüht, der desengagierten Rolle der wissenschaftlichen Beobachterin so weit wie möglich gerecht zu werden. Das Schlüsselerlebnis, welches dann aber einen erneuten Gesinnungswandel nach sich zog, ereignete sich kurz vor ihrer Abreise, als sie mit der Enttäuschung und dem Ärger ihrer alten Freunde und Bekannten konfrontiert wurde, die nicht verstehen konnten, dass sie für Scheper-Hughes fortan nur noch Informanten waren und ihre alte Mitstreiterin sich nicht länger willens zeigte, ihnen in ihrem Kampf um bessere Lebensbedingungen zur Seite zu stehen.

On the day before my departure in 1982, a fight broke out among Irene Lopes and several women waiting outside the creche where I was conducting interviews and gathering reproductive histories. When I emerged to see what the commotion was about, the women were ready to turn their anger against me. Why had I refused to work with them when they had been so willing to work with me? Didn't I care about them personally anymore, their lives, their suffering, their struggle? Why was I so passive, so indifferent, so resigned, to the end of UPAC [Union for the Progress of the Alto do Cruzeiro] and of creche, the community meetings, and the *festas*? The women gave me an ultimatum: the next time I came back to the Alto I would have to "be" with them – "accompany them" was the expression they used – in their *luta*, and not just "sit idly by" taking field-notes. "What is this anthropology anyway to us?" they taunted.

And so, true to their word and mine, when I returned again five years later, for a longer period of fieldwork, a newly revived UPAC was waiting, and I assumed willy-nilly the role of anthropologist-*companheira*, dividing my time, not always equally, between fieldwork and community work, as it was defined and directed to me by the activist women and men of the Alto.<sup>3</sup>

Diese Geschichte ist für Scheper-Hughes' Identität als Akademikerin und politische Aktivistin sowie für ihr Plädoyer für eine "militante Anthropologie" deshalb so entscheidend, weil sie suggeriert, dass nicht sie es gewesen ist, die den Drang verspürt hat, sich in die Angelegenheiten von Menschen einer anderen Kultur einzumischen. Stattdessen haben die *natives* selbst von ihr gefordert, dass sie sich engagiert und ihnen hilft. Damit scheint sie auf den ersten Blick über jeden Verdacht erhaben zu sein, ihre Interventionen hätten etwas mit jener subtilen Gewalttätigkeit gemein, mit der sich Rabinow gegen den Widerstand vieler

---

<sup>3</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.17f.

Mitglieder der von ihm schließlich untersuchten Gemeinde Zugang zu deren Dorf und den Geschichten seiner Einwohner verschafft hatte.

Tatsächlich zeigt jedoch das andere Beispiel, das Scheper-Hughes für die von ihr propagierte Form von Aktivismus gibt, sehr deutlich, dass ihre Auftritte durchaus auch als unwillkommene Einmischung von außen empfunden werden. Nachdem sie sich in Chris Hani Camp, einem schwarzen *township* in Südafrika, zugunsten dreier des Diebstahls überführter Teenager verwendet und sich in einer kommunalen Versammlung offen gegen die drakonischen Strafen ausgesprochen hatte, mit denen die Gemeinschaft kriminellen Jugendlichen begegnete, erhielt sie einen Drohanruf: “‘Stay away from Chris Hani camp,’ the heavily accented brown Afrikaner voice warned. ‘People there are angry that you interfered with their ‘discipline’. Your safety cannot be guaranteed.’”<sup>4</sup>

Aber auch in Brasilien hat sich Scheper-Hughes mit ihrem Aktivismus nicht nur Freunde gemacht. Zwar scheint die von ihr untersuchte Gruppe, die sozial unterprivilegierten Bewohner des Elendsviertels, ihre Hilfe mehrheitlich begrüßt zu haben, da sie in ihrem Interesse aktiv geworden ist. Aber all jene Einheimischen, denen Scheper-Hughes’ öffentliche Interventionen zum Nachteil gereichten, waren gegenüber ihrem Engagement naturgemäß feindselig eingestellt.

Was bedeutet diese antagonistische Positionierung nun für Scheper-Hughes’ wissenschaftliche Arbeit als Ethnografin? Zunächst ist festzuhalten, dass sie selbstverständlich auch aus den Erfahrungen, die sich aus ihren politisch-moralischen Verstrickungen ergeben, etwas zu lernen vermag.

[A]s my *companheiras* and *companheiros* of the Alto pulled me toward the “public” world of Bom Jesus, into the marketplace, to the *prefeitura*, to the ecclesiastical base community and rural syndicate meetings, the more my understandings of the community were enriched and my theoretical horizons and political orientations expanded.<sup>5</sup>

Aber Scheper-Hughes ist sich ebenfalls bewusst, dass ihr Aktivismus dem wissenschaftlichen Ziel, ein möglichst umfassendes Bild von der zu erforschenden Kultur zu gewinnen, auch abträglich ist. So räumt sie ein:

True, I lost the chameleon-like ambidexterity of the politically uncommitted (or, at least, the noncommittal) anthropologist, and as I veered decidedly toward “left-handedness” I had to deal with real political foes who, on more than one occasion, sent local thugs after me, requiring me to leave our field site until the “heat” was off. Now I had to accept that there were places where I was not welcome in Bom Jesus da Mata and local homes – both grand and small – that were irrevocably closed to me and consequently to anthropology.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Scheper-Hughes (1995), S.413.

<sup>5</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.18.

<sup>6</sup> Scheper-Hughes (1995), S.411.

Aber gerade diese Einengung der Forschung auf jene Gruppe, zu welcher der Anthropologe ein freundschaftliches Verhältnis pflegt, hat, was seine ethnografische Arbeit betrifft, einen schmerzhaften Verlust an Komplexität zur Folge. Ich will dies verdeutlichen, indem ich Scheper-Hughes' Vorgehen den von Marcus beschriebenen Ansatz einer *multi-sited ethnography* gegenüberstelle.

### ***Multi-sited ethnography* statt einseitigem Engagement**

*Multi-sited ethnography* meint, statt sich wie in der klassischen Ethnografie auf eine einzige Forschungsstätte zu konzentrieren, Feldforschung zu einem Thema an mehreren Orten bzw. in mehreren Gruppen gleichzeitig, d.h. im Rahmen desselben Projekts durchzuführen. Ziel ist es, das Ganze – etwa einer Kultur, einer Subkultur, einer Institution, eines sozialen Komplexes etc. – besser in den Blick nehmen zu können, indem man nicht von einem einzigen gut untersuchten Teilbereich aus Verallgemeinerungen treffen muss, sondern gleich von mehreren Punkten ausgeht und sich auf diese Weise ein dichteres Bild verschafft. So soll eine Makroperspektive gewonnen werden, ohne allzu sehr auf empirisch nicht fundierte Fiktionen des großen Ganzen zurückgreifen zu müssen.

Versuche, eine solche holistisch inspirierte Vorstellung von Feldforschung zu verwirklichen, hat es in der Geschichte der Kulturanthropologie schon lange vor Marcus' Vorschlag gegeben. So wurde beispielsweise im Jahre 1940 am *Rhodes Livingstone Institute* unter der Leitung von Max Gluckmann ein Siebenjahresplan aufgestellt, der vorsah, dass die Mitarbeiter des Instituts ihre Forschungen in Rhodesien koordinierten, um eine möglichst umfassende Darstellung der ökonomischen Situation der dort ansässigen Stämme und der Einwirkung des Kolonialsystems darauf geben zu können. In der Realität hat sich dieses Vorhaben jedoch als wenig erfolgreich erwiesen, da die so zusammengetragenen Studien der einzelnen Anthropologen kein sehr kohärentes Bild ergaben. Deshalb schlugen Marcus und Fischer vor: "In place of such ultimately uncoordinated team projects, we wonder whether it would not be possible to construct single-text, multilocal ethnographies that are the result of the standard individual research project in anthropology".<sup>7</sup>

Diesem Unternehmen kommt heute, zu einer Zeit also, in der immer mehr kulturelle, politische und ökonomische Entwicklungen an einer Vielzahl mitunter weit entfernter Orte

---

<sup>7</sup> Marcus/Fischer (1999), S.90.



stattfinden, besondere Bedeutung zu. Mit Blick auf die Formen, die der global operierende Kapitalismus in jüngster Vergangenheit angenommen hat, weist Marcus darauf hin,

that major processes are no longer distinctly place-focused. The implication is that place-focused, single site ethnography provides very partial views of social processes with which it might centrally be concerned; that is such ethnography can no longer be in explanatory, or even narrative, control of the subject matter it wants to encompass by description.

An anderer Stelle weitet er dieses Argument auf eine breitere Palette von Erscheinungen aus:

“For the study of such phenomena as markets, media, social movements, wealth, and crises, rather than villages, social structures, neighbourhoods, and the like, Fischer and I argued in *Anthropology as Cultural Critique* for a multi-locale ethnography. The idea is that any cultural identity is constructed by multiple agents in varying contexts, or places, and that ethnography must be strategically conceived to represent this sort of multiplicity”.<sup>8</sup>

Die mediale und verkehrstechnische Vernetzung räumlich weit auseinander liegender Plätze bringt es also mit sich, dass sich lokale Geschehnisse nur dann verstehen lassen, wenn man gleichzeitig auch die von anderen Orten aus interferierenden Prozesse in den Blick zu nehmen vermag.

Mit der *multi-sited ethnography* soll ein neuer, der Globalisierung gemäßer Holismus eingeführt werden. Das Problem des hermeneutischen Zirkels stellt sich für den anthropologischen Feldforscher heute mehr denn je auch in Form des unvermeidlichen Rückgriffs auf die Einbettung des von ihm untersuchten Ortes in das globale System. Marcus will mit seinem Ansatz vermeiden helfen, dass die Anthropologie den Vorteil, welchen ihr die teilnehmende Beobachtung gegenüber anderen Disziplinen verschafft, verspielt, indem sie die imaginären Makroperspektiven (etwa des Marxismus oder der Globalisierungstheorie) übernehmen muss. Statt das Ganze zu fantasieren, soll sich der Ethnograf aufgrund direkter eigener Beobachtungen selbst ein Bild vom Funktionieren des Globalen im Lokalen machen und das System anhand der Interaktionen zwischen dessen für den Forschungsgegenstand relevanten Knotenpunkten des Netzwerks zur Darstellung bringen.<sup>9</sup>

Für die Problematik der teilnehmenden Beobachtung, insbesondere für die Frage politischen Engagements, hat dieser Ansatz gravierende Konsequenzen, da er dem Anthropologen ein höheres Maß an Mobilität abverlangt, welches ihn leicht zwischen die Fronten geraten lässt.

What multi-sited strategies of research offer is an opportunity to dislocate the ethnographer from the strong traditional filiation to just one group of subjects among whom fieldwork is

---

<sup>8</sup> Marcus (1998), S.49 und S.52.

<sup>9</sup> Marcus (1998), S.33ff. und S.79ff.

done and instead to place her within and between groups in direct, or even indirect and blind, opposition.<sup>10</sup>

Die Solidarität mit den *natives*, die Scheper-Hughes von ihren Kollegen fordert, wird spätestens dann zum Problem, wenn statt einer Gruppe zwei oder mehr untersucht werden und diese auch noch in Konflikt miteinander stehen. Die Bedrängnis, in welche der Ethnograf so geraten kann, lässt sich anhand von Martins Feldforschung für ihr Buch *Flexible Bodies – Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS* veranschaulichen. Um die Bedeutung der Metapher der Immunität in der amerikanischen Kultur zu erforschen, hat Martin eine ganze Reihe von sozialen Zusammenhängen untersucht, die für ihre Fragestellung von Interesse sind. Unter anderem hat sie, wie bereits erwähnt, an der Forschung in einem Immunologie-Labor beobachtend teilgenommen, sich bei *ACT UP*, einer Gruppe von AIDS-Aktivisten, engagiert sowie als Freiwillige bei einer in Baltimore ansässigen AIDS-Hilfe-Organisation gearbeitet. Das Dilemma, in das sie durch ihre vielfältigen Verstrickungen geraten ist, beschreibt sie so:

As is usually the case for anthropologists, moving among such places was complex: I was never simply inside or simply outside any one group. One day I heard about the results of the latest AZT trials in a meeting of ACT UP, while planning a demonstration to cruelly embarrass the Mayor's AIDS Commission. The next day I heard about the same trials at the immunology grand rounds, where I could have asked doctors a question that related directly to the well-being of my current buddy. The following day, while playing my assigned role in the "zap" against the Mayor's Commission (which seemed to have the desired embarrassing effect), I faced a reproachful look of the member of the mayor's staff who had gone far out of the way to help me gain access to ordinarily confidential materials concerning Baltimore's efforts to restructure its conceptions and practices concerning health, public education, and worker training.<sup>11</sup>

Scheper-Hughes weiß darum, dass die multiplen Loyalitäten, in welche sich der Anthropologe durch die *multi-sited ethnography* verstrickt, einem konsequenten militanten Engagement im Weg stehen. Gerade dies wirft sie den Fürsprechern dieser Methode vor.

The flight from the local in hot pursuit of a transnational, borderless anthropology implies a parallel flight from local engagements, local commitments, and local accountability. Once the circuits of power are seen as capillary, diffuse, global, and difficult to trace to their sources, the idea of resistance becomes meaningless. It can be either nothing or anything at all. (Have we lost our senses altogether?)<sup>12</sup>

Auch Marcus räumt ein, dass ein Spannungsverhältnis zwischen seinem Ansatz und der Perspektive der *subalterns* bzw. der *subaltern studies* besteht.<sup>13</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob dieses Spannungsverhältnis tatsächlich als Einwand gegen die *multi-sited*

---

<sup>10</sup> Marcus (1998), S.20.

<sup>11</sup> Martin (1994), S.xv-xvi.

<sup>12</sup> Scheper-Hughes (1995), S.417.

<sup>13</sup> Marcus (1998), S.85.

*ethnography* taugt oder ob die Komplexität der politisch-moralischen Landkarte, welche die Auseinandersetzung mit mehreren Parteien zu erfassen erlaubt, nicht vielmehr als Argument gegen Scheper-Hughes' Forderung nach einseitigem Engagement begriffen werden muss. Aihwa Ong bemerkt in ihrem Kommentar zu *The Primacy of the Ethical* zu Recht: "Refusal to engage and understand how global forces affect our everyday lives is an intellectually untenable position for anthropologists."<sup>14</sup> Tatsächlich geht es hierbei jedoch nicht allein um ein Verständnis globaler Prozesse. Auch auf lokaler Ebene hätte Scheper-Hughes ein umfassenderes Bild der von ihr untersuchten Bereiche zeichnen können, hätte sie sich nicht durch ihren Aktivismus in eine Situation gebracht, in der Angehörige anderer Gruppen als der von ihr unterstützten jede Kooperation mit ihr als Wissenschaftlerin verweigerten. Scheper-Hughes ist jedoch bereit, diese Einschränkungen, die sich auf ihre akademische Arbeit negativ auswirken, hinzunehmen, da sie von einem Primat des Ethischen gegenüber dem Epistemologischen ausgeht. Eine Anthropologie, die über kulturelle Institutionen und Praktiken nicht auch in moralischen und ethischen Begriffen nachzudenken vermag, ist in ihren Augen "ziemlich schwach und nutzlos". Deshalb ruft sie ihre Kollegen auf, sich auf die Seite der "Menschlichkeit" (*humanity*) zu schlagen und zugleich als Anthropologen, Kameraden und *companheiros* zu agieren.<sup>15</sup>

Bevor ich im folgenden Kapitel auf den dieser Spielart von Kritik zugrunde liegenden Ethos näher eingehen werde, soll zuvor noch die Diskussion der *multi-sited ethnography* zu Ende geführt werden.

### Moralische und kognitive Komplizität

Geertz' Hahnenkampfgeschichte und Rabinows Bericht über den Verlauf seiner Feldforschungen in Marokko haben deutlich gemacht, dass gewisse Formen von Verwicklung unvermeidbar sind und oftmals erst die Grundlage für einen fruchtbaren Dialog mit den Informanten schaffen. "[T]he bankruptcy of the mere observer position is today manifest."<sup>16</sup> Folglich können sich auch jene Anthropologen, die eine *multi-sited ethnography* praktizieren, nicht davor bewahren, auf die ein oder andere Weise in das soziale Geschehen im Feld involviert zu werden. Marcus ist sich dessen vollkommen bewusst. Die Rolle des *multi-sited ethnographer* ist in seinen Augen unweigerlich eine engagierte, aber in einem komplizierteren

---

<sup>14</sup> Ong (1995), S.430.

<sup>15</sup> Scheper Hughes (1992), S.21 sowie Scheper-Hughes (1995), S.410 und S.420.

<sup>16</sup> Rabinow (1982), S.174.

und ambivalenteren Sinne als sie Scheper-Hughes für den Anthropologen-*companheiro* vorsieht. Über die Arbeit zwischen den Fronten schreibt Marcus:

This is, to be sure, not a very comfortable position for the ethnographer, in which “not taking sides” is not an option, and in which deception and betrayal are everpresent possibilities. In each case, some form of “circumstantial activism” [...] is necessary to give better access to these more complicated ambiguities of fieldwork ethics.<sup>17</sup>

Das Verhältnis zwischen dem Anthropologen und seinen Informanten, wie es sich im Rahmen der *multi-sited ethnography* gestaltet, beschreibt Marcus – was zunächst erstaunen dürfte – mit dem Begriff der *complicity*. Um eine Form von Komplizenschaft hatte es sich auch gehandelt, als das Ehepaar Geertz 1958 mit Einheimischen dem illegalen Hahnenkampf beigewohnt hatte, um dann zusammen mit ihnen vor der Polizei zu flüchten. Diese Art von Komplizität dient primär dazu, Zugang zu der untersuchten Gruppe zu finden und einen Rapport mit ihren Mitgliedern herzustellen. Marcus ist jedoch der Meinung, dass die Vorstellung, die Geertz’ Anekdote von der Beziehung zwischen den *natives* und dem Ethnografen vermittelt, in Anbetracht der heutigen Welt und der Art von Projekten, die in der Anthropologie aktuell verfolgt werden, nicht mehr adäquat ist. Die Szenerie von Geertz’ Arbeit in der Südsee entspricht noch dem klassischen Setting der Völkerkunde: der Wissenschaftler trifft auf eine exotische Kultur, die seiner eigenen westlichen gänzlich fremd ist; sein Hauptanliegen ist es, irgendeine Form von Einstieg zu finden und zwischen sich und den Eingeborenen einen Rapport zu schaffen. Heute, so Marcus, ist die westliche Moderne zu einem globalen und transkulturellen Phänomen geworden, das die absolute Andersheit anderer Kulturen so weit untergraben hat, dass die Identität des Anthropologen und seiner Welt auf mehr oder weniger komplexen Verbindungswegen mit jeder anderen kulturellen Sphäre eng verbunden ist.<sup>18</sup> Daraus schließt er:

“Complicity” rather than “rapport” signals the rethinking that needs to be done about the primary conception of subjectivities involved in fieldwork relationships when the “Other” and “getting inside” lose their force as tropes that define the scene of fieldwork.<sup>19</sup>

Nun verwendet Marcus den Begriff *complicity* in Anlehnung an das *Oxford English Dictionary* (OED) auf zweideutige Weise: zum einen im Sinne von “being an accomplice; partnership in an evil action”, zum anderen als “state of being complex or involved”.<sup>20</sup> In dieser Ambiguität schlägt sich das Bewusstsein für die Gefahr nieder, durch die teilnehmende Beobachtung zum Mittäter zu werden – eine Gefahr, die Scheper-Hughes als Chance begreift.

---

<sup>17</sup> Marcus (1998), S.21.

<sup>18</sup> Marcus (1998), S.68f.

<sup>19</sup> Marcus (1998), S.6.

<sup>20</sup> Marcus (1998), S.105.

Wenn Marcus den Begriff der *complicity* als Alternative zu dem des *Rapports* vorschlägt, so steht für ihn jedoch die zweite Bedeutung im Vordergrund<sup>21</sup> und dies in einer besonderen Hinsicht: das, was den Anthropologen und seinen Informanten im Rahmen der *multi-sited ethnography* in eine komplexe Beziehung zueinander setzt, was sie verbindet und zu Verbündeten macht, ist ihre geteilte Neugierde gegenüber einem Dritten, das jenseits der Situation liegt, in der sie sich gemeinsam, wenn auch in ganz unterschiedlichen Rollen, befinden.

Um diese Form der *complicity* zu verstehen, muss man sich vor Augen führen, dass viele der gegenwärtig in der Anthropologie durchgeführten Feldforschungen sich auch insofern von dem Setting der traditionellen Ethnologie unterscheiden, als dass der Ethnograf mit neuen Typen von Informanten konfrontiert wird. An die Stelle "primitiver Eingeborener" aus unterentwickelten, vom Kolonialismus geprägten Regionen der Dritten Welt treten nun immer häufiger Laborwissenschaftler, Ärzte, Geschäftsleute oder Regierungsbeamte sowie Bürger westlicher und nicht-westlicher Staaten, die von Moderne, Kapitalismus und Internet gleichermaßen affiziert werden. Der Ethnograf tritt entsprechend seltener als Repräsentant (post-)kolonialer westlicher Überlegenheit auf.

The inequality of power relations, weighted in favor of the anthropologist, can no longer be presumed in this world of multi-sited ethnography. The fieldworker often deals with subjects who share his own broadly middle-class identity and fears, in which case unspoken power issues in the relationship become far more ambiguous than they would have been in past anthropological research; alternatively, he may deal with persons in much stronger power and class positions than his own, in which case both the terms and limits of the ethnographic engagement are managed principally by them. Here, where the ethnographer occupies a marked subordinate relationship to informants, the issues of use and being used, of ingratiation, and of trading information about others elsewhere become matters of normal ethical concern, where they were largely unconsidered in previous discussions.<sup>22</sup>

Die Unterlegenheit des Anthropologen gegenüber mächtigeren Informanten kann auch dazu führen, dass seine Forschungsarbeit mit einem politischen Engagement *gegen* die untersuchten Akteure aus praktischen Gründen nicht zu vereinbaren ist, wie David Hess für die Wissenschaftsanthropologie dargelegt hat:

Such a perspective could rapidly make the ethnographer an unwelcome guest, if not during the fieldwork process then after publication. Furthermore, unlike the case of marginalized peoples, scientists and engineers may have the power to prevent themselves from being studied and

---

<sup>21</sup> "[M]any fieldwork stories of achieving rapport are in some way entangled with acts of complicity, as in Geertz' epochal anecdote. But while complicity has a certain kinship of meaning with rapport, it is also its "evil twin" so to speak. (In this regard, I appreciate the *OED*'s definitions of complicity as including both the "state of being complex or involved" and "partnership in an evil action.") In no way am I promoting complicity as a shorthand or commonplace of disciplinary practice in our changed circumstances – its "dark" connotations certainly don't lend it to that use." Marcus (1998), S.107.

<sup>22</sup> Marcus (1998), S.123.

discussed. These and other problems make daunting the prospect of critical ethnographic inquiry into the worlds of scientists, engineers, and other producers of knowledge and technology.<sup>23</sup>

Im Extremfall könnte der Anthropologe also vor die Wahl zwischen Erkenntnis und Moral gestellt sein, wobei unklar bleiben würde, worauf ein moralisches Urteil basieren sollte, wenn es dem Urteilenden an Kenntnissen mangelt. Geertz hat recht: “to judge without understanding constitutes an offense against morality”.<sup>24</sup>

Da die neuen Typen von Informanten häufig auf einem ähnlich hohen Bildungsniveau stehen, auf ihre Weise ähnlich gut orientiert sind wie der Anthropologe und sich zudem gleichermaßen in globale Prozesse verwickelt finden, sieht Marcus die Möglichkeit, eine Verbindung zwischen dem Ethnografen und seinen Gesprächspartnern herzustellen, die nicht auf moralischer Komplizenschaft basiert, sondern auf einer rein intellektuellen Verbrüderung (was folglich eher dem Typus von letzten Endes epistemologisch motivierter Teilnahme entspricht, welcher in der Einleitung anhand von Geertz und im vorigen Kapitel am Beispiel von Rabinow thematisiert worden ist). Diese Gemeinschaft wird von einem gemeinsamen Interesse an jenen globalen Geschehnissen motiviert, welche der lokalen Situation, in der man sich zusammen befindet, zwar äußerlich sind, sie aber dennoch nachhaltig bestimmen.

What complicity stands for as a central figure of fieldwork within this multi-sited context of research, and particularly as characterizing those relationships that work effectively to generate the kind of knowledge engaged with the outside that I evoked earlier, is an affinity, marking equivalence, between fieldworker and informant. This affinity arises from their mutual curiosity and anxiety about their relationship to a “third” – not so much the abstract contextualizing world system but the specific sites elsewhere that affect their interactions and make them complicit (in relation to the influence of that “third”) in creating the bond that makes their fieldwork relationship effective.<sup>25</sup>

Beispiele für eine solche kognitive *complicity* finden sich in Rabinows seit den neunziger Jahren entstandenen Arbeiten zu Biotechnologie-Unternehmen und genetischen Forschungsprojekten.<sup>26</sup> In Anlehnung an eine der vier Kategorien, die Foucault im zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität, zur Analyse von Ethiken aufgestellt hat,<sup>27</sup> definiert Rabinow die “ethische Substanz” seiner anthropologischen Praxis als “reflektierte Neugierde” (ich werde auf dieses Analyseschema im nächsten Kapitel in anderem Zusammenhang

---

<sup>23</sup> Hess (1992), S.12f.

<sup>24</sup> Geertz (2000), S.40.

<sup>25</sup> Marcus (1998), S.122.

<sup>26</sup> Rabinow (1999), S.168-171, beschreibt etwa sein Verhältnis zu Daniel Cohen, dem Direktor des *Centre d'Etude du Polymorphisme Humain*, als *complicity* in Marcus' Sinne. Auch in Bezug auf seine zusammen mit Gísli Pálsson unternommene Untersuchung bei der umstrittenen amerikanisch-isländischen Firma *DeCode Genetics* spricht Rabinow von *complicity*. Rabinow/Pálsson (1999), S.18.

<sup>27</sup> Foucault (1986), S.37f.

zurückkommen: es soll dort dazu dienen, Scheper-Hughes' Ethos eingehender zu untersuchen). Er begründet diese Entscheidung wie folgt:

One advantage of choosing reflected curiosity as the ethical substance is that it is at least partially shared by both the person studying science and the scientists themselves. Hence, the inquiry begins on the basis of a shared disposition. This commonality does not mean that what molecular biologists and anthropologists, for example, do with this disposition (the kind of work they perform on it, the norms and institutions within which they practice) is identical – clearly they aren't. Nonetheless, a tacit sharing of curiosity makes possible, even encourages, an exchange, a situation that encourages mutual reflection on each other's practices. It follows that the choice of reflective curiosity as the ethical substance is itself an ethical one.<sup>28</sup>

Diese Wahl hat als ethische nichts Zwingendes an sich. Aber sie stellt *einen* Ausweg (es gibt zweifellos andere) aus dem Dilemma dar, mit dem der Anthropologe konfrontiert wird, wenn er eine seiner wissenschaftlichen Forschung zuträgliche Nähe zu seinen Informanten sucht, ohne sich auf eine politische Komplizenschaft einlassen zu wollen. Marcus illustriert dies anhand einer Arbeit von Douglas Holmes, der sich mit rechtsextremistischen Gruppen in Italien und Großbritannien sowie mit einem französischen rechtsradikalen Mitglied des Europaparlaments in Straßburg auseinandergesetzt hat. In solcher Gesellschaft hätte wohl auch Scheper-Hughes darauf verzichtet, sich als "anthropologist-Kameradin" zugunsten der von den machthabenden Klassen in Europa unterdrückten völkischen Subjekten zu engagieren, was die Verallgemeinerbarkeit des "Primats des Ethischen", wie sie es versteht, stark in Frage stellen dürfte. Holmes hingegen findet eine zwischenmenschliche Ebene, auf der ein ausreichendes Maß an Affinität zwischen ihm und den extremistischen Kadern herrscht, um ein fruchtbares Gespräch führen zu können, ohne eine "partnership in an evil action" eingehen zu müssen. Zum einen reflektiert sein Forschungsschwerpunkt, die Verbindungen zwischen rechtsradikalen Diskursen an verschiedenen europäischen Orten, eine Frage, die auch für die an diesen Diskussionszusammenhängen innerhalb von lokalen bzw. nationalen Kontexten aktiv Beteiligten von Interesse ist. Zum anderen muss Holmes feststellen, dass die rechten Argumentationsmuster gar nicht exotisch, sondern den gemäßigeren, die seine eigene politische Identität bestimmen, überraschend ähnlich sind, so dass es durchaus eine Gesprächsgrundlage gibt, auf der beide Seiten ihrem Verlangen, die Verwerfungen zeitgenössischer Politik besser begreifen zu lernen, im Dialog nachgehen können.

---

<sup>28</sup> Rabinow (1996), S.17. Vgl. auch S.167-171. Das dort wiedergegebene Gespräch zwischen Rabinow und dem Molekularbiologen und Unternehmer Tom White über die jeweiligen Rollen, welche die Neugierde in den ganz unterschiedlichen Arbeitsleben der beiden spielt, kann zugleich als Beispiel für eine kognitive *complicity* dienen.

## Moralisch-politisches Engagement I: Epistemologische Probleme und Chancen

Despite their very different values and commitments, the ethnographer and his subjects in this project are nevertheless broadly engaged in a pursuit of knowledge with resemblances in form and context that they recognize.<sup>29</sup>

Bezüglich der philosophischen Debatte rund um die Frage des Verstehens scheint mir weniger von Interesse zu sein, dass Holmes und die Rechtsextremisten von gemeinsamen Vorannahmen ausgehen. Dieser Punkt wurde von Gadamer und vielen anderen bereits ausgiebig erörtert. Dagegen hat man den affektiven Bedingungen des Verstehens, insbesondere des Verstehens im Gespräch, bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt – wohl nicht zuletzt deshalb, weil diese Thematik bislang vornehmlich sprachphilosophisch behandelt worden ist und sich Gefühle mit den Mitteln der Sprachphilosophie nur schwer greifen lassen. Dass das Problem der Affinität zwischen den am Dialog Beteiligten sich im Umfeld einer methodologischen Debatte der Anthropologie aufdrängt, dürfte unter anderem daran liegen, dass Philosophen und Anthropologen einen unterschiedlichen Arbeitsalltag erleben. Während sich für Philosophen das Problem des Verstehens heute (im Gegensatz zu Sokrates' Zeiten) primär beim Umgang mit Texten stellt, begegnen Anthropologen ihm vornehmlich in ihrer ethnografischen Praxis, die von einem unmittelbareren und somit auch affektiveren Kontakt mit den anderen Sinnproduzenten bestimmt ist (womit natürlich nicht in Abrede gestellt werden soll, dass auch unter Philosophen die „Chemie“ persönlicher Begegnungen von großer Wichtigkeit für die gegenseitige Rezeption sein kann). Folglich ist eine der zentralen Fragen, vor die sich der Anthropologe gestellt findet, welche Affekte er in den Beziehungen zu seinen Informanten kultivieren und welche Form er ihnen geben soll.

Das Verhältnis einer auf gegenseitiger Neugierde basierenden kognitiven *complicity* bietet sich besonders für Feldforschungen an, bei denen der Ethnograf mit verschiedenen, oftmals miteinander in Konflikt stehenden Gruppen Beziehungen eingeht, welche von einem ausreichenden Maß an gegenseitiger Sympathie getragen sein müssen, damit eine produktive Dynamik entsteht. Der „circumstantial activism“, den Marcus für unumgänglich hält, tendiert deshalb dazu, andere Formen anzunehmen als Scheper-Hughes' militantes Engagement.

This is not (necessarily) the traditional self-defined activist role claimed by the left-liberal scholar for his or her work. That is, not the activism claimed in relation to affiliation with a particular social movement outside academia or the domain of research<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Marcus (1998), S.125.

<sup>30</sup> Marcus (1998), S.98. Ob sich das regulative Ideal des „circumstantial activism“, das Marcus für die im Entstehen begriffenen neuen Formen von Feldforschung vorgeschlagen hat, so auch tatsächlich realisieren lässt, kann nur die Praxis zeigen. Lissant Bolton, die zusammen mit James Weiner ein Sonderheft der Zeitschrift *Canberra Anthropology* zum Thema *multi-sited ethnography* herausgegeben hat, äußert sich in Anbetracht der Erfahrungen der fünf Postdoktoranden, die darin auf Marcus' Methode basierende Ethnografien publiziert haben,



Bislang wurde Scheper-Hughes' Teilnahme am Geschehen im Feld qua Unterstützung der *natives* in ihren politischen Kämpfen vor allem deshalb kritisiert, weil dieses Verhalten dem Erkenntnisgewinn, welchen die Anthropologie als Wissenschaft anstrebt, abträglich ist. In dieser Hinsicht, so habe ich argumentiert, sind intellektuelle Verwicklungen einer moralischen Mittäterschaft vorzuziehen. Nun habe ich jedoch bereits darauf hingewiesen, dass Scheper-Hughes durchaus bereit ist, die epistemologischen Schwächen ihrer Position in Kauf zu nehmen, da ihr die ethische Dimension ihrer Arbeit wichtiger erscheint. Gerade dies besagt das von ihr behauptete Primat des Ethischen. Um ihr gerecht zu werden, muss man sich also auch auf dieser Ebene mit ihren Vorschlägen für eine militante Anthropologie auseinandersetzen. Zu diesem Zweck möchte ich im folgenden Kapitel jene Ethik genauer untersuchen, die ihrem Aktivismus zugrunde liegt und die sich selbst eine solche Vorrangstellung einräumt.

---

skeptisch: "Marcus himself considers that through multi-sited research the ethnographer is constituted as a 'circumstantial activist', for whom the political is personal, who is caught in 'cross-cutting and contradictory personal commitments'. [...] It may be that the multiple loyalties and political positions which Marcus hopes will attend multiply-sited fieldwork is difficult to achieve. While fieldwork may involve moving between a number of places, or between groups linked by boundaries which separate them, it seems that the fieldworker, the researcher, will usually have a primary emotional and political affiliation to one particular group within the wider field." Bolton (1999), S.4.

## Kapitel 3

### MORALISCH-POLITISCHES ENGAGEMENT II: DIE ETHIK DES PRIMATS DES ETHISCHEN

Rabinow hat in seinem Aufsatz *Science as a Practice: Ethos, Logos, Pathos* den Versuch unternommen, die Einteilung, die Foucault zur Analyse von Ethiken, insbesondere des Verhältnisses der antiken Sexualität zur “Sorge um sich”, entwickelt hatte, auf seine eigene wissenschaftliche Praxis sowie auf diejenige Bourdieus anzuwenden.<sup>1</sup> Ich möchte im Folgenden Scheper-Hughes’ Ethos, die Weise in der sie ihre “Wissenschaft als Beruf” im Sinne Max Webers versteht und ausübt, ebenfalls anhand dieser vier Kategorien untersuchen: ethische Substanz (*substance éthique*), Unterwerfungsweise (*mode d’assujettissement*), ethische Arbeit (*travail éthique*), Teleologie (*teleologie*). Ethik bedeutet hierbei in Foucaults Sinne *rapport à soi*, ein Verhältnis zu sich selbst, das bestimmt, wie sich ein Individuum als moralisches Subjekt seiner Handlungen zu konstituieren hat.<sup>2</sup> Es wird also in diesem Kapitel um die Frage gehen, auf welche Weise sich Scheper-Hughes zum Subjekt der teilnehmenden Beobachtung macht.<sup>3</sup> Ihre Position soll auch in diesem Kapitel in den Vordergrund gestellt werden, weil sie moralisch-politisches Engagement in der Feldforschung auf besonders radikale Weise einfordert und somit – obwohl ihr Standpunkt natürlich durchaus ein sehr idiosynkratischer ist – als eine Art “Idealtypus” betrachtet werden kann. Die Diskussion soll aber nicht auf die Arbeit Scheper-Hughes’ beschränkt bleiben, sondern diese vielmehr als Ausgangspunkt für allgemeinere Erörterungen nutzen. In diesen Exkursen wird vor allem eine Antwort auf die Frage gesucht werden, ob und wie der Anthropologe als öffentlicher Intellektueller Kritik zu üben vermag.

#### Ethische Substanz: Verantwortlichkeit

Unter ethischer Substanz versteht Foucault jenen Aspekt seiner selbst, der mit dem moralischen Verhalten befasst ist, jene “Materie der moralischen Praktik”, die von der Ethik bearbeitet, der durch sie eine Form verliehen wird.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Rabinow (1996), S.15-25.

<sup>2</sup> Foucault (1982), S.237-243 und Foucault (1986), S.36-45.

<sup>3</sup> Auch hier soll es primär um Scheper-Hughes’ Verständnis von Feldforschung gehen und nicht um ihre ethnografischen Schreibstrategien. Eine Untersuchung der Frage, wie Anthropologen als Autoren Formen “ethnografischer Subjektivität” ausbilden, liefert zum Beispiel James Clifford in seinem Aufsatz *On Ethnographic Self-Fashioning* (1986) am Beispiel von Malinowski.

<sup>4</sup> Foucault (1982), S.238 und Foucault (1986), S.37f.

Im Falle von Scheper-Hughes handelt es sich hierbei um das Verantwortungsgefühl, um jene fundamentale Verpflichtung gegenüber dem anderen, von der Emmanuel Lévinas spricht, auf den sie sich beruft. Dabei übernimmt sie von ihm auch die Vorstellung, dass es sich bei dieser Verantwortlichkeit um einen aller Kultur vorgängigen Zug der menschlichen Existenz handelt. So schreibt sie,

that the ethical is always prior to culture because the ethical presupposes all sense and meaning and therefore makes culture possible. "Morality," wrote the phenomenologist Emmanuel Lévinas "does not belong to culture: it enables one to judge it". Accountability, answerability to "the other" – the ethical as I am defining it here – is "precultural" in that [our] human existence [as social beings] always presupposes the presence of another. That I have been "thrown" into human existence at all presupposes a given, moral relationship to an original (m)other and she to me.<sup>5</sup>

Es ist diese unbedingte Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, die das Subjekt nicht zu negieren vermag, der es ausgeliefert ist, die Scheper-Hughes als "das Ethische", als ethische Substanz auszubilden sucht. Die Tatsache, dass sie diese als präkulturell definiert, hat entscheidende Konsequenzen für ihr Verständnis von Anthropologie: sie wendet sich gegen die in der Kulturanthropologie starke Strömung des Kulturrelativismus. Aus der Erkenntnis, dass fremde Kulturen – auch solche, in denen scheinbar irrationalen Praktiken wie der Zauberei ein hoher Stellenwert zukommt – zwar anders, aber ebenso kohärent und deshalb vernünftig organisiert sind, lässt sich nicht schließen, dass wir ihren Werten und dem moralischen Verhalten ihrer Angehörigen ebenso distanziert-tolerant gegenüber stehen müssen. In dem Schluss, die Anerkennung voneinander abweichender Formen von Rationalität müsste auch die Anerkennung jeglicher moralisch divergenter Verhaltensweisen nach sich ziehen, sieht Scheper-Hughes eines der zentralen Probleme ihrer Disziplin.

I suggest that cultural relativism, read as moral relativism, is no longer appropriate to the world in which we live and that anthropology, if it is to be worth anything at all, must be ethically grounded<sup>6</sup>.

If we cannot begin to think about cultural institutions and practices in moral or ethical terms, then anthropology strikes me as quite weak and useless. The problem is, of course, how to articulate a standard, or divergent standards, for the beginnings of a moral and an ethical reflection on cultural practices that takes into account but does not privilege our own cultural presuppositions.<sup>7</sup>

Bezüglich jener Mütter aus brasilianischen Elendsquartieren, die ihre Bemühungen um das Wohl ihrer Kinder drastisch reduzieren, wenn sie zu der Überzeugung gelangt sind, dass diese ohnehin keine Chance haben zu überleben, schreibt Scheper-Hughes:

---

<sup>5</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.22f. Vgl. auch Scheper-Hughes (1995), S.419.

<sup>6</sup> Scheper-Hughes (1995), S.410.

<sup>7</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.22.

## Moralisch-politisches Engagement II: Die Ethik des Primats des Ethischen

I have stumbled on a situation in which shantytown mothers appear to have “suspended the ethical” – compassion, emphatic love, and care – toward some of their weak and sickly infants. The “reasonableness” and the “inner logic” of their actions are patently obvious and are not up for question. But the moral and ethical dimensions of the practices disturb, give reason to pause ... and to doubt.<sup>8</sup>

Der Grund dafür, dass Scheper-Hughes am Verhalten der Mütter Anstoß zu nehmen vermag, liegt in ihrem universalistischen Verständnis des Menschen als eines moralischen Wesens, das dem präkulturell in ihm verankerten Ethischen, der ursprünglichen und unumgänglichen Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, eine diesem angemessene Form zu verleihen hat. Jede Kultur ist daraufhin zu beurteilen, ob ihr dies gelungen ist.

Vergleicht man Scheper-Hughes' Wahl der ethischen Substanz mit derjenigen Rabinows – wobei die Rede von der “Wahl” schon deutlich macht, dass sich das Ethische durchaus auch anders begreifen lässt und in Wirklichkeit kulturabhängiger ist, als es Scheper-Hughes lieb sein kann – so spiegelt sich darin auch etwas von dem die ganze Moderne durchziehenden Gegensatz von Pathos und Distanz, Engagement und Objektivierung wider. Gegen die vom christlichen Mittelalter diskreditierte und erst im Laufe der Neuzeit wieder rehabilitierte Neugierde ist immer wieder eingewandt worden, dass sie ein nur oberflächliches Interesse an der Welt beinhaltet und immer wieder das Neue sucht, ohne sich jemals tiefer auf die Dinge einzulassen.<sup>9</sup> Ich will mich weder dieser Beurteilung der Neugierde anschließen noch eine eigene phänomenologische Analyse präsentieren, sondern an dieser Stelle lediglich festhalten, dass Scheper-Hughes' Pathos der fundamentalen Verpflichtung im Vergleich zu Rabinows kultivierter Neugierde in jedem Fall eine weitaus engagiertere Haltung darstellt.

### Unterwerfungsweise: Die “Geisel” eines bestimmten anderen sein

Die Unterwerfungsweise definiert Foucault als die Art und Weise, in der das Individuum sein Verhältnis zur Ordnung und zu den darin herrschenden Regeln gestaltet und wie es sich für verpflichtet hält, seine moralischen Verantwortlichkeiten zu erfüllen.<sup>10</sup>

In Scheper-Hughes' autobiografischer Selbstdarstellung ist der für die Ausformung ihres Berufsethos entscheidende Moment derjenige, in dem sie von den Einwohnern von Alto do Cruzeiro aufgefordert wird, ihnen zu helfen, statt sie ohne tätige Anteilnahme nur zu beobachten. Scheper-Hughes evoziert für ihre “transformation from ‘objective’ anthropologist

---

<sup>8</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.22.

<sup>9</sup> Vgl. Blumenberg (1988), S.263-528 oder auch Heidegger (1993), §36.

<sup>10</sup> Foucault (1982), S.239 und Foucault (1986), S.38.

to politically and morally engaged *companheira*”<sup>11</sup> das von Lévinas gebrauchte Bild des Subjekts als “Geisel” (*otage*) des ihm begehrenden anderen: wider Willen bürgt die Geisel mit ihrem Leben für diesen, sie ist gezwungen, für ihn einzutreten.<sup>12</sup> In diesem Sinne suggeriert Scheper-Hughes, dass sie sich, als die Bitte an sie gerichtet worden war, der Verpflichtung, für die anderen einzutreten, nicht mehr entziehen konnte. Es ist die unabweisbare Präsenz der anderen, die sie zur Verantwortung ruft und ihr das militante Engagement für diese Unterdrückten und Leidenden und gegen die Herrschenden abverlangt.

I assumed the local *cargo* of anthropologist-*companheira*, dividing my time (and my loyalties) between anthropology and political work *as it was assigned to me* by the activist women and men of the Alto, even when it meant being drawn (*not always happily*) into local campaigns on behalf of the Socialist Workers’ Party candidate for president, Lula, during the heated election campaigns of 1989 or being asked to support a mill workers’ and cane cutters’ general strike the year before.<sup>13</sup> (Hervorhebung von mir – NL)

If they were “my” informants, I was very much “their” *despachante* (an intermediary who expedites or hastens projects along) and remained very much “at their disposal.”<sup>14</sup>

Dies ist Scheper-Hughes’ *mode d’assujettissement*. Ihr Einsatz zugunsten der Unterdrückten und Entrechteten scheint zunächst der klassischen Rolle des öffentlich agierenden Intellektuellen zu entsprechen, eine Rolle, die sie für sich selbst auch ausdrücklich reklamiert, wenn sie sagt: “Anthropologists have, I believe, a responsibility to be public intellectuals”.<sup>15</sup> In gewisser Weise sind sie für diese Aufgabe sogar besonders gut geeignet, da die Praxis der Ethnografie ihnen die Möglichkeit bietet, die Sorgen, Nöte und Beschwerden jener, für die sie sich einsetzen und die häufig einer anderen, weniger privilegierten sozialen Gruppe angehören als sie selber, aus der Nähe kennen zu lernen, um deren eigener Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen im öffentlichen Raum Gehör zu verschaffen. Auf diesen Punkt weisen Marcus und Fischer im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Paul Willis *Learning to Labour* hin, einer 1977 erschienenen Studie zu englischen Jugendlichen aus der Arbeiterklasse:

Willis writes within the Marxist tradition where there has always been the problem of the relation of the intellectuals to the working class – the proletariat. Although the intellectuals articulate a critique of society of their own, authentically this critique should come from the working class. [...] [W]hat gives his book its power is that, as ethnographer, he claims to be discovering the social criticisms and observations of the working class itself through his recording of the behavior and language of working-class youth [...]

---

<sup>11</sup> Scheper-Hughes (1995), S.410.

<sup>12</sup> Vgl. Taureck (1997), S.76f. und Wenzler (1989), S.81f.

<sup>13</sup> Scheper-Hughes (1995), S.411.

<sup>14</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.18.

<sup>15</sup> Scheper-Hughes (1995), S.438.

By representing their critique of society, the ethnographer makes the cultural criticism more authentic: it is no longer the critique of the detached intellectual: rather it is the critique by the subject unearthed through ethnographic engagement.<sup>16</sup>

Scheper-Hughes treibt die Fraternalisierung mit den Unterdrückten aber noch einen Schritt weiter, wenn sie sich nicht nur dafür einsetzt, ihnen eine Stimme zu geben, sondern sich vollends auf deren Seite schlägt, um mit ihnen gemeinsam zu kämpfen – wenn nötig auch gegen jene sozialen Strukturen, die die Macht ihrer eigenen Klasse stützen. Sie bezeichnet diese Rolle mit einem Begriff, den Franco Basaglia, einer der Protagonisten der Anti-Psychiatrie-Bewegung in Italien, geprägt hat, als die des “negativen Arbeiters”.

The negative worker is a species of class traitor – a doctor, a teacher, a lawyer, psychologist, a social worker, a manager, a social scientist, even – who colludes with the powerless to identify their needs against the interests of the bourgeois institution: the university, the hospital, the factory. Negative workers are hospital-based psychiatrists who side with their resistant or “noncompliant” mental patients, grade-school teachers who side with their “hyperactive” students, social workers who side with their welfare “cheats,” and so forth. Anthropologists, too, can be negative workers.<sup>17</sup>

Durch ihre rückhaltlose Identifikation mit den vermeintlich Machtlosen sprengt Scheper-Hughes nun allerdings die inzwischen klassische Rolle des engagierten Intellektuellen, wie sie Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich entstand, als sich republikanisch gesinnte Publizisten und Schriftsteller, an ihrer Spitze Emile Zola und Anatole France, für die Wiederaufnahme des Verfahrens gegen den unter antisemitischen Auspizien zu Unrecht wegen Landesverrats verurteilten Hauptmann Dreyfus einsetzten. Alfred Dreyfus war in den Jahren 1894/95 wegen angeblicher Spionage für Deutschland angeklagt, verurteilt und degradiert worden. Zola hatte daraufhin einen in der Tagespresse unter dem Titel *J'accuse* – “Ich klage an” – veröffentlichten Protestbrief an den Präsidenten der Republik verfasst und damit einen Prozess in Gang gesetzt, der letzten Endes zur Rehabilitierung Dreyfus’ führte.<sup>18</sup> Während aber Zola und seine Mitstreiter im Namen der Gerechtigkeit und des republikanischen Staatsideals intervenierten, basiert Scheper-Hughes’ Engagement auf keinerlei abstrakten Prinzipien dieser Art.

Sie geht zwar in Anlehnung an Lévinas von einer universalen Moral aus, aber diese erweist sich in ihrer Konsequenz als partikularistisch. Es ist die unmittelbare Verpflichtung, in welche sie sich durch die Präsenz des anderen “geworfen” findet (im Heideggerschen Sinne), von der der Impuls zu helfen ausgeht. Dies führt – von daher auch ihre Ablehnung der *multi-sited ethnography* – zu einer Art von vormodernem “Stammesdenken”, das natürlich auch in

---

<sup>16</sup> Marcus/Fischer (1999), S.132f.

<sup>17</sup> Scheper-Hughes (1995), S.420.

<sup>18</sup> Vgl. verschiedene Beiträge in Wenzel (2002), S.11, S.99, S.141 und S.161.

den modernen Gesellschaften – trotz einer allgemeinen Lockerung der sozialen Bindungen – noch höchst lebendig ist, jedoch als Ideal gemeinhin an Anziehungskraft verloren hat. Die Loyalität zu der Gruppe, an deren Leben sie als teilnehmende Beobachterin teilhat, ist für Scheper-Hughes ausschlaggebender als die nur aus der Vogelperspektive zu beurteilende Frage der Gerechtigkeit. Der Vorteil der Nähe, den die ethnografische Feldforschung dem in der Öffentlichkeit engagierten Intellektuellen bietet, verkehrt sich so infolge dieser Unterwerfungsweise in den Nachteil der Befangenheit.

### **Ethische Arbeit: Bezeugen, Kritik üben, aufrütteln, mitkämpfen**

Ethische Arbeit bedeutet für Foucault die Arbeit, die man unternimmt, um aus sich selbst das Subjekt seines moralischen Verhaltens zu machen, indem man der ethischen Substanz eine Form verleiht.<sup>19</sup>

Scheper-Hughes kultiviert im Rahmen ihrer Feldarbeit jene ursprüngliche Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, die wir als die ethische Substanz ihres Ethos identifiziert haben, indem sie die Beobachtung der Teilnahme unterordnet und sich auf verschiedenen Ebenen um ein maximales Engagement bemüht.

Zu diesem Zweck strebt sie es zunächst an, ihren Habitus als relativ detachierte Beobachterin, den ihr die traditionelle Praxis der Ethnografie eingeprägt und abverlangt hat, zu einer involvierteren und aktiveren Haltung umzuarbeiten, welche sie als eine der Zeugenschaft charakterisiert.

If “observation” links anthropology to the natural sciences, “witnessing” links anthropology to moral philosophy. Observation, the anthropologist as “fearless spectator,” is a passive act which positions the anthropologist above and outside human events as a “neutral” and “objective” (i.e., uncommitted) seeing I/eye. Witnessing, the anthropologist as *companheira*, is the active voice, and it positions the anthropologist inside human events as a responsive, reflexive, and morally committed being, one who will “take sides” and make judgments, though this flies in the face of the anthropological nonengagement with either ethics or politics.<sup>20</sup>

Dem an Malinowski orientierten Paradigma der Feldforschung, mit dem sie gebrochen hat, wirft Scheper-Hughes vor: “the anthropologists’ injunction was (like the three monkeys of ancient china) to ‘see no evil, hear no evil, speak no evil’ in reporting from the field.”<sup>21</sup> Das “kritische Denken”,<sup>22</sup> das sie einzuführen sucht – wir werden noch sehen, dass es auch andere Formen von Kritik gibt – ist eines, das bewertet, anklagt, verurteilt, kurz: moralisch für das

---

<sup>19</sup> Foucault (1982), S.239 und Foucault (1986), S.38f.

<sup>20</sup> Scheper-Hughes (1995), S.419.

<sup>21</sup> Scheper-Hughes (1995), S.418.

<sup>22</sup> Scheper-Hughes (1995), S.410.

eine und gegen das andere Stellung bezieht. Schlägt sich der Anthropologe auf die ein oder andere Seite, so verlässt er auch in dem diskursiven Raum, in welchen er seine Erfahrungen einbringt und der häufig nicht mit dem Feld identisch ist, die Rolle des Zuschauers und wird zum Kombattanten in den Kämpfen um die öffentliche Meinung.

Unter Kritik versteht Scheper-Hughes Ideologiekritik. Es geht ihr darum, die im Verborgenen operierenden Mächte zu denunzieren und so die bis dato durch diese ideologisch verblendeten Akteure von ihrem "falschen Bewusstsein" zu befreien. Sie schreibt:

The essential, derived from European critical theory, is that the given world or the "commonsense reality" may be false, illusory, and oppressive. It is an insight shared with all contemporary critical epistemologies including modern psychoanalysis, feminism and Marxism. All variants of modern critical theory work at the essential task of stripping away the surface forms of reality in order to expose concealed and buried truths. Their aim, then, is to "speak truth" to power and domination, both in individuals and submerged social groups or classes.

At the heart of all critical theories and methods is a critique of ideology and power. Ideologies (whether political, economic, or religious) can mystify reality, obscure relations of power and domination, and prevent people from grasping their situation in the world. Specific forms of consciousness may be called ideological when they are invoked to sustain or legitimate particular institutions or social practices. When these institutional arrangements reproduce inequality, domination, and human suffering, the aims of critical theory are broadly emancipatory.<sup>23</sup>

Die verschiedenen Spielarten von Ideologiekritik, die das 20. Jahrhundert zur Emanzipation der Subjekte hervorgebracht hat, haben häufig in Theorien, die der lebensweltlichen Kommunikation enthoben sein sollten, einen archimedischen Punkt gesucht, von dem aus sich die gesellschaftlichen Machtverhältnisse analysieren und entzaubern lassen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist Jürgen Habermas' Ende der sechziger Jahre unternommener Versuch, unser im Dialog mit der Geschichte und den Zeitgenossen gewonnenes Selbstverständnis mit Hilfe der Psychoanalyse als einer metahermeneutisch fungierenden Theorie auf seine "Verzerrung" durch Machtverhältnisse hin zu untersuchen (wobei Habermas um eine Vermittlung zwischen Theorie und Hermeneutik bemüht war).<sup>24</sup> Auch Bourdieu nutzt die Soziologie, um sich aus der Verstrickung in von sozialer Ungleichheit bestimmten lebensweltlichen Handlungszusammenhängen zu befreien. Er hofft, diese so besser verstehen – oder vielmehr: erklären – zu können, als es die in der *illusio* befangenen Akteure tun. Da die im gesellschaftlichen Feld Handelnden selbst nicht in der Lage sind, die Situation, in der sie sich befinden, zu durchschauen, ist ihre

---

<sup>23</sup> Scheper-Hughes (1992b), S.229.

<sup>24</sup> Vgl. Habermas' Beiträge in dem von Karl-Otto Apel u.a. herausgegebenen Sammelband *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).



Selbstwahrnehmung in Bourdieus Augen für den Soziologen letzten Endes nicht entscheidend (obwohl mit dem Habitus-Begriff auch in seinen Ansatz ein hermeneutisches Element Eingang gefunden hat – ich werde darauf aber erst im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit dem Problem der Reflexivität ausführlicher zu sprechen kommen). Wichtiger als das, was die Akteure selbst meinen, ist es aufzudecken, was sich dahinter versteckt:

Emmanuel Terray hat gezeigt, daß für die hippokratische Tradition die eigentliche Medizin erst mit der Behandlung der unsichtbaren Krankheiten beginnt, das heißt mit dem Erkennen von Tatbeständen, über die der Kranke nichts sagt, weil er sich ihrer nicht bewußt ist oder weil er es unterläßt, sie offenzulegen. Diese Untersuchung [die unter Bourdieus Leitung durchgeführte Studie *Das Elend der Welt*] soll das soziale Unbehagen in deutbare und politisch behandelbare Symptome verwandeln. Dafür ist es nötig, den Schutzschild aus manchmal absurden, manchmal verabscheuungswürdigen Projektionen zu zerschlagen, hinter dem sich das Leiden verbirgt<sup>25</sup>.

Egal ob Psychoanalyse oder hippokratische Medizin – der Vergleich theoretisch fundierter Ideologiekritik mit ärztlichen Tätigkeiten erscheint verquer. Gadamer hatte im Laufe ihrer Debatte über Hermeneutik und Ideologiekritik gegen Habermas zu Recht eingewandt, dass dessen Berufung auf die Psychoanalyse zwecks Einnahme eines metahermeneutischen Standpunkts verfehlt sei. Die Grundlage der psychotherapeutischen Behandlung ist der Heilungswunsch des Patienten, aufgrund dessen dieser dem Arzt gestattet, ihn unter Einsatz seiner Autorität zu nötigen, die verdrängten Motivationen seines als qualvoll erlebten Verhaltens aufzuklären. Entscheidend ist, dass sich der Patient dabei dem Arzt freiwillig unterordnet. Auf gesellschaftlicher Ebene geübte Kritik – zumal in so politisierten Feldern, wie Scheper-Hughes sie liebt – betrifft aber meistens Gruppen, die wegen ihrer verschiedenartigen Überzeugungen und Interessenlagen in Konflikt miteinander stehen und demnach nicht bereit sind, sich einander zu fügen. Die Diagnose krankhafter Dialogunfähigkeit, d.h. der Vorwurf ideologischer Verblendung, kann dem Verständigungsprozess nicht förderlich sein.<sup>26</sup> Das Bild des Arztes, der die Autorität der medizinischen Wissenschaft auf seiner Seite hat, scheint für den selbst in lebensweltliche Zusammenhänge eingelassenen Ideologiekritiker unpassend zu sein.

Nun vergleicht Scheper-Hughes ihre Praxis kritischer Ethnografie ebenfalls mit der Medizin:

[A]s a “critical medical anthropologist,” I may be seen as something of a pathologist of human nature who is drawn to illness, both individual and collective, as these shed light on culture, society, and their discontents. The view through this lens is skewed, for I am slicing, dissecting, and holding up to the light the diseased tissues of the social body gone awry. The anthropologist-diviner names ills and speaks of taboos broken, of deadly words spoken, of

<sup>25</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.236.

<sup>26</sup> Vgl. Gadamer's *Replik* in Apel et al. (1971) sowie Kögler (1992), S.192.

human passions and weaknesses, of distortions in human relations, all of which can produce suffering, sickness, and death.<sup>27</sup>

Was Scheper-Hughes' Vorstellung von Ideologiekritik aber von den Konzeptionen Habermas' und Bourdieus unterscheidet, ist, dass sie ihren methodischen Ansatz als *durch und durch* "phänomenologisch" bzw. "hermeneutisch" begreift (sie scheint diese Begriffe synonym zu gebrauchen). Sie orientiert sich an den Wahrnehmungen und am Erleben der *natives* – "their life experiences serve as a kind of divining rod that pulls me back always to a phenomenologically grounded anthropology, an *antropologia-pé-no-chão*, an anthropology-with-one's-feet-on-the-ground."<sup>28</sup> Auch ist sie sich bewusst, dass die Praxis der teilnehmenden Beobachtung ausschließlich einen perspektivischen Zugang zu jener sozialen Welt, die es zu erforschen gilt, gewährt, da die Endlichkeit der menschlichen Existenz auch die Erkenntnismöglichkeiten des Anthropologen einschränkt. "[A]ll facts are necessarily selected and interpreted from the moment we decide to count one thing and ignore another, or attend this ritual but not another, so that anthropological understanding is necessarily partial and is always hermeneutic."<sup>29</sup> Scheper-Hughes maßt sich also keinen *view from nowhere* an – "I make no claims to a privileged scientific neutrality"<sup>30</sup> – sondern akzeptiert, dass sie nur als Mitspielerin die Gelegenheit hat, das Spiel zu beurteilen.

Tatsächlich scheint eine "kritische Hermeneutik" (Kögler), die keine privilegierte Position für sich beansprucht, eine Chance zu bieten, die das Vorverständnis der Gesprächspartner – ohne dass diese sich dessen zunächst bewusst wären – determinierenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse zur Sprache zu bringen. Scheper-Hughes tut gut daran, den Machtwirkungen anhand des Selbstverständnisses der Akteure nachzugehen. Selbst Bourdieu, der im Übrigen fordert, mit den in der Lebenswelt geläufigen Wahrnehmungen und Deutungen zu brechen, bedient sich des "sozialen Unbehagens" der Akteure als eines Ausgangspunkts für seine Analyse. Fraglich ist aber, wie es ihm gelingt, ein solches Unbehagen aufzuspüren, wenn der "Kranke" über seine "unsichtbaren Krankheiten [...] nichts sagt, weil er sich ihrer nicht bewußt" ist. Zumindest im Gespräch sollte der andere in der Lage sein, seine Unzufriedenheit selbst zum Ausdruck zu bringen. Natürlich ist es möglich, ihn zu diesem Zweck mit einer versuchsweisen theoretisch fundierten Erklärung seines Verhaltens zu konfrontieren. Letztlich muss er diese aber – wenigstens prinzipiell – auch akzeptieren können. Soziale Praktiken lassen sich nur dann ideologiekritisch als Zwänge

---

<sup>27</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.26.

<sup>28</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.4.

<sup>29</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.23.

<sup>30</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.25.

denunzieren, wenn sie von den Subjekten nicht gewollt werden, wenn diese sich ihnen also nicht freiwillig unterwerfen. Ein vollkommen distanzierter Beobachter, der glaubt, die Handelnden soweit erklären, d.h. objektivieren zu können, dass er ihr Selbstverständnis nicht zu berücksichtigen braucht, ist deshalb nicht in der Lage zwischen aufoktroierten und abzulehnenden Strukturen auf der einen Seite und bewusst akzeptierten Handlungen und Verhältnissen auf der anderen Seite zu unterscheiden.<sup>31</sup> Damit Kritik emanzipatorisch wirken kann, muss ihr ein Begriff von Freiheit zugrunde liegen, der ohne Einbeziehung des Selbstverständnisses der Subjekte nicht zu gewinnen ist. Insofern stellt das ethnografische Bemühen, den *native's point of view* einzunehmen, eine Voraussetzung und kein Hindernis für Kritik dar.

Ein hermeneutisches Vorgehen kann der Kritik aber noch in einer anderen Hinsicht förderlich sein. Objektivistische Ansätze stehen dem Verstehen des anderen bzw. von dessen Kultur auch deshalb im Wege, weil sie die eigenen Hintergrundannahmen selbst nicht zur Disposition stellen. Diese können aber – sind sie doch selbst in einem bestimmten kulturellen Kontext verortet – keinesfalls als gesichert gelten. Scheper-Hughes' Unterordnung der Teilnahme unter die Beobachtung, durch welche ich ihre "ethische Arbeit" charakterisiert habe, bringt die Bereitschaft mit sich, die eigene Position auch gegenüber den Informanten zu artikulieren und sie von diesen in Frage stellen zu lassen. So beschreibt Scheper-Hughes die Weise, wie sie ihrer ursprünglichen Verantwortlichkeit, ihrer *answerability*, gegenüber dem anderen während ihrer Feldforschungen in Brasilien nachgekommen ist, wie folgt:

My particular sympathies are transparent; I do not try to disguise them behind the role of an invisible and omniscient third-person narrator. Rather, I enter freely into dialogues and sometimes conflicts and disagreements with the people of the Alto, challenging them just as they challenge me on my definitions of the reality in which I live.<sup>32</sup>

Auf diese Weise wird die Möglichkeit geschaffen, dass die *natives* die Deutungen ihres Verhaltens ablehnen können. Ihren Widerspruch dann grundsätzlich damit zu erklären, dass sie an "falschem Bewusstsein" leiden und ihre eigene Situation nicht richtig einzuschätzen vermögen, wäre verfehlt. Es ist ebenso gut möglich, dass die Prämissen, von denen der Anthropologe ausgegangen ist, falsch waren und der Korrektur bedürfen. Erst durch einen offenen Dialog bekommt er die Chance, in der Konfrontation mit dem Selbstverständnis der anderen auch das eigene Vorverständnis und die darauf aufbauenden Interpretationen auf den Prüfstand zu bringen. Indem er den *native's point of view* tentativ auch sich selbst gegenüber einnimmt, wird ihm eine gewisse Selbstdistanzierung möglich.

---

<sup>31</sup> Kögler (1992), S.189.

<sup>32</sup> Scheper-Hughes (1992a), S.25.

Erst wenn der Anthropologe realisiert, inwiefern sein eigenes Verständnis nicht nur an der Sache orientiert ist, sondern auch von kontingenten Faktoren beeinflusst wird, kann er die zuvor unbewusst gebliebene Machtbestimmtheit des eigenen Hintergrunds zu reflektieren beginnen. Um den *natives* Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie adäquat, d.h. so gut wie es ihm seine perspektivische Erkenntnis eben erlaubt, darstellen zu können, muss er sich von der Anmaßung einer privilegierten Position verabschieden und auf den Dialog einlassen. So vermag die Ethnografie anderer kultureller Sphären (ähnlich wie die Geschichte, die sich mit durch den Zeitenabstand fremd gewordenen Sinnzusammenhängen auseinandersetzt) zudem auch eine kritische Funktion in der eigenen Kultur zu erfüllen.

Es geht also darum, sich der Fremdheit und Andersartigkeit früherer Epochen und anderer Kulturen so anzunähern, daß die Andersheit nicht verschwindet (oder »aufgehoben« wird), sondern zum Ankerplatz und Ausgangspunkt eines neuen Selbstverständnisses zu werden vermag, innerhalb dessen wir uns selbst als Andere erfahren. Wenn dieser Effekt – das methodologische Herzstück kritischer Hermeneutik – eintritt, ist eine Form der Freiheit erreicht, die uns zugleich Einblick in Macht-Wissen-Zusammenhänge gestattet, wo vordem nichts als Evidenz und Wahrheit herrschte, und die uns im Anschluß daran zur Erwägung neuer, anderer, besserer Auffassungen und Praktiken instandsetzt.<sup>33</sup>

Auf diese kritische Funktion der Anthropologie haben auch Marcus und Fischer in *Anthropology as Cultural Critique* hingewiesen. Als Beispiel führen sie die Arbeit Margaret Meads an, die in *Coming of Age in Samoa* (1928) im ersten Teil ein idyllisches Bild der Kultur Samoas, insbesondere der Kindererziehung, zeichnet, um dieses im zweiten Teil mit den Verhältnissen in den USA zu kontrastieren. Indem sie anhand einer exotischen Kultur eine positive Alternative aufzeigt, weist sie die gängige Praxis in ihrem Heimatland als kontingent und defizitär aus. Das emanzipatorische Potential dieser Art von Kulturrelativismus liegt darin begründet, dass er die Menschen von dem Glauben befreit, die Ordnung, in der sie leben sei naturgegeben und die einzig mögliche. So bietet sich ihnen die Freiheit zu wählen, wie sie leben möchten.

Marcus und Fischer wenden jedoch gegen Meads Methode der Kritik ein, dass sie sich lediglich auf ihre Ethnografie Samoas stützt, nicht aber auf eigene Feldforschungen in Amerika. Mit der dortigen Praxis der Kindererziehung glaubte sie hinreichend vertraut zu sein. Da sie aber die Kultur, die ihr eigenes Vorverständnis geprägt hat, nicht selbst noch

---

<sup>33</sup> Kögler (1992), S.146f.

einmal mit den Mitteln der Anthropologie untersucht hat, kann sie schlussendlich weder die eine noch die andere Kultur angemessen darstellen. Marcus und Fischer argumentieren deswegen:

A more powerful version of the technique of criticism by juxtaposition would depend upon a dialectical, reciprocal probing of *both* ethnographic cases, using each as a probe to further stimulate questions about the other. Here the juxtaposed case from another culture is more than just an alternative or an ideal contrast with American practice; it is a means of framing questions for an intensively pursued project of domestic ethnography. A published account of cultural criticism would encompass and track both projects of ethnography, perhaps with different emphases, but in such texts, the other culture would become just as exposed to critical probing as the target domestic subject (in Mead's case, this would have meant a critical reassessment of her interpretations of Samoa [...]).<sup>34</sup>

Marcus und Fischer schlagen also vor, anthropologische Kulturkritik darauf zu begründen, dass man in mehreren Kulturen Feldforschung betreibt, um dann die verschiedenen Perspektiven, die man gewonnen hat, indem man jeweils den *native's point of view* eingenommen hat, gegeneinander auszuspielen. Bei diesem Vorgehen handelt es sich natürlich um nichts anderes als um eine Form von *multi-sited ethnography*.

The multi-locale ethnography embodies within itself a comparative dimension, through which quite independent of the connections linking locales, the latter might be juxtaposed or artificially engaged with one another by the analyst to explore what sort of mutual critical commentary they make upon each other.<sup>35</sup>

Scheper-Hughes verzichtet darauf, sich den komparativen Ansatz von Mead und erst recht den von Marcus und Fischer zunutze zu machen, gründen diese doch gerade in dem Kulturrelativismus, den sie mit Lévinas' Begriff eines präkulturellen Ethischen zu überwinden sucht. Ethik und Moral sollen gerade nicht als kontingent herausgestellt werden, da dies die Legitimität von Scheper-Hughes' Interventionen in anderen Kulturen infrage stellen würde. Das von ihr behauptete Primat des Ethischen ist in Wahrheit ein Primat ethisch motivierten Engagements. Wirklich gut ist nur, wer den "moralischen Mut" findet, für das Gute auch zu kämpfen. Meads Idealisierung der Samoaner ließe dies zwar grundsätzlich noch zu, etwa indem man sich dafür stark macht, Kinder und Jugendliche in Amerika ebenso zu erziehen, wie es auf Samoa üblich ist. Die Verherrlichung dieser exotischen, der Natur vermeintlich

---

<sup>34</sup> Marcus/Fischer (1999), S.160.

<sup>35</sup> Marcus (1998), S.52. Ein differenzierterer Vergleich zwischen komparativen Projekten im Sinne Meads und der Art von *multi-sited ethnography*, die Marcus in der gegenwärtigen Ethnografie ausmacht, findet sich auf S.86.

näher stehenden Kultur zehrt noch immer von dem Topos des “Guten Wilden”,<sup>36</sup> auf den sich auch Scheper-Hughes’ Identifikation mit den “Machtlosen” in der Dritten Welt zurückführen lässt. Aber Scheper-Hughes’ Wahrnehmung von deren Verhalten ist durchaus nicht unkritisch. Die Konzeption einer präkulturellen Moral erlaubt es ihr zum Beispiel, das Verhalten jener Mütter, die ihre eigenen Kinder kampflos dem Tod überlassen, zu verurteilen. Meads Relativismus stellt zudem nur einen ersten Schritt dar. Hat man erst einmal begonnen, Lebensformen in ihrer Kontingenz darzustellen, dann ist der Schritt, den Marcus und Fischer fordern, nur konsequent. Wenn man von der Methode des Kulturvergleichs Gebrauch macht, um ein möglichst äquidistantes kritisches Verhältnis zu den verschiedenen Positionen einnehmen zu können, so geht der moralistische Eifer, dessen Scheper-Hughes’ “militante Anthropologie” als Triebkraft bedarf, verloren.

Das gesteigerte Komplexitätsbewusstsein und die ernüchternde Wahrnehmung, die man von den miteinander in Konflikt stehenden Parteien gewinnt, wenn man sie jeweils auch aus der Perspektive ihrer Gegner betrachtet, stehen einem allzu entschiedenen politischen Engagement ebenso im Wege wie die “cross-cutting and contradictory commitments”,<sup>37</sup> welche die Praxis der *multi-sited ethnography* mit sich bringt. Hier stehen sich Wissenschaft und Politik diametral gegenüber: zielt erstere darauf ab, ein möglichst komplexes Bild der Situation zu zeichnen, soll letztere Komplexität reduzieren und im Rahmen der unter den Adressaten eingespielten und unhinterfragten Deutungsmuster praktikable Lösungen finden. Politik muss mit den Mitteln der Rhetorik klare Handlungsimpulse geben statt die Probleme analytisch in ihrer Vielschichtigkeit zu durchleuchten. Es wäre sicherlich nicht richtig, Scheper-Hughes’ Arbeit jeden wissenschaftlichen Wert abzusprechen und sie auf reine Politik reduzieren zu wollen. Aber wenn sie schreibt “The new cadre of ‘barefoot anthropologists’ that I envision must become alarmists and shock troopers”,<sup>38</sup> dann spricht sie als politische Aktivistin und nicht als Wissenschaftlerin.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Scheper-Hughes’ “ethische Arbeit”, die Weise also, in der sie ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen als “ethische Substanz” kultiviert, nicht unproblematisch ist. Indem sie die Beobachtung (der Gesamtsituation verschiedener Gruppen) hinter der Teilnahme (an den politischen Kämpfen zugunsten von und am Dialog mit einer einzigen Gruppe) zurückstellt, lässt sie das Selbstverständnis jener

---

<sup>36</sup> Gegen die Vorstellung von der moralischen Überlegenheit der “Primitiven” gegenüber den zivilisierten Menschen wurde allerdings beinahe seit den Anfängen der Anthropologie im 18. Jahrhundert immer wieder heftig polemisiert. Vgl. Moravia (1977), S.182-189.

<sup>37</sup> Marcus (1998), S.98.

<sup>38</sup> Scheper-Hughes (1995), S.417.

Gruppen, mit denen “ihre” *natives* in Konflikt stehen, unberücksichtigt. Deren Verhalten kann sie nur *erklären*, indem sie es im Sinne ihrer parteiischen Informanten oder ihres eigenen Vorverständnisses deutet, ohne dass die so Behandelten die Chance bekämen, selbst Stellung zu nehmen (bzw. sie benehmen sich nachvollziehbarerweise selbst dieser Chance, wenn sie sich weigern, mit der für die Gegenseite eintretenden Fremden vertrauensvolle Gespräche zu führen). Dieses Vorgehen ist nicht nur epistemologisch sondern auch ethisch zweifelhaft. Scheper-Hughes’ Gleichsetzung des Ethischen mit moralisch motiviertem politischem Engagement scheint mir im Rahmen anthropologischer Feldforschung verfehlt zu sein.

### Teleologie: Befreiung und Menschlichkeit

Teleologie im Foucaultschen Sinne bezeichnet die Art und Weise, in der einzelne moralische Handlungen in ein umfassendes Verhaltensmuster integriert werden, um eine bestimmte ethische Seinsweise zu verwirklichen.<sup>39</sup>

Scheper-Hughes’ Ethos hat die Befreiung zum Ziel – zunächst die Befreiung ihrer selbst aus der Verstrickung in die Machtverhältnisse, denen sie entstammt und die sie daran hindern, sich ganz auf die Seite der Unterdrückten und Machtlosen zu stellen.

Freedom from unreal loyalties means ridding oneself of pride of family, nation, religion, pride of sex and gender, and all the other dangerous loyalties that spring from them. In doing so we can position ourselves, as Robert Redfield once put it, squarely on the side of humanity. We can be anthropologists, comrades, and *companheiras*.<sup>40</sup>

Ihre eigene Befreiung aus jenem “unwirklichen” Beziehungsgeflecht, in das sie hinein geboren wurde, dient letzten Endes aber einem weiter gefassten Ziel: im Namen der universalistischen Werte der Humanität sollen die Menschen von den Fesseln der Herrschaft befreit werden (wobei die Allgemeingültigkeit beanspruchenden Wertideen, auf die Scheper-Hughes sich beruft, in ihrer Konsequenz, wie ich gezeigt habe, partikularistischer Natur sind). So ist der diesem Zweck dienende Aktivismus die Seinsweise, in der Scheper-Hughes “die moralische Erfüllung ihrer selber” sieht und der sie auch die anthropologische Praxis unterordnen will. Ihr Projekt ist deshalb “recasting anthropology as a tool of human liberation”.<sup>41</sup>

Ich habe bereits eine Reihe von Schwierigkeiten thematisiert, die mit diesem Unternehmen einhergehen. Auch sein *telos* erscheint mir problematisch zu sein, insbesondere wenn man ihn zum *telos* der Anthropologie im Allgemeinen macht. Sicherlich gibt es

---

<sup>39</sup> Foucault (1982), S.239f. und Foucault (1986), S.39f.

<sup>40</sup> Scheper-Hughes (1995), S.420.

<sup>41</sup> Scheper-Hughes (1995), S.415.

Situationen, in denen der Anthropologe im Feld Zeuge von Gewalt und eklatantem Unrecht wird, die sein Eingreifen rechtfertigen – selbst wenn es auf Kosten seines Forschungsprojekts geht. Aber häufig ist es nicht sehr klar, wer in einem sozialen Konflikt Täter und wer Opfer ist. Auch handelt es sich bei den Unterdrückten nicht schon deshalb um die moralisch Besseren, nur weil sie die Schwächeren sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sie sich als ebenso ungerecht und gewaltbereit erweisen wie die alten Machthaber, kaum dass sie selbst die Herrschaft übernommen haben.

In liberaldemokratischen Systemen ist oft nicht einmal eindeutig, welche Parteien eigentlich die Macht ausüben und welche unterdrückt werden. Foucault hat deshalb vorgeschlagen, Macht nicht mehr *in terms* von Repression zu beschreiben, sondern sie relational zu begreifen, d.h. nicht als etwas, das der eine hat und der andere nicht, sondern als ein Verhältnis zwischen zwei Seiten, das beide gleichermaßen affiziert.<sup>42</sup> Ein gutes Beispiel für solche hochgradig komplexen Konstellationen sind die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen rund um die Biotechnologie, wie z.B. Rabinow sie anhand verschiedener Beispiele für die westliche Welt beschrieben hat. Auch hier geht es um Macht, aber die Frontverläufe, Allianzen und Oppositionen entsprechen nicht mehr den überkommenen Stereotypen von Unterdrückern und Unterdrückten oder Konservativen und Progressiven. Da finden sich fortschrittsskeptisch gewordene Linke mit einem Mal an der Seite von Religiösen und Rechten; Patientenorganisationen unterstützen (gemeinsam mit der Pharmaindustrie) kleinere ausschließlich am Profit orientierte Gentechnologie-Unternehmen, da sie sich als Nebenprodukt von deren Gewinnstreben die größten therapeutischen Fortschritte versprechen; zugleich geht das alteingesessene Establishment der Ärzteschaft – etwa im Konflikt um das Genomprojekt in Island – in den Widerstand und verteidigt die Patientenschaft mit paternalistischem Gestus gegen die medizinische Forschung der Privatwirtschaft, wohl nicht zuletzt weil deren kapitalistische Akteure das biopolitische Machtmonopol des Ärztetands zu brechen drohen.<sup>43</sup> Die Machtverhältnisse lassen sich hier mit dem Begriff der Unterdrückung offenbar nur sehr unzureichend analysieren, obwohl Fragen von Macht, Moral und Ethik in diesem Feld allgegenwärtig sind. Einen Mangel an moralischen Stellungnahmen gibt es deshalb in den heftigen Debatten, wie sie in der ganzen westlichen Welt seit den neunziger Jahren über Bioethik und Gentechnologie geführt worden sind, zweifellos nicht. Nüchterne Beschreibungen dessen, was tatsächlich in Biotech-Firmen, Labors, Patientenorganisationen und Ethikkomitees geschieht und was dort gedacht wird, sind

---

<sup>42</sup> Foucault (1977).

<sup>43</sup> Pálsson/Hardardóttir (2002), S.280f. und Rabinow/Pálsson (1999).



hingegen rar. Einseitiger politischer Aktivismus von Seiten des Ethnografen scheint hier überflüssig zu sein, insbesondere wenn er so die Chance verspielt, die verschiedenen Parteien aus der Nähe beobachten und verstehen lernen zu können. Dem öffentlichen Meinungsbildungsprozess dürfte hier mit einer klaren, relativ distanzierten ethnografischen Darstellung besser gedient sein als mit einer weiteren Streitschrift.

Es gibt folglich keine verallgemeinerbaren Grundsätze, anhand derer sich über Art und Intensität des moralisch-politischen Engagements in der Feldforschung entscheiden ließe. Radikaler Aktivismus zur Befreiung der Unterdrückten taugt als genereller *telos* anthropologischer Praxis sicherlich nicht. Das Verhältnis zwischen Teilnahme und Beobachtung muss in jedem Feld in Abhängigkeit von der Situation neu bestimmt werden. Für das Ergebnis dürften aber *phronesis* und persönlicher Ethos des Ethnografen maßgeblich sein. Scheper-Hughes' Militanz ist ein solcher Ethos, wenn auch – wie ich zu zeigen versucht habe – kein exemplarischer. Dass ihre Ethik des Vorrangs des Ethischen nicht unbedingt ethischer ist als Haltungen, die andere Prioritäten setzen, dürfte in diesem Kapitel klar geworden sein. Wenn persönlicher Ethos und Methodologie aber so eng und mitunter auf so problematische Weise miteinander verwoben sind, so unterminiert dies den Anspruch der Anthropologie auf Wissenschaftlichkeit – selbst im weniger emphatischen Sinne der Humanwissenschaften. Im nächsten Kapitel soll Reflexivität als ein Ansatz erörtert werden, der mit der Absicht entwickelt worden ist, dieser Schwierigkeit zu begegnen, indem die Subjektivität des Anthropologen im Rahmen der Anthropologie selbst zum Gegenstand gemacht wird.

## Kapitel 4

# REFLEXIVITÄT: ZWEI ANSÄTZE, DIE EIGENE TEILNAHME ZU THEMATISIEREN

### Die Wende zur Reflexivität in der Anthropologie

In den 1970er Jahren bildete sich unter Humanwissenschaftlern eine verstärkte Aufmerksamkeit gegenüber ihrer Rolle im Forschungsprozess heraus. Hatte man in der Anthropologie zuvor die eigene Anwesenheit im Feld lediglich zu dem Zweck angedeutet, seine Autorität als Autor zu stärken, indem man zu verstehen gab, dass der Bericht aus erster Hand stammte, so begann man jetzt, die Weise, in welcher der Forscher am Zustandekommen der Forschungsergebnisse beteiligt war, offen zu thematisieren (wohlwissend, dass dies die Autorität des Autors als Wissenschaftler, die man zuvor mit dem rhetorischen Mittel vorsichtiger Selbstreferentialität hatte etablieren wollen, zu untergraben drohte – vielleicht aber auch, um gerade auf diese Weise eine neue Autorität zu gewinnen). In der amerikanischen Anthropologie wurde dieser Trend besonders von Rabinow mit seinen *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) und von Jean-Paul Dumonts *The Headman and I* (1978) eingeleitet.<sup>1</sup> Wenige Jahre zuvor hatte Pierre Bourdieu in Frankreich einen vergleichbaren Impuls gegeben, als er mit seinem Buch *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (1972) eine Reflexion seiner ersten Erfahrungen im Feld in Algerien während des Unabhängigkeitskrieges vorlegte, die er schließlich zu seiner Methode der "teilnehmenden Objektivierung" verarbeiten sollte. Die Gründe für das Entstehen einer solchen kritischen Aufmerksamkeit gegenüber dem Prozess der Feldforschung sind vielfältig. Bourdieu sieht die Ursache der Reflexivität in der Krise, in welche das französische Hochschulsystem durch die Ereignisse von 1968 gestürzt worden war. Da die bis dahin in den akademischen Institutionen üblichen Praktiken plötzlich ihrer Selbstverständlichkeit beraubt waren und radikal in Frage gestellt wurden, begannen die in ihnen Tätigen, über sie nachzudenken – ganz besonders natürlich diejenigen, die sich vom universitären Betrieb zwar entfremdet hatten, aber trotzdem in ihm ihre Zukunft suchten.<sup>2</sup> Auch Rabinow verweist auf die gesellschaftlichen Umbrüche, die in den sechziger Jahren zu maßgeblichen Veränderungen in den USA geführt hatten und die mit zum Hintergrund seiner 1968 begonnenen Arbeit in Marokko zählten.<sup>3</sup> Marcus macht in seinem Aufsatz *Critical*

---

<sup>1</sup> Marcus / Fischer (1999), S.34.

<sup>2</sup> Bourdieu (1988), S.26-28.

<sup>3</sup> Rabinow (1977), S.2.

*Cultural Studies as One Power/Knowledge Like, Among, and in Engagement with Others* darauf aufmerksam, dass auch außerhalb der Humanwissenschaften – etwa in den spieltheoretischen Szenarien zum Wettrüsten mit der Sowjetunion, die amerikanische Militärstrategen in den 1980er Jahren entwarfen – verwandte Formen von Reflexivität entstanden sind, ohne dass es zwischen diesen Bereichen direkte Verbindungen gegeben hätte.<sup>4</sup> In einem anderen Text situiert er die akademische Spielart von Reflexivität in einem breiteren Kontext von Selbstüberwachungspraktiken, welche die “Risikogesellschaft” (Ulrich Beck) hervorgebracht hat.<sup>5</sup> Die historischen Gründe für das Aufkommen der Reflexivität unter Berücksichtigung der verschiedenen nationalen bzw. kulturellen Kontexte angemessen darzustellen, würde eine eigene Forschungsarbeit erfordern (bei der es sich meines Wissens bislang um ein Desiderat handelt). Ich möchte mich an dieser Stelle auf die Erörterung der philosophischen Implikationen der Ansätze von Rabinow und Bourdieu beschränken.

Insofern die Positionen dieser beiden Autoren von einer Vielzahl gleichartiger geschichtlicher Faktoren geprägt worden sind, ist es nicht verwunderlich, dass sie eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen.<sup>6</sup> Sie unternehmen ihre ersten Feldforschungen in nicht-westlichen Ländern (zufällig beide in Nordafrika), wie es unter Anthropologen zu dieser Zeit noch Usus ist. Doch statt die Kulturen dort – wie bis dahin üblich – als geschichtslos zu betrachten und von allen zeitgenössischen Verwicklungen zu abstrahieren, um sie in einer imaginären Reinheit darzustellen, bringen Bourdieu und Rabinow den politisch-historischen Kontext (die Folgen des Kolonialismus, der algerische Unabhängigkeitskrieg usw.) zur Sprache und reflektieren ihre eigenen Rollen darin. Insofern sie damit die Bedingungen der Möglichkeit kulturanthropologischer Erkenntnis zu klären suchen, lassen sich ihre Unternehmen als Kritik im Kantischen Sinne charakterisieren. Im Gegensatz zu der Art von Kritik, die ich am Beispiel Scheper-Hughes’ dargestellt habe, geht es hier nicht darum, nein zu sagen. Es wird kein moralischer Sachverhalt beurteilt, sondern eine wissenschaftliche Praxis und zwar die eigene. Die Beschäftigung mit der eigenen Situiertheit führt Bourdieu und Rabinow schließlich zurück in die Kulturen, denen sie selbst entstammen, zumindest im weitesten Sinne: in die westliche Welt. Bourdieu untersucht zunächst das dörfliche Milieu in den Pyrenäen, in dem er aufgewachsen ist, dann verschiedene Facetten des gesellschaftlichen Lebens in Frankreich – inklusive dem Hochschulsystem, das seine Arbeit ermöglicht.

---

<sup>4</sup> Marcus (1998), S.203-230.

<sup>5</sup> Marcus (1999), S.11.

<sup>6</sup> So hat Bourdieu auch das Nachwort zu *Reflections on Fieldwork* geschrieben, in dem er Rabinows reflexive Analyse der für die Feldforschung so entscheidenden intersubjektiven Beziehungen noch für vorbildlich erklärt: “Ethnology will have taken a giant step forward when all ethnologists understand that something similar is taking place between their informants and themselves.” Bourdieu (1977), S.167.

Rabinow verlagert seine Feldforschungen in der Folge nach Kalifornien, Frankreich und Island und widmet sich den kulturellen Zusammenhängen von Genetik und Biotechnologie. Ihre reflexive Haltung veranlasst beide Autoren, sich Mitte der achtziger Jahre zum Ziel zu setzen, "nicht, wie der Ethnologe, das Exotische heimisch [zu] machen, vielmehr das Heimische [...] [zu] »exotisieren«, dem Gewohnten die Dimension des Exotischen zurückzugeben."<sup>7</sup>

We need to anthropologize the West: show how exotic its constitution of reality has been; emphasize those domains most taken for granted as universal (this includes epistemology and economics); make them seem as historically peculiar as possible; show how their claims to truth are linked to social practices and have hence become effective forces in the social world.<sup>8</sup>

### **Die phänomenologische Reflexivität des frühen Rabinow**

Rabinows *Reflections on Fieldwork in Morocco* zeichnen sich gegenüber Bourdieus Stil von Reflexivität durch ein besonderes Augenmerk auf die Kommunikation mit den Informanten sowie durch ihren persönlichen Charakter aus.

Die Kommunikation ist für Rabinows kritisches Hinterfragen der Epistemologie der Feldforschung von zentraler Bedeutung, weil sie – für die um *thick descriptions* bemühte *interpretive anthropology* weitaus wichtiger als die bloße Beobachtung – den Königsweg zu den Deutungen darstellt, welche die *natives* selbst von ihrem Verhalten geben. Deren kulturelles Selbstverständnis erschließt sich dem Anthropologen erst im Gespräch. Folglich muss jede methodologische Kritik an dieser Stelle ansetzen. Deshalb thematisiert Rabinow immer wieder die intersubjektiven Beziehungen zu seinen Informanten. So berichtet er davon, wie er in bestimmte Dinge erst eingeweiht wurde, nachdem sich ein Vertrauensverhältnis hergestellt hatte. Er bricht mit dem Mythos vom Eingeborenen, der die Fragen des Ethnografen auf ganz "natürliche", d.h. unreflektierte Art und Weise beantwortet, indem er aufzeigt, dass ein "guter Informant" einer ist, der im Umgang mit dem Anthropologen lernt, seine eigene Lebenswelt zu objektivieren und sie dem Fremden in einer für diesen verständlichen Form zu präsentieren (weshalb oft gerade diejenigen *natives* die besten Informanten sind, die – ähnlich wie der Anthropologe – in der untersuchten Gesellschaft randständige Positionen innehaben).<sup>9</sup> Aber nicht nur der Informant lernt in dieser Auseinandersetzung, reflexiv zu werden und sich und die ihm vertraute Umgebung mit neuen Augen zu sehen. Auch der Ethnograf gewinnt eine neue Perspektive auf sich selbst. So erzählt Rabinow, wie sich mit der Vertiefung seines Verständnisses der marokkanischen Kultur nicht

---

<sup>7</sup> Bourdieu (1988), S.9.

<sup>8</sup> Rabinow (1996). S.36.

<sup>9</sup> Rabinow (1977), S.38f. und S.152.

nur seine wissenschaftlichen Kategorien, sondern auch die Welt seines *common sense* veränderte.<sup>10</sup> Dieser Wandel wird aber weniger durch die Kenntnis dieses und jenes neuen Faktums angetrieben, als vielmehr durch das Bemühen, den *native's point of view* einzunehmen. Denn dies beinhaltet, nicht nur die Kultur des Eingeborenen durch dessen Brille zu betrachten, sondern auch – zumindest versuchsweise – die eigene Person. So gelingt es Rabinow, einen distanzierteren Blick auf die von seinen Professoren in Chicago propagierte ethnografische Haltung zu werfen, die er zunächst selbst einzunehmen versucht hatte, als er begreift, dass deren Maximen – “one simply endured whatever inconveniences and annoyances came along” und “[o]ne had to completely subordinate one's own code of ethics, conduct, and world view”<sup>11</sup> – ihn in den Augen seines Informanten Ali nicht zu einem guten Wissenschaftler, sondern zu einem schwachen Charakter machten, was nicht nur ihrer persönlichen, sondern auch ihrer professionellen Beziehung schadete. Rabinow gelangt also unter anderem dadurch zu einer selbständigen methodologischen Herangehensweise – im Feld Stellung beziehen, aber in zurückhaltender und reflektierter Form – dass er im Kontakt zu seinen Informanten lernt, den eigenen Habitus kritisch zu hinterfragen und daran zu arbeiten. So gelingt es ihm, durchsichtiger zu machen, wie die ethnografischen Ergebnisse seiner Feldforschung zustande gekommen sind.

Persönlich sind Rabinows Ausführungen insofern, als dass die Konzentration auf das Dialogische es mit sich bringt, dass er seine eigene Präsenz im Feld immer wieder in seine ethnografische Darstellung einfließen lässt. Der Stil seiner 1977 erschienenen Ethnografie dürfte auch als Reaktion auf Malinowskis zehn Jahre zuvor posthum publizierte Tagebücher, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, zu verstehen sein. In seinen privaten während der Feldforschungen für *Argonauts of the Western Pacific* angefertigten Aufzeichnungen hatte Malinowski mit schonungsloser Offenheit seine Langeweile und Frustrationen im Feld, seine Antipathien gegenüber den Eingeborenen, seine Fantasien über deren Frauen und viele andere private Details beschrieben, die nicht für die Veröffentlichung bestimmt gewesen waren. Rabinow knüpft daran an, indem er seine Gefühle thematisiert (etwa den Ärger über Ali bei der Hochzeit) ebenso wie seine Motivationen (sein Überdruß am westlichen Lebensstil, der ihn nach Marokko gebracht hat; seine akademischen Ambitionen, die ihn veranlassen, den Dorfbewohnern ihr Geheimnis mit Alis Hilfe “gewaltsam” abzurufen<sup>12</sup>), seine sozialen Rollen (als ökonomisch besser gestellter

---

<sup>10</sup> Rabinow (1977), S.38.

<sup>11</sup> Rabinow (1977), S.46.

<sup>12</sup> Rabinow (1977), S.3 bzw. S.125.130.

Amerikaner mit Auto, als auf Distanz bedachter Wissenschaftler oder als in persönliche Beziehungen verwickelter Freund) und seine Verwandlung im Laufe des Initiationsritus, den die erste eigene Feldforschung für einen Anthropologen darstellt (vom naiven Wunsch, dem Leben im Westen zu entrinnen, zur Akzeptanz seiner Identität als Amerikaner).

Auch der Dialog mit den Angehörigen einer anderen Kultur dient Rabinow in erster Linie als ein Medium, das es erlaubt, die solipsistische Reflexivität der Bewusstseinsphilosophie durch eine Form von intersubjektiv vermittelter Reflexivität zu ersetzen. Zweck seiner hermeneutischen Bemühungen, den anderen zu verstehen, ist es, sich selbst besser verstehen zu lernen.

[F]ollowing Paul Ricœur, I define the problem of hermeneutics (which is simply Greek for “interpretation”) as “the comprehension of the self by the detour of the comprehension of the other.”<sup>13</sup>

Anthropologische Feldforschung fungiert hier auch als philosophische Praxis, als Mittel des modernen Kosmopoliten, der antiken Forderung des “Erkenne Dich selbst!” nachzukommen. Das Selbst, um das es hier geht, will Rabinow jedoch nicht als privates verstanden wissen – ein Anspruch, mit dem er sich von Malinowskis Tagebüchern abgrenzt.

It is vital to stress that this is not psychology of any sort, despite the definite psychological overtones in certain passages. The self being discussed is perfectly public, it is neither the purely cerebral cogito of the Cartesians, nor the deep psychological self of the Freudians. Rather it is the culturally mediated and historically situated self which finds itself in a continuously changing world of meaning.<sup>14</sup>

Diese Charakterisierung der von ihm praktizierten Reflexivität hat Rabinow jedoch nicht davor bewahren können, dass sein Lehrer Geertz ihm später vorwerfen sollte, er litte an der “Tagebuchkrankheit” (*diary disease*).<sup>15</sup> Diesen Vorwurf haben dann Bourdieu und Loïc Wacquant in ihrer Kritik an Rabinow aufgegriffen,

denn echte Reflexivität besteht nun einmal nicht darin, sich *post festum* »Reflexionen zur Arbeit im Feld« à la Rabinow hinzugeben, noch braucht sie die Ichform, um Empathie oder Differenz zu betonen, noch muss sie Texte so ausarbeiten, daß die Position des individuellen Beobachters im Akt der Beobachtung deutlich wird.<sup>16</sup>

Bourdieu sieht in jener “als Beobachtung des Beobachters verstandenen »Reflexivität« [...], die heute bei manchen amerikanischen Anthropologen Mode ist, die offenbar vom

---

<sup>13</sup> Rabinow (1977), S.5.

<sup>14</sup> Rabinow (1977), S.5f.

<sup>15</sup> Geertz (1988), S.91ff.

<sup>16</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.69f. Vgl. auch Bourdieu (1993), S.366: “Nach diesen Ausführungen brauche ich wohl nicht zu erwähnen, daß ich für die *diary disease* (»Tagebuchkrankheit«), wie die Formulierung von Geertz lautet, kaum Sympathie empfinde, diesem Ausbruch von Narzißmus nach langen Jahren positivistischer Verdrängung: Die wirkliche Reflexivität besteht nicht darin, sich *post festum* dem Nachdenken über die Feldforschung zu widmen.”

Charme der Arbeit im »Feld« genug haben und inzwischen mehr von sich selbst als von ihren Untersuchungsobjekten reden”,<sup>17</sup> nichts als eine narzisstische Nabelschau. Bei dieser Darstellung handelt es sich ebenso wie bei Wacquants Unterstellung, es ginge bei Rabinows Version von Reflexivität um das “individuelle Unbewußte des Wissenschaftlers”,<sup>18</sup> um Polemik. Zum einen stellen die *Reflections on Fieldwork* nicht das Gesamtergebnis von Rabinows Feldforschung in Marokko dar, sondern dienen lediglich als methodologische Klärung der zwei Jahre zuvor erschienenen Arbeit *Symbolic Domination – Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Zum anderen findet sich in dem gesamten Buch keine einzige Stelle, in der sich Rabinow mit seinem “individuellen Unbewußten” beschäftigt. Tatsächlich spielt die Erforschung des Unbewussten in seinem Ansatz keine Rolle: weder das eigene noch das der *natives* ist Gegenstand seiner Untersuchungen. In Wahrheit liegt der Konflikt zwischen Bourdieu und Wacquant auf der einen und Rabinow auf der anderen Seite gerade in der Tatsache begründet, dass er von überhaupt keinem Unbewussten ausgeht – auch nicht von dem “wissenschaftstheoretischen Unbewußten seiner Disziplin”, das Bourdieu und Wacquant für den legitimen Gegenstand von Reflexivität halten. In ihren Augen besteht die Aufgabe des Humanwissenschaftlers darin, eine privilegierte Position einzunehmen, von der aus die sozialen Faktoren analysiert werden können, welche die Akteure ohne deren Wissen determinieren. Um aber eine solche privilegierte Position zu erlangen, muss der Anthropologe oder Soziologe zunächst sein eigenes Unbewusstes, d.h. die Spielregeln des akademischen Feldes, in dem er sich bewegt, in den Blick nehmen und so neutralisieren, was Bourdieu mit seinem *Homo academicus* zu leisten versucht. Rabinow hingegen bestreitet die Möglichkeit, aus dem Spiel – egal auf welchem Feld, ob in Marokko oder im universitären System – aussteigen und die anderen bzw. sich selbst von einer höheren Warte aus durchschauen und erklären zu können.

[T]here is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others. This central fact can be avoided by pretending it does not exist. We can pretend that we are neutral scientists collecting unambiguous data and that the people we are studying are living amid various unconscious systems of determining forces of which they have no clue and to which only we have the key. But it is only pretense.<sup>19</sup>

Seine Methode ist – jedenfalls im Jahre 1977 – erklärtermaßen eine “modifiziert phänomenologische” (die weitaus differenziertere Position, die er seit den achtziger Jahre entwickelt hat, inklusive seines stark veränderten Verständnisses von Reflexivität, werde ich

---

<sup>17</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.103.

<sup>18</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.70

<sup>19</sup> Rabinow (1977), S.151f.

im nächsten Kapitel ausführlich darstellen).<sup>20</sup> Mit Phänomenologie wird in den Humanwissenschaften ein Vorgehen bezeichnet, das die soziale Welt von den Erscheinungen her versteht, wie sie sich auch deren Akteuren unmittelbar darbieten. Die impliziten “Primärerfahrungen” der im gesellschaftlichen Raum Handelnden werden im Rahmen des Forschungsprozesses – etwa durch Interviews und Gespräche – explizit gemacht und aufgezeichnet. In eben diesem Sinne ist Rabinows gemeinsam mit seinen Informanten unternommene dialogische Konstruktion der Fakten als phänomenologisch zu bezeichnen:

Anthropological facts are cross-cultural, because they are made across cultural boundaries. They exist as lived experience, but they are made into facts during the process of questioning, observing, and experiencing – which both the anthropologist and the people with whom he lives engage in.<sup>21</sup>

Auch die von Rabinow praktizierte Form von Reflexivität basiert auf der Artikulation dessen, was teilnehmend im Feld und im Umgang mit den *natives* erfahren wird, ohne sich dabei besonderer wissenschaftlicher Methoden zur Objektivierung des eigenen Erlebens zu bedienen. Phänomenologische Ansätze dieser Art werden von Bourdieu als naiv und unzureichend verworfen, weil sie die den Beteiligten unbewussten Ursachen ihres Verhaltens nicht in den Blick zu nehmen vermögen. An die Stelle der ihnen zugrunde liegenden teilnehmenden Beobachtung setzt er seine Methode der teilnehmenden Objektivierung. Hier liegt der eigentliche Streitpunkt zwischen Rabinow und Bourdieu.

### **Bourdieu's teilnehmende Objektivierung**

Der entscheidende Einwand, den Bourdieu und Wacquant gegen Rabinow erheben, betrifft sein hermeneutisches Verständnis des Verhältnisses des Anthropologen zu den *natives* bzw. zu sich selbst. Wie im ersten Kapitel gezeigt, führt Rabinow die Andersartigkeit der beiden Parteien vor allem auf die historisch und kulturell unterschiedlich geprägten Sinnzusammenhänge (*webs of signification*) zurück, die jedoch im Laufe des Dialogs teilweise miteinander verwoben werden. Dagegen wendet Wacquant nun mit Bourdieu ein:

Der Ethnograph ist vom Eingeborenen nicht durch Webers »Sinnzusammenhang« getrennt, wie Rabinow meint, sondern durch seine soziale Stellung, das heißt seine Distanz zu der spezifischen Notwendigkeit des betrachteten Universums. [...] Es geht nicht um die magische Aufhebung dieser Distanz durch eine falsch unmittelbare Teilnahme, sondern um die Objektivierung dieser objektivierenden Distanz und der sozialen Bedingungen, die sie möglich machen<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Rabinow (1977), S.5f.

<sup>21</sup> Rabinow (1977), S.152 (Hervorhebung – NL).

<sup>22</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.70.



Statt im Sinne der Hermeneutik im Gespräch eine zumindest partielle Verschmelzung der Sinnhorizonte anzustreben, sollen die verschiedenen Stellungen, die der Anthropologe und seine Informanten im "Feld" einnehmen, sowie die zwischen ihnen herrschenden Verhältnisse dargestellt werden. Mit Feld ist dabei eine soziale Struktur, ein Netz aus objektiven Relationen zwischen gesellschaftliche Positionen, gemeint, die auf die Akteure, die sich in diese Struktur hineinbegeben, gemäß den darin herrschenden Macht- und Kräftekonfigurationen bestimmte Zwänge ausübt.<sup>23</sup> Bourdieu erscheinen diese Positionierungen deshalb als so eminent bedeutsam, weil er überzeugt ist, dass die wichtigsten Eigenschaften eines Akteurs von dessen objektiven Beziehungen (Klassenzugehörigkeit, institutionelle Hierarchien, Konkurrenzverhältnisse etc.) mit den anderen bestimmt werden, obwohl – oder vielmehr: gerade weil – er dieser "Effekte des Feldes" auf sein Handeln zumeist nicht gewahr wird. Diese Beziehungen, die das gesellschaftliche Leben im Wesentlichen ausmachen, sind demnach keine zwischen Subjekten, die sich, wie in Rabinows Konzeption, im Umgang miteinander ihrer Motivationen weitgehend bewusst sind. "Was in der sozialen Welt existiert, sind Relationen – nicht Interaktionen oder intersubjektive Beziehungen zwischen Akteuren, sondern objektive Relationen, die »unabhängig vom Bewußtsein und Willen der Individuen« bestehen".<sup>24</sup>

Dass diese den Subjekten äußerlichen Strukturen nun deren Handeln maßgeblich steuern können, erklärt Bourdieu damit, dass sie als "Habitus" verinnerlicht werden. Der Begriff des Habitus bezeichnet die einem Akteur eigenen Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata, die – insofern er sie im Laufe seiner Sozialisation erworben hat – seiner Position im gesellschaftlichen Raum normalerweise entsprechen.<sup>25</sup> Diese Dispositionen prädestinieren seine Wahrnehmung der sozialen Welt; die Klassifikationsmuster, die ihm erlauben, diese zu interpretieren und kognitiv zu ordnen; die ethischen Normen, an welchen er sein Handeln ausrichtet; seine ästhetischen Maßstäbe, z.B. seinen Geschmack; die Matrix seines praktischen Handelns. Dies bedeutet nicht, dass das Verhalten eines Menschen durch die Vermittlung des Habitus vollständig durch das Feld bestimmt würde. Der Habitus bietet vielmehr eine Art praktischer Orientierung in der sozialen Welt, ein Rahmenwerk, in welchem der Akteur auch in Abhängigkeit von der Situation Entscheidungen zu treffen vermag, ohne aber die ihm gesetzten Grenzen überschreiten zu können oder auch nur zu

---

<sup>23</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.37f. und S.126f.

<sup>24</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.127.

<sup>25</sup> Unter bestimmten Umständen, beispielsweise durch gesteigerte soziale Mobilität, kann es auch zu Diskrepanzen zwischen Habitus und Feld kommen.

wollen.<sup>26</sup> Auf diese Weise stellt der Habitus sicher, dass die Verhältnisse im sozialen Raum von den Akteuren als bedeutsam erlebt werden und ihnen somit Anreize bieten, darin Aktivität zu entfalten. “Der Habitus trägt dazu bei, das Feld als eine signifikante, sinn- und werthaltige Welt zu schaffen, in die sich die Investition von Energie lohnt.”<sup>27</sup>

So bringt ein jedes Feld bestimmte Interessen hervor, deren Verteilung wiederum an die gesellschaftlichen Stellungen der Handelnden gekoppelt ist. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang statt von Interessen auch von der “*illusio*”:

Sie bedeutet, daß man involviert ist, im Spiel befangen und gefangen. Ein Interesse haben heißt, einem bestimmten sozialen Spiel zugestehen, daß das, was in ihm geschieht, einen Sinn hat, und daß das, was bei ihm auf dem Spiel steht, wichtig und erstrebenswert ist.<sup>28</sup>

Worum es bei diesem Spiel geht, ist der Erwerb von “Kapital”, womit Bourdieu jedoch nicht ausschließlich ökonomisches Kapital meint. Außer um materiellen Reichtum und Produktionsmittel konkurrieren die Akteure auch um kulturelles Kapital (z.B. Kunstwerke, Bücher, Informationen, Wissen, Fertigkeiten), symbolisches Kapital (wie Bildungstitel oder Berufszulassungen) und soziales Kapital (soziale Kontakte, Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen usw.). Welche Kapitalsorten am stärksten umkämpft werden, variiert von Feld zu Feld, wobei ihre *illusio* die unmittelbar Beteiligten häufig über ihr “Gewinnstreben” hinwegtäuscht (der akademische Ehrgeiz eines Mediziners kann von seinem Selbstverständnis, die Menschheit von einer schweren Krankheit erlösen zu wollen, kaschiert werden; das Knüpfen strategisch vorteilhafter Beziehungen wird als Eingehen von Freundschaften aufgrund von Sympathien erlebt etc.). In Bourdieus Augen stellt menschliches Leben im Wesentlichen ein “Wettrennen aller gegen alle” dar, in dem die Handelnden auf verschiedenen Feldern in Abhängigkeit von ihrer sozialen Position und unter Vermittlung ihres Habitus zumeist unbewusst um die jeweiligen Formen von Kapital wetteifern.<sup>29</sup>

Um die so verstandene, durch Feld und Habitus doppelt strukturierte soziale Welt zu analysieren, bedient sich Bourdieu eines zweiseitigen Vorgehens. Zunächst gilt es von jeglicher Phänomenologie abzusehen, gänzlich aus dem Spiel auszutreten und epistemisch mit der Lebenswelt zu brechen, indem man das Selbstverständnis der Akteure ausklammert und einzig ihre objektiven Positionen und Relationen im Feld berücksichtigt. Dann, in einem zweiten Schritt, werden ihre eigenen Deutungen wieder einbezogen, prägen diese doch ihr Handeln und ihre Vorstellungen von innen heraus. Da ihr Selbstverständnis ebenfalls als

---

<sup>26</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.39ff., S.153ff. und S.167ff.

<sup>27</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.161.

<sup>28</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.148.

<sup>29</sup> Dreyfus/Rabinow (1993), S.39. Vgl. auch Schwingel (1995), S.85-95.

Faktor in einem objektiven Wirkungszusammenhang fungiert, müsste dessen Vernachlässigung eine nur unvollständige Erklärung ihres Verhaltens nach sich ziehen. Ihren Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata muss also als sozialen Tatsachen ebenso Rechnung getragen werden wie ihrer Stellung in gesellschaftlichen Hierarchien, ihren institutionellen Anbindungen usw. Dennoch werden diese beiden Analyseebenen nicht als gleichrangig betrachtet:

Wissenschaftstheoretisch hat der objektivistische Bruch den Vorrang vor dem subjektivistischen Verstehen. Die Anwendung von Durkheims erstem Prinzip der »soziologischen Methode«, nämlich die systematische Ausschaltung aller Vorbegriffe, muß der Analyse des praktischen Begreifens der Welt aus subjektivistischer Sicht vorausgehen, variiert doch die Sichtweise der Akteure in Abhängigkeit von dem Punkt, auf dem sie sich im objektiven sozialen Raum befinden.<sup>30</sup>

Letzten Endes handelt es sich also auch bei der Untersuchung des Habitus nicht um Hermeneutik (jedenfalls nicht im klassischen Sinne), werden doch die auf diese Weise ermittelten Einstellungen auf die Ergebnisse der objektivistischen Analyse bezogen und zwar so, dass die resultierende Erklärung nicht in das Selbstverständnis der *natives* rückübersetzbar ist. Die Theorie gesellschaftlicher Praxis, wie Bourdieu sie anstrebt, und das unmittelbare Praxisverständnis der Akteure sind inkommensurabel.<sup>31</sup>

Wenn sich die in lebensweltliche Handlungszusammenhänge Verstrickten ihre Determination durch die von ihnen eingenommenen objektiven Positionen im sozialen Feld bewusst machen, so können sie die auf sie einwirkenden Faktoren neutralisieren. "Im Grunde kommt der Determinismus nur im Schutze der Unbewußtheit voll zum Tragen, unter geheimer Mittäterschaft des Unbewußten."<sup>32</sup> Mit der Einsicht in die Abhängigkeit ihrer Überzeugungen von externen Kräften, die bislang hinter ihrem Rücken gewirkt haben, gewinnen die Akteure zusätzliche Handlungsoptionen: "Jeder neue Bestimmungsfaktor, der erkannt wird, eröffnet einen weiteren Freiheitsspielraum",<sup>33</sup> insofern er sich auf politischer Ebene aufheben bzw. transformieren lässt. Doch dieser Emanzipation sind in der Lebenswelt Grenzen gesetzt, da die in ihr Handelnden der *illusio* auch bedürfen. Die totale Objektivierung ihres Habitus, welche Bourdieu als Wissenschaftler anstrebt, ließe sich unmöglich in ihr praktisches Selbstverständnis integrieren. Denn was der Habitus ihnen bis dahin als gute Gründe vorgegaukelt hat, würde so mit einem Schlag auf ihnen äußerliche Ursachen reduziert werden. Für die Lebenswelt wäre diese radikale Desillusionierung fatal: die in ihr engagierten

---

<sup>30</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.29f.

<sup>31</sup> Kögler (1992), S.186f.

<sup>32</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.170.

<sup>33</sup> Zitiert in: Schwingel (1995), S.149.

Individuen würden auf diese Weise ihrer Interessen und damit auch ihrer Handlungsantriebe beraubt.

Was für auf die am gesellschaftlichen Leben unmittelbar Beteiligten lähmend wirken würde, ist jedoch der Erfüllung der Aufgabe des Wissenschaftlers – jedenfalls so, wie Bourdieu sie versteht – zuträglich, da dieser die praktisch-involvierte Einstellung gegenüber der Welt gerade ablegen soll, um einen vollkommen desengagierten Blick auf sie zu gewinnen. Dazu genügt es jedoch nicht, nur die anderen zu objektivieren, indem man ihre Position im Feld genau lokalisiert, ihre Interessen identifiziert und den korrespondierenden Habitus zur Darstellung bringt. Darüber hinaus muss der Wissenschaftler auch noch sich selbst zum Gegenstand einer solchen Analyse machen. Eine vollständige Objektivierung beinhaltet die “Objektivierung *sowohl* des Objekts *als auch* des Verhältnisses des Subjekts zu seinem Objekt [...] – das also, was ich *teilnehmende Objektivierung* nenne.”<sup>34</sup>

Die teilnehmende Objektivierung erfordert also eine Haltung der Reflexivität, die sich jedoch von derjenigen Rabinows in *Reflections on Fieldwork* deutlich unterscheidet. Bourdieu strebt Selbsterkenntnis nicht durch Introspektion und im offenen, auch das eigene Vorverständnis zur Disposition stellenden Dialog mit den von ihm untersuchten Menschen an, sondern indem er die sozialen Kategorien analysiert, denen er selbst angehört, ohne dabei über sich persönlich zu sprechen.<sup>35</sup> Er setzt sich zum Ziel, “die eigene Position im Universum der kulturellen Produktion zu objektivieren, hier also im wissenschaftlichen oder akademischen Feld.”<sup>36</sup> Auf diese Weise soll “das kollektive wissenschaftliche Unbewußte, das in die Theorien, Probleme und [...] Kategorien der akademischen Vernunft eingegangen ist”,<sup>37</sup> unter Kontrolle gebracht und neutralisiert werden.

Zu den “unsichtbaren Bestimmungen, die der Stellung des Wissenschaftlers eingeschrieben sind”, gehört nach Bourdieu auch der “*theoretizistische oder intellektualistische »Bias«*”, der darin besteht,

---

<sup>34</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.98.

<sup>35</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.238. In seinem letzten, erst posthum und zunächst nur auf deutsch veröffentlichten Buch *Ein soziologischer Selbstversuch* spricht Bourdieu allerdings auch und vor allem über die eigene Person. Aber auch hier bemüht er sich, seinen Weg durch verschiedene soziale Felder und Aspekte seines von diesen geprägten Habitus darzustellen, also in erster Linie jene “Merkmale zu berücksichtigen, die aus Sicht des Soziologen erheblich, das heißt für eine soziologische Erklärung und ein soziologisches Verständnis – und nur dafür – notwendig sind.” Bourdieu (2002), S.9.

<sup>36</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.99.

<sup>37</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.68. Vgl. auch Bourdieu (1993), S.366: “Es geht nicht *allein* darum, den Forscher in seinen biographischen Besonderheiten oder den intellektuellen Zeitgeist, der seine Arbeit angeregt hat, zu objektivieren [...], sondern um die Objektivierung der Stellung des Forschers im universitären Bereich und der »Verzerrungen« [*biais*], die der Organisationsstruktur der Disziplin innewohnen, das heißt der gesamten kollektiven Geschichte der betrachteten Fachrichtung; ich denke besonders an die unbewußten *Vor-Urteile*, die in die Theorien eingeschrieben sind, an die Fragestellungen, die Kategorien (besonders die nationalen) des Wissenschaftsverständnisses.”

daß wir vergessen, der von uns erstellten Theorie der gesellschaftlichen Welt den Tatbestand einzuschreiben, daß die Theorie das Produkt eines theoretischen Blicks ist, eines »kontemplativen Auges« (*theorein*), das dazu neigt, eher die Welt wie ein *Schauspiel* wahrzunehmen, wie eine (theatralische oder geistige) Darbietung, wie eine Gesamtheit von Bedeutungen, die nach einer Interpretation verlangt, denn als eine Gesamtheit von konkreten Problemen, die nach praktischen Lösungen ruft. [...] So wie der Anthropologe, der eine Genealogie aufstellt, einen Bezug zur »Verwandtschaft« besitzt, der nichts gemein hat mit dem eines kabyliischen Vaters, der ein praktisches oder dringendes Problem zu lösen hat, nämlich eine passende Ehefrau für seinen Sohn zu finden, genauso hat der Soziologe, der das Schulsystem untersucht, einen »Zugang« zur Schule, der nichts mit dem eines Vaters zu tun hat, der eine gute Schule für seinen Sohn sucht. Kurz gefaßt: Solange er sich selbst nicht der Analyse als *Wissenschaftler* unterzieht, der die *skholè* als soziale Bedingung der Möglichkeit hat, und das heißt über Muße, über den Abstand zur Notwendigkeit, zur Dringlichkeit, zum unmittelbaren Bedürfnis, kurzum zur Praxis verfügt, die die Bedingung für den objektivierenden Abstand und Rückzug darstellen, was wiederum die Voraussetzung bildet für den wissenschaftlichen Blick, ist der Forscher dem ausgesetzt, was ich nach Austin als *scholastic bias* bezeichne: In Ermangelung einer Analyse dessen, was dem Tatbestand, die Welt zu denken, sich von der Welt und vom Handeln zurückzuziehen, um sie zu denken, innewohnt, setzt sich der Denker, ohne es zu wissen, der Gefahr aus, *seine eigene Denkweise* an die Stelle der Denkweise der von ihm analysierten Handelnden zu setzen, die nicht die Muße haben (noch oft den Wunsch), sich selbst zu analysieren, und auf diese Weise in seinen Gegenstand die fundamentale Voraussetzung hineinzulegen, die mit der Tatsache verbunden ist, ihn *als Gegenstand* zu denken, anstatt *mit ihm zu tun zu haben*<sup>38</sup>.

Einen derartigen "scholastischen Trugschluss" [*scholastic fallacy*] sieht Wacquant in Rabinows Hermeneutik, genauer gesagt in seiner Annahme, dass der Anthropologe und der Eingeborene an einer gemeinsamen Interpretation arbeiteten.<sup>39</sup> Bourdieu und Wacquant sind überzeugt, dass eine Objektivierung dieses Verhältnisses die Distanz, die den Ethnografen von den *natives* im Feld trennt, deutlich hervortreten ließe und so einen solchen Fehler vermeiden helfen würde. Dazu genügt es aber nicht, die jeweiligen objektiven Positionen im sozialen Raum festzustellen. Darüber hinaus sind auch noch die subjektiven Einstellungen der Beteiligten zu objektivieren. Im Falle des Wissenschaftlers bedeutet dies vor allem die Objektivierung seines Interesses am Objekt und seines Interesses daran, dieses Objekt zu objektivieren. Darin sieht Bourdieu die

Voraussetzung des Bruchs mit jener Neigung zur Investition in das Objekt, die wahrscheinlich der Ursprung [...] [des] »Interesses« an diesem Objekt ist. Man muß gewissermaßen auf die Versuchung verzichtet haben, die Wissenschaft zum Eingriff in das Objekt zu benutzen, will man in der Lage sein, eine Objektivierung durchzuführen, die nicht in der einfachen reduzierend-partiellen Sichtweise besteht, die man im Spiel selbst einem anderen Spieler gegenüber einnehmen kann, sondern die umfassende Sicht, mit der man ein Spiel sieht, das man als solches nur wahrnehmen kann, weil man aus ihm herausgetreten ist. [...] Die teilnehmende Objektivierung, die der Gipfel der soziologischen Kunst sein dürfte, ist, in wie geringem Grade auch immer, nur dann realisierbar, wenn sie auf einer möglichst vollständigen Objektivierung des zu objektivierenden Interesses beruht, das im Tatbestand der Teilnahme

---

<sup>38</sup> Bourdieu (1993), S.370f.

<sup>39</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.71.

zum Ausdruck kommt; und auf einer Suspendierung dieses Interesses und der Darstellungen, die es induziert.<sup>40</sup>

In Bourdieus Augen ist gerade das Interesse, das einen Wissenschaftler zu einem bestimmten Forschungsgegenstand geführt hat, hochgradig problematisch, weil es einem distanzierten und sachlichen Blick auf diesen im Wege steht. Praktisch nimmt es in Form von seinem Engagement in einem bestimmten Feld – einer akademischen Disziplin, einem Forschungsgebiet, einem Feld im ethnografischen Sinne – Gestalt an. Diese Art von Teilnahme ist also einerseits Voraussetzung einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Forschungsgegenstand, zugleich kann sie dieser aber auch gefährlich werden, weil sie die Neutralität des Wissenschaftlers ins Wanken bringt. Bourdieu strebt danach, mit Hilfe der Technik der teilnehmenden Objektivierung die eigene Leidenschaft, welche die Teilnahme am Geschehen in einem Feld immer schon impliziert, in den Griff zu bekommen, die *illusio* der sozialen Welt, in der er selbst befangen ist, zu überwinden, um – wie es auch das Ziel der Stoiker war – den Zustand der *ataraxia*, der Unerschütterlichkeit, zu erlangen.<sup>41</sup>

Im Gegensatz zu Scheper-Hughes' Haltung beinhaltet der *telos* von Bourdieus humanwissenschaftlichem Berufsethos nicht nur die Befreiung von jenen "unreal loyalties", die den Anthropologen davon abhalten könnten, sich im Feld militant für die Unterdrückten einzusetzen, sondern die Lösung aus jeglicher Form von Verstrickung. In seinen Augen darf der Forscher im Feld nicht Position beziehen. Wenn er persönlich gewisse Vorlieben und Abneigungen hegt, so muss er diese reflektieren und sie im Rahmen des Forschungsprozesses außer Kraft setzen.<sup>42</sup> Diese stoizistische Askese steht dem aktivistischen Wissenschaftsideal Scheper-Hughes' konträr entgegen. Aus Bourdieus Perspektive besteht der Fehler von Scheper-Hughes' Ansatz darin, dass sie, indem sie sich jenen "tortured process of critical self-reflexivity"<sup>43</sup> erspart und sich in der Tradition der Phänomenologie stehend ganz auf die Problemstellungen und die politische Agenda der *natives* einlässt, nur wissenschaftliche Darstellungen produzieren kann, bei denen es sich eher um Zeugnisse von den Interessen Scheper-Hughes' (etwa als radikale Aktivistin im akademischen Milieu von Berkeley

---

<sup>40</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.294.

<sup>41</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.148.

<sup>42</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.115. Vgl. auch S.170: "Wie die Stoiker zu sagen pflegten: Über die erste Regung vermögen wir nichts, wohl aber über die zweite. Die erste Neigung des Habitus ist schwer zu kontrollieren, aber die reflexive Analyse, die uns lehrt, daß wir selber der Situation einen Teil der Macht geben, die sie über uns hat, ermöglicht es uns, an der Veränderung unserer Wahrnehmung der Situation und damit unserer Reaktion zu arbeiten."

<sup>43</sup> Scheper-Hughes (1995), S.410.

Anerkennung zu finden) und der Gruppen, für die sie sich einsetzt, handelt als um adäquate Repräsentationen der von ihr erforschten sozialen Welt.<sup>44</sup>

Bourdieu's teilnehmende Objektivierung ist eine Praxis, die – ähnlich wie Rabinow's teilnehmende Beobachtung in *Reflections on Fieldwork* – primär im Dienste einer Kritik im Kantischen Sinne steht. Aber anders als Rabinow geht Bourdieu dabei nicht vom Erleben des Anthropologen bzw. der Akteure aus.

Ziel der teilnehmenden Objektivierung ist es nicht, die »gelebte Erfahrung« des erkennenden Subjekts zu erforschen, sondern vielmehr, die gesellschaftlichen Möglichkeitsbedingungen (und Grenzen) dieser Erfahrung und, noch genauer, des Aktes der Objektivierung selbst.<sup>45</sup>

Auf diese Weise wird Kants Projekt, die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zu erhellen, ins Soziologische gewendet. Wenn Bourdieu mit seiner Analyse des Habitus die Genese kognitiver, moralischer und ästhetischer Kategorien auf die Struktur des sozialen Raumes zurückführt, so wiederholt er die drei Kritiken Kants – die der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft und die der Urteilskraft – indem er sie “vom Kopf auf die Füße stellt”.

In dem Moment aber, wo die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis mit ihrer gesellschaftlichen Grundlage in Zusammenhang gebracht werden, muss die epistemologische Kritik in Gesellschaftskritik übergehen. Da der soziale Raum zutiefst von Machtverhältnissen durchdrungen ist, kann sich auch die in ihm wurzelnde wissenschaftliche Erkenntnis ihre Unschuld nicht bewahren. Bourdieu's Reflexivität, die sich diese Erkenntnis zum Gegenstand macht, dient demnach nicht nur dem Zweck, rein epistemologische Standards wie den der Objektivität zu sichern, sondern zeichnet sich darüber hinaus durch eine herrschaftssoziologische Pointe aus.

Die Reflexivität ist kein *l'art pour l'art*. Eine reflexive Soziologie kann die Intellektuellen von ihren Illusionen befreien, und zuallererst von der Illusion, keine Illusionen zu haben, vor allem, was sie selbst angeht, und sie kann zumindest dazu beitragen, ihnen jede passiv-unbewusste Beteiligung an der symbolischen Herrschaft schwerer zu machen.<sup>46</sup>

Es geht Bourdieu aber nicht einfach darum sicherzustellen, dass sich der Wissenschaftler nicht, ohne es selbst zu merken, korrumpieren lässt. In seinen Augen kann selbst eine objektive Analyse des sozialen Raums mit den dort herrschenden Machtverhältnissen nicht neutral sein, insofern durch eine solche Analyse der Status quo bereits seiner Naturwüchsigkeit und Schicksalhaftigkeit beraubt würde.

---

<sup>44</sup> Vgl. Bourdieu/Wacquant (1996), S.276f.

<sup>45</sup> Bourdieu (2002), S.133f.

<sup>46</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.231.

Mit der Aufdeckung der sozialen Mechanismen, die die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung sichern und deren spezifisch symbolische Wirksamkeit auf der Verkennung ihrer Logik und ihrer Wirkungen beruht, ergreift die Sozialwissenschaft in den politischen Kämpfen notwendig Partei.<sup>47</sup>

Aus der Überzeugung, dass die Wahrheit bereits subversiv wirkt, da die gesellschaftlichen Akteure ideologisch verblendet sind, ist im Falle Bourdieus paradoxerweise – trotz seines objektivistischen Wissenschaftsverständnisses – insbesondere im Laufe der neunziger Jahre eine Art politischen Engagements erwachsen, welches zwar anders motiviert gewesen ist, aber sich durch ein ähnlich hohes Maß an Aktivismus auszeichnet hat, wie dasjenige Scheper-Hughes'. So hat Bourdieu z.B. zu Fremdenpolitik, Ausländerrecht, Streiks, den Folgen der Globalisierung, dem ersten Golfkrieg oder dem Krieg im Kosovo öffentlich Stellung bezogen und in diesen Auseinandersetzungen auch nicht gezögert, Partei zu ergreifen. Dabei behält er seinen Anspruch, als Soziologe gegenüber der Gesellschaft eine privilegierte Position einzunehmen, erstaunlicherweise bei. In Bourdieus Augen lassen sich politische Missstände mit den Instrumenten der Soziologie ebenso objektiv diagnostizieren wie somatische Erkrankungen durch die Medizin. Seine Sozialpathologie dient dem Zweck, "Tatbestände [aufzuzeigen], über die der Kranke nichts sagt, weil er sich ihrer nicht bewußt ist oder weil er es unterläßt, sie offenzulegen."<sup>48</sup> Von dem durch Reflexivität geläuterten Standpunkt aus, den Bourdieu bei seiner Praxis der teilnehmenden Beobachtung einzunehmen versucht, will er das Verhalten der in der *illusio* befangenen Akteure des sozialen Feldes analysieren. Es ist diese Form von objektivistischer Ideologiekritik, die ihm als theoretische Grundlage für seine politischen Interventionen dient.

Dadurch verwickelt sich Bourdieu jedoch in Widersprüche. Die Autorität, mit der er in einer öffentlichen Debatte die Stimme erhebt, basiert auf seinen sozialwissenschaftlichen Sachkenntnissen, also darauf, dass er auf dem Feld, über das er spricht, bereits gearbeitet hat (wie eng oder wie weit hier die Kompetenzbereiche zu fassen sind, sei dahingestellt – Tatsache ist jedenfalls, dass sich Bourdieu auch in Debatten eingemischt hat, die seine eigentlichen Arbeitsgebiete nur sehr indirekt betroffen haben). Wenn die dort geleistete Arbeit aber voraussetzt, wie Bourdieu behauptet, die eigenen Interessen an und in dem Feld objektiviert und somit auch suspendiert zu haben, dann stellt sich die Frage, was ihn zu seinen Interventionen veranlasst hat. Muss man aus seinem Einsatz nicht schließen, dass er in seiner Selbstanalyse nicht weit genug gegangen ist? Würde eine vollständige Objektivierung und Bewusstmachung der eigenen Interessen, eine Reduktion der für gut befundenen Gründe auf

---

<sup>47</sup> Zitiert in: Bourdieu/Wacquant (1996), S.83.

<sup>48</sup> Vgl. Bourdieu/Wacquant (1996), S.236f.



bis dato verborgen gebliebene Ursachen, es ihm nicht unmöglich machen, sich moralisch zu engagieren?<sup>49</sup>

Im letzten Kapitel soll dieses Dilemma anhand der Foucaultschen Doppel des “Menschen”, die Bourdieu damit reproduziert, genauer analysiert werden. In diesem Zusammenhang werde ich auch auf die Problematik des Unbewussten zurückkommen, die für die Auseinandersetzung zwischen Bourdieu und Wacquant auf der einen und Rabinow auf der anderen Seite zentral ist. Schließlich soll gezeigt werden, inwiefern Rabinow, mit dem Ansatz, den er nach den *Reflections on Fieldwork* im Anschluss an Foucault und Weber entwickelt hat, einen Weg aus den Schwierigkeiten zu weisen vermag, in die Bourdieu und Scheper-Hughes mit ihren jeweiligen Vorstellungen von dem Verhältnisses zwischen Engagement und Distanz geraten.

---

<sup>49</sup> Vgl. Dreyfus/Rabinow (1993), S.43f.

## Kapitel 5

### ANTHROPOLOGIE JENSEITS DER DOPPEL DES “MENSCHEN”

#### Bourdieu verstrickt sich in den Foucaultschen Doppeln

Das Dilemma, in das Bourdieu mit seiner Verquickung von Selbstobjektivierung und politischem Engagement gerät, ist für die Wissenschaften vom Menschen, wie sie Ende des 18. Jahrhunderts entstanden sind, charakteristisch. Foucault macht im Denken der Moderne drei verschiedene, wenn auch überlappende Gestalten – die “Doppel” – aus, in denen sich diese Problematik, welche die erkenntnistheoretische Figur des Menschen prägt, manifestiert: das Empirische und das Transzendente, das Zurückweichen und die Wiederkehr des Ursprungs, das Cogito und das Ungedachte. In Bourdieus “reflexiver Anthropologie” finden alle drei ihren Niederschlag.

Die Schwierigkeiten, welche die Konzeption des Menschen aufwirft, liegt in dem Unterfangen begründet, dass der Mensch versucht, sich selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen und so seiner eigenen “Endlichkeit” gewahr wird, um diese jedoch gleichzeitig auch zu überwinden. Endlichkeit bezeichnet hier einen epistemologischen Sachverhalt: was der Mensch als transzendentes Subjekt der Erkenntnis über sich als empirisches Objekt dieser Erkenntnis zu wissen vermag, wird durch jene Begebenheiten, die er zu erkennen strebt, erst ermöglicht, aber zugleich auch einschränkt. Die Sprache gestattet es ihm, sich als sprechendes Wesen verstehen zu lernen und sie verbietet ihm, mehr von sich zu begreifen als das, was sagbar ist. Sein Gehirn erlaubt es dem Menschen, sich neuroanatomisch und –physiologisch zu studieren, ohne dass es in der Lage wäre, die gesamte Komplexität der in ihm ablaufenden Prozesse selbst erfassen zu können. Oder man zeigt,

daß die Erkenntnis historische, gesellschaftliche oder ökonomische Bedingungen hatte, daß sie sich innerhalb der Beziehungen bildete, die sich zwischen den Menschen herstellen, und daß sie nicht unabhängig von der besonderen Gestalt war, die sie hier oder dort gewinnen konnten, kurz, daß es eine *Geschichte* der menschlichen Erkenntnis gab, die gleichzeitig dem empirischen Wissen gegeben werden und ihm seine Form vorschreiben konnte.<sup>1</sup>

Egal ob Sprache, menschliche Natur, Gesellschaft oder Geschichte – das unter anderem durch Kants Kritik diagnostizierte Problem bleibt stets dasselbe: die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis stellen zugleich deren Grenzen dar.<sup>2</sup> Bourdieus Reflexivität ist in eben diesem Rahmen angesiedelt: sie soll dem transzendentalen, d.h. desengagierten “wissenschaftlichen Subjekt” erlauben, die sozial determinierten Raster, die

---

<sup>1</sup> Foucault (1971), S.385.

<sup>2</sup> Foucault (1971), S.377-384. Vgl. auch Dreyfus/Rabinow (1982), S.26-32.

seine Erkenntnis strukturieren, empirisch in den Blick zu nehmen. Damit geht Bourdieu insofern einen Schritt über Kant hinaus, als dass er das Transzendente an das Empirische zurückbindet.

Es genügt nicht, wie es die klassische Erkenntnisphilosophie lehrt, im Subjekt die Bedingungen der Möglichkeit und ebenso die Grenzen des von ihm begründeten objektiven Wissens zu suchen. Man muß ebenfalls in dem von der Wissenschaft konstruierten Objekt die sozialen Bedingungen der Möglichkeit des »Subjekts« suchen (zum Beispiel in der *skholè* und das ganze Erbe an Problemen, Konzepten, Methoden usw., die seine Tätigkeit ermöglichen) sowie die möglichen Grenzen seiner Handlungsobjektivierungen.<sup>3</sup>

Dennoch bleibt Bourdieus Konzeption in der ursprünglichen Struktur des Doppels befangen, verlangt seine Spielart von Reflexivität doch vom Anthropologen ein ständiges Oszillieren zwischen einer Wahrnehmung seiner selbst als transzendentes und als empirisches Subjekt.

Mit dem Versuch, durch die Objektivierung des eigenen Habitus den Ursprung seines Handelns als Akademiker oder Intellektueller einzuholen, verstrickt Bourdieu sich auch in das Doppel des Zurückweichens und der Wiederkehr des Ursprungs. Der Habitus, wie Bourdieu ihn versteht, trägt die ganze Geschichtlichkeit der handelnden Person, ihrer sozialen Beziehungen und des gesellschaftlichen Feldes, in dem er geformt wurde, in sich. Durch seine Vermittlung manifestieren sich das Geschichtliche und Kollektive im Individuellen, wobei sich der Habitus aber stets erst in konkreten Handlungen, Wahrnehmungen oder Denkakten und im Verhältnis zu einer bestimmten Situation aktualisiert.<sup>4</sup> Auf diese Weise wird das Verständnis, das der Mensch von sich und seiner Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt hat, immer schon von etwas bestimmt, das jenseits der zu verstehenden Gegenwart liegt. Foucault spricht von den

Vermittlungen einer ihn fast unendlich beherrschenden Zeit, die der Mensch, ohne es zu wissen, wiederbelebt. Ohne es zu wissen, aber es muß doch auf eine bestimmte Art gewußt werden, weil dadurch die Menschen in Kommunikation treten und sich in dem bereits geknüpften Raster des Verstehens befinden.

Dieses Ursprüngliche im Menschen, dieses implizite Vorverständnis, das er in einer unendlichen und letztlich vergeblichen Denkbewegung zu erfassen und zu explizieren versucht, ist "das was von Anfang an ihn nach etwas anderem gliedert als ihm selbst. Es ist das, was in seiner Erfahrung Inhalte und Formen einführt, die älter als er sind und die er nicht beherrscht."<sup>5</sup> Dieser Ursprung erweist sich als uneinholbar, weil er sich immer weiter in die Vergangenheit entzieht: egal wie weit man den einzubeziehenden historischen Kontext

---

<sup>3</sup> Bourdieu (1993), S.373.

<sup>4</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.157, S.159 und S.168.

<sup>5</sup> Foucault (1971), S.399.

ausdehnt, um den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick nehmen zu können, es wird immer noch etwas jenseits der gesetzten Grenze geben, das als Vorgeschichte des vermeintlichen Ursprungs des Menschen dessen wahren Ursprung in eine noch tiefere Vergangenheit zurückverlegt. Bourdieu begegnet dieser Problematik, indem er an Heideggers in *Sein und Zeit* postulierten "Vorrang der Zukunft" anknüpft und die Konstitution des Habitus aus einer mythischen Vergangenheit in die Zukunft verlagert.

In dem Maße, wie die praktische Tätigkeit Sinn hat, sinnvoll ist, vernünftig, das heißt von einem Habitus hervorgebracht wird, der an die immanenten Tendenzen des Feldes angepaßt ist, transzendiert sie die unmittelbare Gegenwart durch die praktische Mobilisierung der Vergangenheit und die praktische Antizipation der in der Gegenwart im Zustand der objektiven Potentialität angelegten Zukunft. Weil er einen praktischen Verweis auf die mit der Gegenwart, deren Produkt er ist, implizierte Zukunft impliziert, verzeitlicht sich der Habitus in eben dem Akt, über den er sich verwirklicht.<sup>6</sup>

Der Ursprung menschlicher Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkschemata – das heißt auch derjenigen des Anthropologen – wird damit, in Foucaults Worten, zu dem,

was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, die Rückkehr dessen, was stets bereits begonnen hat [...]. So profiliert sich [...] der Ursprung durch die Zeit, aber diesmal ist es das Zurückweichen in die Zukunft, das Gebot, das das Denken erhält und sich selbst macht, mit Spatzenschritten auf das zuzuschreiten, was es selbst ermöglicht hat<sup>7</sup>.

Die reflexive Wiederaneignung des eigenen Habitus, die Bourdieus soziologische Selbstanalyse leisten soll, kann also ebenso wenig zu einem erfolgreichen Abschluss geführt werden wie die Versuche, empirisches und transzendentes Erkenntnissubjekt miteinander zu versöhnen. Diese Unabschließbarkeit des Erkenntnisprozesses kennzeichnet auch das dritte Doppel, das Cogito und das Ungedachte. Hierbei tritt jedoch noch ein weiteres, nämlich ethisches Problem zu Tage, welches die Dublette des "Menschen" aufwirft.

In Foucaults Augen ist der Versuch, sich das Unbewusste, das unser Denken, Fühlen und Handeln determiniert, ohne dass wir es merken würden, reflexiv zu vergegenwärtigen, für die Moderne und ihre Konzeption des Menschen charakteristisch.

Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien [*désaliéner*], indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu erklären, der den Erfahrungen ihren Hintergrund der unmittelbaren und entwaffnenden Evidenz gibt, den Schleier des Unbewußten zu lüften<sup>8</sup>.

Auch Bourdieu gehorcht diesem Gesetz. Er ist überzeugt, dass sich die Akteure zwangsläufig auf fundamentale Weise missverstehen, da die für ihr gesellschaftliches Engagement notwendige *illusio* sie über die mit ihren Positionen im sozialen Raum

---

<sup>6</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.172.

<sup>7</sup> Foucault (1971), S.401.

<sup>8</sup> Foucault (1971), S.394.

verbundenen Interessen täuscht. Folglich ist ihr Unbewusstes weniger psychisch als vielmehr sozial verfasst.

Im Gegensatz zu dem, was die gewöhnliche Vorstellung über die Selbsterkenntnis als Erforschung einzigartiger Tiefen glauben läßt, ist die innerste Wahrheit dessen, was wir sind, das ungedachteste Ungedachte, ebenso in die Objektivität eingeschrieben und insbesondere in die Geschichte der gesellschaftlichen Stellungen, die wir in der Vergangenheit eingenommen haben und die wir in der Gegenwart besetzen. Paradoxe Weise gelangt man durch die Objektivierung der objektivsten sozialen Bedingungen des Denkens am sichersten zu den eigentümlichsten Charakteristika der Subjektivität des Denkers.<sup>9</sup>

Hat man die Problematik der beiden anderen Doppel begriffen, so dürfte es nicht verwundern, dass der Versuch, den unbewussten Horizont des eigenen Denkens und Handelns, der den Akteuren zugleich am nächsten und am fernsten ist, vollständig thematisch zu machen, ebenfalls nicht zu realisieren ist. Notgedrungen wird immer ein Rest bleiben, welcher der Analyse entgangen ist und der wie ein blinder Fleck die Erkenntnis zugleich ermöglicht, aber auch begrenzt, insofern er selbst nicht ins Blickfeld geraten kann.

Dass Foucault die den Doppeln des Menschen gemeinsame Struktur als zutiefst unbefriedigend empfindet, dürfte an diesem Punkt der Diskussion deutlich geworden sein. Bei allen dreien handelt es sich um überspannte Denkanstrengungen, die doch letztlich zu keiner endgültigen Lösung zu führen vermögen. Das Hin und Her der verschiedenen Anläufe, doch noch einen Ausweg zu finden, ohne den Rahmen des "Menschen" zu verlassen, ist in Foucaults Augen ermüdend, monoton und fruchtlos.<sup>10</sup> Doch der Geltungsanspruch dieses Affekts ist begrenzt. Andere mögen eine solche Sisyphusarbeit durchaus reizvoll finden und in der Tatsache, dass es sich dabei um eine unendliche Aufgabe handelt, eine Herausforderung sehen, statt daran zu verzweifeln oder sich gelangweilt abzuwenden. Ein stärkeres Argument lässt sich meiner Ansicht nach hingegen aus den ethischen Implikationen entwickeln, die Foucault für das Doppel des Cogito und des Ungedachten aufgezeigt hat.

An diesem Doppel wird deutlich, dass es sich beim "Menschen" nicht allein um ein erkenntnistheoretisches Problem handelt. Das obsessive Streben nach Selbsterkenntnis, das ihn auszeichnet, mündet hier in dem Unterfangen, auch noch die Motivationen des eigenen Denkens, Fühlens und Handelns zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, d.h. sie möglichst vollständig zu objektivieren, wie Bourdieu (neben Freud und vielen anderen) es sich zum Ziel gesetzt hat. Dreyfus und Rabinow haben in ihrer Analyse des Doppels des Cogito und des Ungedachten herausgearbeitet, dass sich derartige für die Moderne typische

---

<sup>9</sup> Bourdieu (1993), S.372.

<sup>10</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.34 und S.37.

primär um Erkenntnis bemühte Projekte in jenem ethischen Dilemma verstricken, das ich oben bereits am Beispiel Bourdieus dargestellt habe:

On the assumption that the only sources of motivation are either dark forces in the unconscious or clear objects of conscious reflection, one arrives at the need for reflective clarity about the sources of our actions. But the resulting objectified values become mere objects which we can choose or reject at will, and thus they lose their power to move us. As Sartre recognized, whoever achieves total clarity about himself and society would, indeed, be a sovereign chooser, but a sovereign that no longer had any reasons for his choice. According to the logic of this view we are either objects driven by unclear compulsions or lucid subjects who can act only arbitrarily.<sup>11</sup>

Foucault schließt daraus: "Für das moderne Denken gibt es keine mögliche Moral"<sup>12</sup> – jedenfalls nicht in dem Sinne einer religiösen Moral mit ihren von Gott sanktionierten Geboten oder der antiken Ethik, die sich nach der Ordnung des Kosmos richtete, welche das gesamte menschliche Leben bis hin zur Politik zu regeln vermochte. In der Moderne hingegen wurde der von Gott oder der Welt vorgegebene normative Rahmen durch die Verpflichtung des Subjekts ersetzt, sich über jene dunklen Kräfte, die hinter unserem Rücken wirken und unser Handeln motivieren, Klarheit zu verschaffen. Die moderne Ethik

formuliert keine Moral, insofern jeder Imperativ innerhalb des Denkens und seiner Bewegung zur Erfassung des Ungedachten ruht. Es ist die Reflexion, es ist die Bewußtwerdung, die Erhellung des Verschwiegenen, das der Stummheit wiedergegebene Wort, das An-den-Tag-Kommen jenes schattigen Teiles, der den Menschen sich selbst entzieht<sup>13</sup>.

Es gehört zu den zahlreichen Paradoxien, die die Figur des "Menschen" umgeben, dass dieser "Wille zum Wissen" nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, einen reinen Epistemologismus zur Folge hat. Stattdessen, so argumentiert Foucault, ist das Denken des "Menschen"

von Anbeginn an in seiner eigenen Mächtigkeit eine bestimmte Handlungsweise [...] denn seit dem neunzehnten Jahrhundert ist das Denken bereits in seinem eigenen Sein aus sich selbst »herausgetreten«, es ist nicht mehr Theorie. [...] Es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven. Noch bevor es vorschreibt, eine Zukunft skizziert, sagt, was man tun muß, noch bevor es ermahnt oder Alarm schlägt, ist das Denken auf der einfachen Ebene seiner Existenz, von seiner frühesten Form an, in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Dreyfus/Rabinow (1982), S.37.

<sup>12</sup> Foucault (1971), S.395.

<sup>13</sup> Foucault (1971), S.395.

<sup>14</sup> Foucault (1971), S.395f.

Dieser Akt ist einer der Emanzipation durch Suspendierung der Zwänge, welche den Menschen beherrschen, solange er sie nicht durchschaut. In diesem Sinne behauptet Bourdieu, dass schon die wissenschaftliche Analyse der bestehenden Ordnung eine parteiische Intervention in die politischen Kämpfe darstellt. Ob man dabei von einem moralischen Engagement sprechen kann, scheint mir jedoch zweifelhaft zu sein. Wenn tatsächlich alle Werte und Interessen, welche die soziologische Untersuchung motiviert haben, reflexiv objektiviert und neutralisiert worden sind, dann kann ihr subversiver Effekt nur anarchistisch oder eine ungerichtete Nebenwirkung sein, da der Untersucher nicht in der Lage ist zu entscheiden, was am Status quo erhaltenswert, was reformbedürftig und was entschieden zu bekämpfen ist. Seine reflexiv abgesicherte objektivistische Analyse dessen, was die Akteure als handlungsorientierenden Sinnzusammenhang erfahren, kann Bourdieu somit nicht als richtungweisende Grundlage für ein bedeutungsvolles politisches Handeln dienen.

### **Den Menschen von seinen Praktiken statt von seinem Unbewussten her verstehen**

Zugleich müssen Zweifel daran aufkommen, ob dieser Ansatz dazu taugt, die Bedeutung des Handelns der untersuchten Menschen zu verstehen. Um ihr Verhalten in all seinen Facetten erklären zu können, muss es auf die spezifischen Interessenlagen der einzelnen Akteure, die vornehmlich umkämpften Kapitalsorten, ihren Habitus usw. zurückgeführt werden. Diese Aspekte hängen von dem Feld ab, auf dem die Handelnden aktiv sind, und von ihren jeweiligen Stellungen darin. Mit der Vielzahl der Positionen im sozialen Raum variieren auch die Formen, welche die *illusio* annimmt, und somit das Selbstverständnis der Beteiligten. Aber Bourdieu kann sich nicht damit zufrieden geben, die vielfältigen Bedeutungen, die sie ihren Praktiken zukommen lassen, festzustellen und verstehen zu lernen. Um eine "allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie der Praxisformen"<sup>15</sup> zu schaffen, muss er sie auf ein einziges Erklärungsprinzip zurückführen: den Kampf um Kapital im weitesten Sinne. Dieser wird zum Wesen menschlicher Existenz. Dreyfus und Rabinow schreiben:

In order to launch his *science* of human being, Bourdieu needs an explanatory principle that would account for the significance of *all* practices beyond their local sense. We call "metaphysical" any such account that claims to know objectively what it is to be a human being. For example, the meaning of human being might be that man is created by God to serve and praise him, or that man is the highest manifestation of the will to power, or that human being is "a null basis of nullity" called to face up to its nothingness. A science of human behavior for Bourdieu cannot just catalog these interpretations but must produce a single account of what human life is all about. In Bourdieu's account, "social life ... is a race of all

---

<sup>15</sup> Bourdieu/Wacquant (1996), S.151.

against all": "The competition for a social life that will be known and recognized, which will free you from insignificance, is a struggle to the death for symbolic life and death".<sup>16</sup>

Eine solche Form von Wissenschaftlichkeit lässt sich für eine Wissenschaft vom Menschen aber nur behaupten, wenn Selbstdeutungen von Akteuren, welche dem Erklärungsprinzip widersprechen, mit diesem selbst so erklärt werden können, dass sie es in letzter Konsequenz doch bestätigen (was der Arzt über seine philanthropischen Intentionen und der Angestellte über seine freundschaftliche Beziehung zu seinem Vorgesetzten sagen, ist nicht für bare Münze zu nehmen, sondern beweist nur, dass die Handelnden der *illusio* bedürfen, um ihre Interessen – Akkumulation von symbolischem Kapital in dem einen Fall, von sozialem Kapital im anderen – erfolgreich und mit gutem Gewissen verfolgen und durchsetzen zu können). Diesem Zweck dient die Konzeption des Unbewussten, welches die Akteure in ihrer Verblendung nicht in den Blick zu nehmen vermögen.<sup>17</sup> Um seiner Natur als ein ständig in Kämpfe um ökonomisches, kulturelles, symbolisches und soziales Kapital verstricktes Wesen gewahr zu werden, muss der Mensch, d.h. der Anthropologe, zunächst die bis dahin dem Bewusstsein entzogene Essenz des eigenen Daseins objektivieren und sich so vergegenwärtigen, wodurch er in das Doppel des Cogito und des Ungedachten gerät. Aber was wäre, wenn es keine unwandelbare menschliche Natur gäbe? Wenn die Vielfalt menschlicher Praktiken nicht einzig und alleine auf das Streben nach Kapital und die diesen beigemessenen Bedeutungen auf bloße *illusio* reduziert werden könnten? Dreyfus und Rabinow wenden gegen Bourdieus Theorie zu Recht ein:

[I]f there is no invariant human nature, then we would expect serious methodological difficulties to emerge. Such a theory must be able to answer objections, such as Popper's, that its redescription of the phenomenon cannot be falsified and, consequently, that it is not a science. The more common sense denies that *all* action is motivated *solely* by the attempt to use the structure of the social field to increase symbolic capital, the more the scientist sees evidence of the necessity of preserving the *illusio* in order for the system to work. But if the theorist, in the name of science, denies the surface meaning of the phenomenon – that is, uses the objections of the actors that they are being misinterpreted as further evidence for the universal principle being affirmed – then either the theory must have independent evidence, such as successful prediction and control, to justify this move, or else its claims to scientificity remain questionable.<sup>18</sup>

Da Dreyfus und Rabinow von der Prämisse ausgehen, dass ein unwandelbares Wesen des Menschen nicht existiert, da dieser sich ebenso wie die Welt, in der er lebt, permanent verändert, schlagen sie in Anschluss an Foucault vor, von einer anthropologischen Ontologie abzusehen und an deren Stelle mit der Genealogie "a special kind of history that focuses on

---

<sup>16</sup> Dreyfus/Rabinow (1993), S.39

<sup>17</sup> Dreyfus/Rabinow (1993), S.39-41.

<sup>18</sup> Dreyfus/Rabinow (1993), S.41f.



the cultural practices that have made us what we are"<sup>19</sup> zu setzen. Die Praktiken unserer Kultur verkörpern eine geschichtlich konstituierte "Lebensform" (Ludwig Wittgenstein). "This form of life has no essence, no fixity, no hidden underlying unity. But it nonetheless has its own specific coherence."<sup>20</sup> Der Ansatz zu deren Erforschung setzt sich von der Phänomenologie, der Hermeneutik und von objektivistischen sozialwissenschaftlichen Methodologien wie dem Strukturalismus gleichermaßen ab. Es geht nicht darum in einem "Kommentar" (*commentary*) das, was die Akteure sagen und tun, ausgehend von deren eigenem Alltagsverständnis zu paraphrasieren bzw. zu artikulieren, um so die impliziten Bedeutungen ihrer Diskurse und Praktiken offenzulegen. Denn

overemphasis on the actor's point of view ignores the crucial importance of social practices. Not that the actors fail to understand the surface significance of what they are saying and doing. But commentary can give no reply if we ask: What is the effect of what they are doing?<sup>21</sup>

Aber auch wenn sie die Deutungen der Akteure nicht im Sinne der Phänomenologie oder einiger Spielarten der Hermeneutik übernehmen wollen, so verfallen Foucault bzw. Dreyfus und Rabinow doch nicht darauf, ihnen in ihrem Alltagsverständnis Verblendung oder *illusio* zu unterstellen. Eine solche "Hermeneutik des Verdachts" (Ricoeur) geht davon aus, dass die Handelnden keinen direkten Zugang zu der tieferen Bedeutung ihrer Diskurse und Praktiken haben. Ihre Auffassungen sind oberflächlich und verzerrt: sie dienen – wie in Bourdieus Augen beispielsweise der Habitus – dazu, den wahren Sinn des Verhaltens der Akteure vor diesen zu verbergen. Das eigentlich Bestimmende lässt sich durch Interpretation von deren illusionärem Selbstverständnis oder durch dessen objektivistische Analyse erschließen. In jedem Fall sind ihre Meinungen nicht ernst zu nehmen.<sup>22</sup>

Dreyfus und Rabinow setzen diesen Methoden mit Foucault einen neuen Ansatz entgegen: die "interpretative Analytik". Dabei gehen sie – entgegen der Hermeneutik des Verdachts, wie auch Bourdieu sie praktiziert – davon aus, dass die Akteure in gewisser Weise sehr wohl wissen, was sie meinen. In anderer Hinsicht sind sie jedoch überzeugt, dass die Handelnden sich tatsächlich über ihr Tun täuschen: nämlich über dessen Wirkungen. Aber – und hier liegt der Witz von Dreyfus' und Rabinows Position – es ist gerade auch die Praxis der Hermeneutik des Verdachts, die sich über ihre eigenen Konsequenzen im Unklaren bleibt. Die tiefere, ihm bis dato unbewusste Bedeutung seines Handelns, die dem Akteur durch die wissenschaftliche Analyse erschlossen werden soll, lenkt diesen ebenso wie den

---

<sup>19</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.122.

<sup>20</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.125.

<sup>21</sup> Dreyfus/Rabinow(1982), S.123.

<sup>22</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.123.

Wissenschaftler davon ab, wie beide Seiten von dieser exegetischen Tätigkeit affiziert werden. Demnach hat die Aufdeckung der verborgenen Bedeutung nicht notwendigerweise den emanzipatorischen Effekt, den sich die Verfechter der verschiedenen Varianten der Hermeneutik des Verdachts von dieser versprechen.

As long as the interpretive sciences continue to search for a deep truth, that is, to practice a hermeneutics of suspicion, as long as they proceed on the assumption that it is the Great Interpreter who has privileged access to meaning, while insisting that the truths they uncover lie outside the sphere of power, these sciences seem fated to contribute to the strategies of power. They claim a privileged externality, but they actually are part of the deployment of power.<sup>23</sup>

Dreyfus und Rabinow behaupten,

that the questions which were traditionally held to be the deepest and murkiest are truly and literally the most superficial. This certainly does not mean that they are either trivial or lacking in importance, only that their meaning is to be discovered in surface practices, not in mysterious depths. [...] The methodological point [...] is that, when viewed from the right distance and with the right vision, there is a profound visibility to everything.<sup>24</sup>

Statt das Ungedachte, d.h. jene dem Alltagsverständnis der Akteure gänzlich entzogenen Determinanten ihres Handelns (wie beispielsweise diejenigen, welche Bourdieu mit einer bestimmten Position im sozialen Feld einhergehen sieht), zu Bewusstsein bringen zu wollen, hat die interpretative Analytik zum Ziel, die Praktiken einer Kultur, so wie sie allen zugänglich sind und ohne nach deren tieferen Sinn zu suchen, zu interpretieren. Gegenstand dieser Deutungen ist nicht ein sich den naiven Beteiligten entziehendes Unbewusstes, das von einem radikal desengagierten und deshalb privilegierten Beobachter zu Tage gefördert werden muss, sondern die Wirkungen, welche die kulturellen Praktiken vor aller Augen zeitigen, insbesondere die Art und Weise, wie diese die sie ausübenden Subjekte formen. Dreyfus und Rabinow gehen wie Geertz davon aus, dass die Praktiken keine "rohen Fakten", sondern im Kontext einer Kultur schon an sich bedeutungsvoll sind. "We are trying to understand the practices of our culture, practices which are by definition interpretations."<sup>25</sup> Sie zu deuten, ohne dabei den Anspruch auf eine letztgültige Interpretation oder Erklärung zu erheben, bedeutet also, eine Interpretation von Interpretationen zu geben und sich auf eine unabschließbare Aufgabe einzulassen.

---

<sup>23</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.180f. Vgl. auch S.124. Foucault hat dies in *Der Wille zum Wissen* (1977) für die Psychoanalyse gezeigt, die den Analysanden, indem sie ihn zu immer neuen Geständnissen über seine Sexualität animiert, um auf diese Weise sein Unbewusstes zu Tage zu fördern, tiefer und tiefer in die Netze der "Biomacht" verstrickt. Ob sich Vergleichbares auch für Bourdieus Konzeption zeigen ließe, vermag ich an dieser Stelle nicht zu entscheiden.

<sup>24</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.107.

<sup>25</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.125.

The more one interprets the more one finds not the fixed meaning of a text, or of the world, but only other interpretations. These interpretations have been created and imposed by other people, not by the nature of things. In this discovery of groundlessness the inherent arbitrariness of interpretation is revealed.<sup>26</sup>

Demnach gibt es kein Fundament des Denkens und der Erkenntnis, das bislang nur unbewusst geblieben wäre, prinzipiell aber zu Bewusstsein gebracht werden könnte. Dieser Verzicht auf die Annahme, es gäbe eine tiefere Wahrheit der menschlichen Existenz, welche realer wäre als alles, was die unreflektierten Akteure für real halten und die der Vielfalt der Praktiken, mit denen sie sich in ihren jeweiligen Lebensformen selbst hervorbringen, zugrunde liegt, erlaubt es, das Doppel des Cogito und des Ungedachten zu überwinden.

### **Wertfreie Problematisierung an Stelle von Ideologiekritik und Militanz**

Gibt man die privilegierte Position auf, von der aus sich das vermeintlich "falsche Bewusstsein" der Handelnden diagnostizieren lässt, wobei vorausgesetzt wird, dass man selbst im Besitz der Wahrheit ist, so fällt auch der Standpunkt der Ideologiekritik in sich zusammen. Die Frage der Wahrheit stellt sich für Rabinow, der dabei Foucault folgt, auf andere Weise, insofern er Wahrheit nicht mit Ideologie kontrastiert. Seine Anthropologie hat nicht zum Ziel, die Wahrheit des Menschen festzustellen, sondern die "Wahrheitsregime" zu beschreiben, d.h. historisch kontingente Ensembles sozialer Praktiken, welche selbst weder wahr noch falsch sein können, aber darüber bestimmen, was als wahr und falsch zu gelten hat.<sup>27</sup>

Diese relativistische Perspektive unterscheidet sich grundlegend von derjenigen Bourdieus. Zwar geht auch dieser von einer Historizität der Bedingungen der Wahrheitsproduktion aus, aber er behauptet zugleich eine "transhistorische Universalität" der Wahrheit, wenn er sagt: "Es gibt eine Geschichte der Vernunft, was nicht heißt, daß Vernunft sich auf ihre Geschichte reduziert." Es bedarf demnach bestimmter sozialer und historischer Bedingungen, welche Rationalität und die durch diese überhaupt erst ermöglichte wissenschaftliche Entdeckung der Wahrheit begünstigen (Autonomie der Wissenschaft von Wirtschaft und Politik; Schaffung eines sozialen Raumes wie der Universität, wo die Akteure ein Interesse an der Wahrheit haben und darum konkurrieren, diese zu finden usw.). Sind diese Umstände nicht mehr gegeben, so bedeutet das in Bourdieus Augen nicht, wie Rabinow mit Foucault argumentiert, dass Wahrheit weiterhin, nur nach neuen Regeln hervorgebracht

---

<sup>26</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.107.

<sup>27</sup> Rabinow (1996a), S.34-36.

wird, sodass nun anderes als wahr bzw. als falsch zu gelten hat, sondern dass die Wahrheit fortan überhaupt hinter den Illusionen, die sich die Menschen in ihrer Lebenswelt machen, verborgen bleibt. Ähnliches gilt für die Moral: auch hier, so glaubt Bourdieu, müssen die entsprechenden sozialen Rahmenbedingungen (ein Feld, in dem die darin Agierenden ein Interesse am Gemeinwohl haben, zu Tugend und Uneigennützigkeit motiviert werden etc.) hergestellt werden. Das Wesen der Moral wird dabei wie dasjenige der Wahrheit als unveränderlich vorausgesetzt.<sup>28</sup>

Eine solche "transhistorische Universalität" soll (ähnlich wie die Konzeption einer präkulturellen Moral, die Scheper-Hughes von Lévinas übernimmt) dem Nihilismus Einhalt gebieten. Doch haben wir bereits gesehen, in welche Paradoxien sich Bourdieu – wie die Wissenschaften vom "Menschen" überhaupt – auf dieser Ebene verstrickt: um den Partikularismus seiner Position zu überwinden, bedient er sich der Reflexivität und objektiviert die eigenen Motive, sodass diese ihre Motivationskraft einbüßen. Dies schließt aber auch das eigene Interesse am Universalen ein. Letztlich bleibt also unklar, wie eine derartige der geschichtlichen und lebensweltlichen Situiertheit enthobene, gottähnliche Perspektive es erlauben soll, das lähmende Moment am Nihilismus zu überwinden. Zwar werden (eine bestimmte) Wahrheit und (eine bestimmte) Moral als (vermeintlich) universal *erkannt*, ohne jedoch weiterhin als handlungsorientierende Gründe auch *anerkannt* werden zu können. In diesem ethischen Dilemma sehe ich ein stärkeres Argument gegen die Doppel des "Menschen" als es der Überdruß an der Unabschließbarkeit der Selbsterkenntnis darzustellen vermag.

Rabinow und Dreyfus entgehen der Gefahr des Nihilismus, die von der Erkenntnis ausgeht, dass keine Interpretation menschlichen Lebens die anderen durch den Bezug auf etwas Fundamentales ein für alle Mal auszustechen vermag, indem sie akzeptieren, dass die Position des Perspektivismus unumgänglich ist,

that we are nothing but our history, and that therefore we will never get a total and detached picture of either who we are or of our history. Heidegger showed that Nietzsche's insight seemed to leave only the possibility of a free play of equally arbitrary interpretations. But this seems inevitable only if one forgets that it is precisely because we are nothing but our history that we can, at any time, entertain only a narrow range of possibilities; we must inevitably read our history in terms of our current practices.<sup>29</sup>

The practitioner of interpretive analytics realizes that he himself is produced by what he is studying; consequently he can never stand outside of it.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Bourdieu (1992), S.43-47, Bourdieu/Wacquant (1996), S.77-79 und S.82 sowie Schwingel (1995), S.158-162.

<sup>29</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.122f.

<sup>30</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.124f.

Aus diesem kompromisslosen Perspektivismus, der Dreyfus und Rabinow in Opposition zu Bourdieu bringt, folgt jedoch kein rückhaltloses sozialpolitisches Engagement, wie Scheper-Hughes es propagiert. "Interpretive understanding can only be obtained by someone who shares the actor's involvement, *but distances himself from it.*"<sup>31</sup> Denken, so nimmt Rabinow mit Foucault an, dient nicht dazu, zum Handeln zu motivieren oder dem Handeln einen Sinn zu verleihen. Vielmehr stellt es eine Praxis dar, die es erlaubt, einen gewissen Abstand und damit auch Freiheit gegenüber dem ständigen Agieren und Reagieren zu gewinnen, welches uns die unauflösliche Verstrickung in die Lebenswelt die meiste Zeit über abverlangt.

Dabei geben nur jene kulturellen Begebenheiten zu einem so verstandenen Denken Anlass, die ihrer Vertrautheit beraubt worden sind. Rabinow bezeichnet diejenigen historischen Ereignisse, die zu einem derartigen Verlust an unhinterfragter Selbstverständlichkeit führen, mit einem Foucault entlehnten Begriff als "Problematisierungen" (*problématisations*).<sup>32</sup> Beispiele hierfür sind der Umgang mit den Sexualpraktiken vom antiken Heidentum über das Christentum bis zur Biopolitik unserer Tage (woran auch deutlich wird, dass es sich bei Problematisierungen um geschichtliche Entwicklungen handelt, die sich über lange Zeiträume hinweg erstrecken) oder die Fragen, vor die sich die Menschen in der Moderne bei der Handhabung des Lebens (im physiologischen Sinne) gestellt sehen und die insbesondere seit den 1960er und 1990er Jahren zu intensiven Debatten über Medizin- bzw. Bioethik geführt haben. In seinem jüngsten Buch, *Anthropos Today* (2003), schlägt Rabinow vor, in der anthropologischen Forschung von solchen Problematisierungen auszugehen, d.h. den Menschen von jenen Bereichen aus zu verstehen, in denen er seine Praktiken und damit auch sich selbst, seine aktuelle Gestalt, in Frage stellt und zu ändern im Begriff steht.

Dazu bedarf es sowohl der Nähe als auch der Distanz gegenüber dem Untersuchungsgegenstand. Problematisierungen erschließen sich nur demjenigen, der selbst in sie verstrickt ist und deshalb die Probleme, vor welche sie stellen, auch als solche erlebt. Diese lassen sich somit nur von einem bestimmten, der historischen Situation nicht äußerlichen Standpunkt ausgehend diagnostizieren, sodass ihre Untersuchung notwendigerweise in einem Bezug zu den Werten des Untersuchenden steht. "[T]he choice of

---

<sup>31</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.124 (Hervorhebung – NL).

<sup>32</sup> Rabinow (2003), Kapitel 3. Vgl. auch Foucault (1982) und Foucault (1986), S.22-35.

a problem, the identification of a problem, the diagnostical genealogical move towards the identification of a problem is itself certainly saturated with values."<sup>33</sup>

Zugleich aber fordert Rabinow – und in diesem Punkt unterscheidet er sich ganz grundlegend von Scheper-Hughes – im Anschluss an Max Weber vom Wissenschaftler "Wertfreiheit", worunter er jedoch etwas anderes als "value-neutrality" versteht, also

not in the sense as if there were no values and you didn't care and you didn't stand anywhere and all that. But the better translation is none-imposition of value positions. [...] My position is somewhere in that arena. So it's part of this continuing critique of this so-called god-position of the universal values as if you want to adopt values from nowhere on the one hand. On the other hand, it also takes for granted that everybody is situated and therefore the idea of a non-situated, non-value infused position is more or less an impossibility.<sup>34</sup>

Wertfreiheit bedeutet für Rabinow also, als Humanwissenschaftler darauf Acht zu geben, dass das Verständnis und die Darstellung der Tatsachen nicht durch Werturteile – weder durch solche, die man bewusst als die persönlichen erkennt, noch durch die für universal gehaltenen – kompromittiert wird. Das bedeutet weder, dass es keine Werte gibt, an die der Wissenschaftler glaubt, noch dass diese keinerlei Bezug zu seiner Arbeit haben. Das Wertfreiheitspostulat bezeichnet keine positivistische Agenda. So hat Weber darauf hingewiesen,

daß es eine »Voraussetzungslosigkeit« im logischen Sinne auf dem Boden der Wirklichkeit nicht gibt und auch das einfachste Aktenexzerpt oder Urkundenregister nur durch Bezugnahme auf »Bedeutungen«, auf damit auf Wertideen als letzte Instanz, irgend welchen wissenschaftlichen Sinn haben kann<sup>35</sup>.

Um in der unendlichen Mannigfaltigkeit menschlichen Lebens diejenigen Aspekte bestimmen zu können, die "wesentlich" oder "wissenswert" sind, deren Erforschung also als lohnend betrachtet wird, ist der Rückgriff auf Wertungen unumgänglich. Die humanwissenschaftlichen Forschungsinteressen ergeben sich aus den Schwierigkeiten, denen die in der Lebenswelt engagierten Subjekte begegnen. Weber stellt klar, dass "jene höchsten »Werte« des *praktischen* Interesses für die *Richtung*, welche die ordnende Tätigkeit des Denkens auf dem Gebiete der Kulturwissenschaften jeweils einschlägt, von entscheidender Bedeutung sind und immer bleiben werden."<sup>36</sup> An anderer Stelle heißt es: "[D]iejenigen Phänomene, die uns als Kulturercheinungen interessieren, leiten regelmäßig dies unser Interesse – ihre »Kulturbedeutung« - aus sehr verschiedenen Wertideen ab, zu denen wir sie

---

<sup>33</sup> Rabinow (2004). Vgl. auch Rabinow (2003), Kapitel 2.

<sup>34</sup> Rabinow (2004).

<sup>35</sup> Weber (1904), S.66f.

<sup>36</sup> Weber (1904), S.31. Vgl. auch S.40 und S.46.

in Beziehung setzen können."<sup>37</sup> Solche "Wertbeziehungen" zwischen Kulturererscheinungen und Wertideen könnten von einem Beobachter, der für Werte blind wäre, nicht hergestellt werden. Dazu ist nur ein im moralischen Raum orientiertes und das bedeutet zugleich involviertes Subjekt in der Lage, das zwangsläufig selbst bestimmte Einstellungen gegenüber den betreffenden Werten hat.

Jedoch dürfen die *Wertbeziehungen*, in welchen die untersuchten Sachverhalte stehen, nicht mit *Werturteilen* über diese verwechselt werden. Die Verhältnisse darzustellen, die ein bestimmtes kulturelles Phänomen zu verschiedenen Wertideen unterhält, bedeutet nicht, dass es an diesen Idealen gemessen wird. Insofern der Wissenschaftler als Wissenschaftler spricht, soll er die diskutierten Wertideen als soziale Tatsachen und nicht als normative Maßstäbe behandeln.

In diesem Sinne strebt Weber eine "wissenschaftliche Kritik von Idealen und Werturteilen" an. Diese hat zum Ziel festzustellen, "welche Mittel zu einem vorgestellten Zwecke zu führen geeignet und ungeeignet sind", ohne sich jedoch in die Zwecksetzung selbst einzumischen. Weiterhin soll aufgezeigt werden, welche beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen von der Erreichung eines bestimmten Zweckes mit bestimmten Mitteln zu erwarten sind, um eine Antwort auf die Frage zu finden: "was »kostet« die Erreichung des gewollten Zweckes in Gestalt der voraussichtlich eintretenden Verletzungen *anderer* Werte?" Dem praktisch tätigen Menschen kann die Wissenschaft auf diese Weise "zu dem *Bewußtsein* verhelfen, daß *alles* Handeln, und natürlich auch, je nach den Umständen, das *Nicht-Handeln*, in seinen Konsequenzen eine *Parteinahme* zugunsten bestimmter Werte bedeutet, und damit [...] regelmäßig *gegen andere*. Die Wahl zu treffen ist seine Sache."<sup>38</sup>

Weber sieht die Aufgabe wertfreier Wissenschaft also darin, Wertkonflikte, die rund um eine problematische Kulturererscheinung auftreten, möglichst scharf akzentuiert herauszuarbeiten.<sup>39</sup> Vergleichbares strebt Rabinow bezüglich der Problematisierungen an. Diese ermöglichen und umfassen stets eine Vielzahl von Reaktionen. "[A] problematization always contains multiple possibilities for thought, action and affect as well as diverse responses that have already taken place and which form a part of the current configuration."<sup>40</sup> Jede dieser verschiedenen, häufig widerstreitenden Antworten ist gesättigt mit Werten.<sup>41</sup> Es

---

<sup>37</sup> Weber (1904), S.66.

<sup>38</sup> Weber (1904), S.25f.

<sup>39</sup> Vgl. auch Hennis (1996), S.159.

<sup>40</sup> Rabinow (2003), Kapitel 7.

<sup>41</sup> Diese "Antworten" sind nur in den seltensten Fällen rein diskursiv verfasst. Bei den Reaktionen, die sich gegenüber einer Problematisierung einstellen, handelt es sich in Rabinows Augen vielmehr um hochgradig komplexe Ereignisse, welche sowohl diskursive als auch nicht-diskursive Elemente beinhalten. Um diese näher

gilt die Erörterung dieser unterschiedlichen Optionen wertfrei zu halten und deren Voraussetzungen und Folgen zur Darstellung zu bringen, ohne für die eine und gegen die anderen Partei zu ergreifen. Zweck der Wissenschaft ist es, die einzelnen Positionen – auch diejenigen, welche vom persönlichen Standpunkt des Wissenschaftlers abweichen oder diesem sogar entgegenstehen – verstehen zu lernen statt sie zu bekämpfen. Entsprechend geht es auch nicht darum, das diagnostizierte Problem zu lösen, würde dies doch voraussetzen, dass man eine Lösungsmöglichkeit gegenüber anderen privilegiert. Eine solche Wahl wäre im Falle weitreichender, kulturell hoch signifikanter Probleme niemals nur von technischen Erwägungen, sondern immer auch durch die eigenen Wertideen motiviert.<sup>42</sup> Die "wissenschaftliche Kritik", für die Rabinow im Sinne Webers eintritt, ist insofern auch eine Kritik vom Kantischen Typ, als dass sie es sich zur Aufgabe macht, die Möglichkeitsbedingungen der Gesamtheit der verschiedenen Antworten, die in einer Kultur auf eine gegebene Problematisierung gegeben werden, zu erhellen: "[T]he primary task of the analyst is not to proceed directly toward intervention and repair of the situation's discordance but rather to understand and to put forth a diagnosis of 'what makes these responses simultaneously possible.'"<sup>43</sup>

Mit dieser Haltung tritt Rabinow in einen direkten Gegensatz zu Scheper-Hughes' militantem Aktivismus. Allerdings wäre es ein Missverständnis, würde man die von Weber und Rabinow vertretene Haltung als fundamental apolitisch klassifizieren. Es geht ihnen nicht darum, Kenntnisse um ihrer selbst willen zu gewinnen. Der Sinn wertfreier Wissenschaft liegt vielmehr darin, dem Einzelnen – statt ihn von den Idealen des Wissenschaftlers zu überzeugen – zu "helfen, sich selbst *Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns*", und in ihm "Klarheit und Verantwortungsgefühl" zu schaffen. Ziel ist es, den

---

zu charakterisieren bedient er sich Foucaults Begriff des Dispositivs (*dispositif*), in der englischen Übersetzung "apparatus", das definiert wird als "resolutely heterogeneous grouping composing discourses, institutions, architectural arrangements, policy decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophic, moral and philanthropic propositions; in sum the said and the not-said, these are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the network that can be established between these elements." An anderer Stelle heißt es: "They [apparatuses] are specific responses to particular dimensions of larger problematizations." Mehr noch als für solche relativ stabilen und langlebigen Dispositive interessiert sich Rabinow aber für Phänomene, die er als "assemblages" bezeichnet. Auch diese fungieren als Antworten auf Problematisierungen, aber eher als versuchsweise, nur vorläufige Antworten, die in der Folge entweder zu Dispositiven ausgearbeitet und gefestigt oder bald wieder verworfen werden. "Assemblages are secondary matrices from within which apparatuses emerge and become stabilized or transformed. Assemblages stand in a dependent but contingent and unpredictable relationship to the grander problematizations." Rabinow (2003), Kapitel 3.

<sup>42</sup> Weber (1904), S.29: "Sicher ist unter allen Umständen Eines: je »allgemeiner« das Problem ist, um das es sich handelt, d.h. aber hier: je weittragender seine *Kulturbedeutung*, desto *weniger* ist es einer eindeutigen Beantwortung aus dem Material des Erfahrungswissens heraus zugänglich, desto mehr spielen die letzten höchst persönlichen Axiome des Glaubens und der Wertideen hinein."

<sup>43</sup> Rabinow (2003), Kapitel 1 oder Rabinow (2002), S.138.



Leser oder Hörer möglichst umfassend und ausgewogen zu informieren und ihn so in die Lage zu versetzen, "den Punkt zu finden, von dem aus *er* von *seinen* letzten Idealen aus Stellung" beziehen und in voller Verantwortung wählen kann.<sup>44</sup>

Aber auch von Bourdieus Position lässt sich Rabinows Standpunkt klar abgrenzen. Bourdieu nimmt die Partikularität seiner eigenen Einstellungen mit Hilfe der Reflexivität in den Blick, um sie zu überwinden. "Tatsächlich aber muß ich noch meine Stellung als universeller Denker riskieren, will ich mit einiger Aussicht auf Erfolg etwas weniger partikular denken."<sup>45</sup> Zugespitzt formuliert: Bourdieu hofft, durch Objektivierung und infolgedessen Neutralisierung seines persönlichen Bias für das transhistorische Universale, d.h. im Namen allgemeingültiger Ideale, sprechen zu können. Rabinow hingegen will mit seinem Rekurs auf die Webersche Wertfreiheit genau diese Position vermeiden. In seinen Augen gewährt die wissenschaftliche Praxis keine moralisch privilegierte, quasi-göttliche Perspektive auf die soziale Welt. Folglich strebt er auch keinen radikalen Bruch mit, keine absolute Distanznahme gegenüber der Lebenswelt an. Um im Verhältnis zum gesellschaftlichen Raum eine kritische Haltung entwickeln zu können, gilt es, sich auf vorsichtige und kontrollierte Weise auf die Probleme der menschlichen Welt einzulassen (was unumgänglich ist, will man sie verstehen), ohne sich jedoch in die polemischen Auseinandersetzungen verstricken zu lassen, die um sie herum geführt werden (da dies einem angemessenen Verständnis hinderlich wäre). "The critical practice is one that finds the means to navigate these relations of distance and closeness. There is no 'quasi-divinity' present here only a disciplined human curiosity."<sup>46</sup> Die Erkenntnisse, die eine solche "disziplinierte Neugierde" zu Tage zu fördern vermag, stellen keine geeignete Basis für eine wissenschaftlich fundierte Ideologiekritik im Namen transhistorischer Universalien dar. Ihr Zweck ist es, allen Beteiligten mehr Klarheit über die Konflikte zu verschaffen, in die sie verwickelt sind, ohne dabei Partei zu ergreifen.

### ***Anthropos: Mensch ohne Einheit und Ursprung***

Diese Haltung der Wertfreiheit trägt der Vielfalt menschlichen Lebens Rechnung. Sie impliziert die Anerkennung der Tatsache, dass, wie Weber es ausdrückt, "die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich

---

<sup>44</sup> Weber (1919), S.32 bzw. S.24. Vgl. auch Hennis (1996), S.171.

<sup>45</sup> Bourdieu (1992), S.45.

<sup>46</sup> Rabinow (2003), Conclusion.

auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren."<sup>47</sup> Als Wissenschaftler erscheinen Weber und Rabinow in gewisser Weise als Relativisten, keinesfalls aber Nihilisten. "[D]ie Würde der »Persönlichkeit«", so Weber, liegt "darin beschlossen, daß es für sie Werte gibt, auf die sie ihr eigenes Leben bezieht".<sup>48</sup> Schon die Entscheidung zugunsten der Wertfreiheit kann nicht wissenschaftlich, sondern nur durch Rekurs auf bestimmte Wertideen begründet werden. Vor allem aber außerhalb des Hörsaals sind Werturteile unumgänglich. Diese können jedoch keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Man muss wählen, wie und wo man in den Wertkonflikten Stellung bezieht. Diese Einsicht impliziert die Akzeptanz der Pluralität menschlicher Lebensformen im moralischen wie im ontologischen Sinne, die zu achten ist und im Hörsaal oder in wissenschaftlichen Publikationen möglichst wertfrei dargestellt werden soll.

Die Anerkennung der Heterogenität der Daseinsweisen veranlasst Weber, jegliche Versuche zu verwerfen, die darauf abzielen, ein allen gemeinsames Wesen des Menschen aus vermeintlich primitiven Kulturen zu extrahieren, wie die Ethnologie es lange Zeit angestrebt hat:

Ein kosmischer »Urzustand«, der einen nicht oder weniger *individuellen* Charakter an sich trüge als die kosmische Wirklichkeit der Gegenwart ist, wäre natürlich ein *sinnloser* Gedanke: – aber spukt nicht ein Rest ähnlicher Vorstellungen auf unserm Gebiet in jenen bald naturrechtlich erschlossenen, bald durch Beobachtung an »Naturvölkern« verifizierten Annahmen ökonomisch-sozialer »Urzustände« ohne historische »Zufälligkeiten«, [...] aus denen heraus alsdann durch eine Art von Sündenfall ins Konkrete die individuelle historische Entwicklung entsteht?<sup>49</sup>

Auf derselben Linie weisen Dreyfus und Rabinow Bourdieus Projekt, die verschiedensten sozialen Praktiken mit Hilfe einer "allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxisformen" auf ein einziges Erklärungsprinzip zurückzuführen und menschliches Leben als "Wettlauf aller gegen alle" darzustellen, als "metaphysischen" Versuch zurück, die Mannigfaltigkeit der Lebensformen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Demzufolge kann auch die – im Übrigen von Foucault explizit als historisch kontingent ausgewiesene – epistemologische Figur des "Menschen", welche für die Entstehung der Anthropologie als der *science de l'homme par excellence*, maßgeblich war, keinen Anspruch auf eine die Geschichte übergreifende Universalität erheben.

Um begriffliche Klarheit bemüht gibt Rabinow es deshalb auf, weiterhin vom "Menschen" (*man*) als dem Gegenstand der Anthropologie zu sprechen. Stattdessen bedient er

---

<sup>47</sup> Weber (1904), S.30.

<sup>48</sup> Weber (1904), S.28.

<sup>49</sup> Weber (1904), S.47.

sich des allgemeineren Terminus “anthropos”, um den Menschen in seiner Vielgestaltigkeit und Wandlungsfähigkeit zu bezeichnen. Für dessen Erforschung stellen die Problematisierungen die geeignetsten Untersuchungsgebiete dar, bilden diese doch die Felder, auf denen *anthropos* seine lokalen Metamorphosen durchlebt.

Perhaps, after all, the project of seeking man [...] *has* been dissolved. Or it may be that seeking such a logos actually was the wrong approach. Perhaps the multiplication and heterogeneity of recent Logoi has put anthropos once again into question. We can see more clearly today that Foucault’s man was only one instantiation of the figure of anthropos. However, the one thing we should not be doing is attempting to find a new, hidden, deeper, unifying rationality or ontology. The alternative is not chaos. Rather, using the concept of problematization and the topic of anthropos, we can direct our efforts toward inventing means of observing and analyzing how the various Logoi are currently being assembled into contingent forms.<sup>50</sup>

Anders als der “Mensch” bezeichnet *anthropos* keine rein epistemologische Figur: er ist nicht als jenes Wesen definiert, dem es in seinem Dasein zunächst und vor allem um Selbsterkenntnis geht. Seine Existenz, jedenfalls in seiner “modernen” Form, ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass er sich durch seine historisch und sozial situierten Praktiken – immer wieder anders und ohne, dass diesem Prozess ein *telos* innewohnen würde – selbst hervorbringt.<sup>51</sup> In diese *autopoiesis* ist letztlich auch das Streben nach Selbsterkenntnis eingebunden, verstanden als eine Praxis, die bestimmte Wirkungen auf die sie ausübenden Individuen hat und diese somit verändert. Um solche Praktiken und die Formen, welche sie *anthropos* verleihen, zu verstehen, ist eine allgemeine “Theorie der Praxis”, wie sich in Anschluss an Weber argumentieren lässt, unzureichend. Denn je allgemeingültiger deren Aussagen, desto abstrakter und inhaltsleerer sind sie und desto weniger vermögen sie, zur Erhellung einer historisch einzigartigen Konstellationen beizutragen, um die es aber gerade geht, wenn man die spezifischen Gestalten untersuchen will, die *anthropos* angenommen hat bzw. gegenwärtig anzunehmen im Begriff steht.<sup>52</sup>

Heute und in der jüngsten Vergangenheit scheinen die Praktiken, die den Menschen am massivsten und nachhaltigsten verändern und deshalb einer intensiven gesellschaftlichen Problematisierung unterliegen, aus dem Bereich der *life sciences* und der Gentechnologie zu stammen. “One can say that two of the most distinctive innovations of the 1990s inflecting

---

<sup>50</sup> Rabinow (2003), Kapitel 1 bzw. Rabinow (2002), S.136. Vgl. auch Rabinow (2003), Kapitel 7: “For the moment it seems best to indicate that the identification of the subject at issue – civilization, culture, epoch, individual, person, humanity, homo sapiens – is obscure, in the sense of unclear analytically. This obscurity (and the desire to clarify it) may well constitute one of the sites to locate our contemporary affects concerning who it is that is not only experiencing but producing things today. It will come as no surprise to recall that the name I have been using to occupy this *topos* is *anthropos*.”

<sup>51</sup> Rabinow (2003), Kapitel 7: “Man’s self-production by himself is a diacritic of modernity as both ethos and epoch.”

<sup>52</sup> Für die noch weitaus dichtere und komplexere Argumentation Webers, die ich hier nicht in ihren Einzelheiten rekonstruieren will, vgl. Weber (1904), S.103ff.

anthropos were: the visionary projects, technological developments, and institutionalized stabilizations of (1) genome mapping and (2) bioethics.”<sup>53</sup> Die heftigen Kontroversen, die auf diesem Gebiet geführt werden, drehen sich vor allem um die Möglichkeit, dass der Mensch in naher Zukunft seine eigene Natur mit Hilfe biotechnologischer "Anthropotechniken" (Peter Sloterdijk)<sup>54</sup> manipulieren könnte.<sup>55</sup> Nicht nur die soziokulturelle Grundlage menschlicher Existenz, sondern auch die biologische Lebensform, welche unsere Spezies darstellt, würde dadurch historisiert. Es ist jedoch festzuhalten, dass weder die Molekularbiologie noch irgendein anderes Feld gegenwärtig einen einheitlichen Logos von Anthropos zu liefern vermag. Der Mensch nimmt im Rahmen unterschiedlicher Problematisierungen und unterschiedlicher Logoi (im Sinne der Wahrheitsregime Foucaults) unterschiedliche Gestalten an.<sup>56</sup> Eine Anthropologie, die wie diejenige Rabinows die Kontingenz dieser Formen betont,<sup>57</sup> stellt eine mögliche Antwort auf diese Entwicklung dar.

Für eine solche Wissenschaft vom Menschen wäre die Suche nach dessen Urform unsinnig. Weder wird der Rückgang auf seine imaginären Ursprünge in der (Natur-) Geschichte die archetypische Matrix seiner gegenwärtigen Erfahrung zu Tage fördern, noch darf darauf gehofft werden, dass diese sich in der Zukunft manifestieren wird und auf diese Weise denkend einzuholen sein könnte. Rabinow hat das erkenntnistheoretische Unterfangen, den Menschen sich selbst durchsichtig zu machen, aufgegeben. Mit ihrer Konzentration auf die "Oberflächenpraktiken" und deren Effekte auf die sie ausübenden Menschen vermeidet es die interpretative Analytik, sich in das Doppel des Zurückweichens und der Wiederkehr des Ursprungs zu verstricken.

---

<sup>53</sup> Rabinow (2003), Kapitel 1 bzw. Rabinow (2002), S.140.

<sup>54</sup> Sloterdijk (1999).

<sup>55</sup> Die Entwicklung rekombinanter DNA-Technologien, der damit verbundene Boom der *Start up*-Unternehmen in der Biotechnologiebranche, deren Bedarf nach symbolischem Kapital universitärer Provenienz, das dadurch stimulierte Ineinanderwachsen von Universitäten und Wirtschaftsunternehmen, Neuerungen im Patentrecht der USA und die dort staatlich forcierte Verquickung von Grundlagenforschung und Anwendung, haben in den 1970er Jahren ein Milieu geschaffen (Rabinow (1996b), S.19-45), in dem der Molekularbiologie nicht mehr nur die Aufgabe zukam, die Realität darzustellen, sondern auch in zunehmendem Maße darin einzugreifen. Diese fortschreitende Verschmelzung von Repräsentation der und Intervention in die genetischen Grundlagen des Lebens hat schließlich dazu geführt, dass heute auch die menschliche Natur nicht mehr unverfügbar oder jedenfalls auf radikalere Weise als früher verfügbar ist. Somit ist auch die Humanbiologie zu einer Wissenschaft vom Menschen geworden, in der es nicht mehr nur um (Selbst-) Erkenntnis, sondern zunehmend auch um Selbstschaffung geht.

<sup>56</sup> Rabinow (2003), Kapitel 1 bzw. Rabinow (2002), S.136.

<sup>57</sup> Rabinow ist sich dabei der Gefahr bewusst, dass eine Überbetonung der Zufälligkeit auch in ihr Gegenteil umschlagen kann, nämlich in eine Auffassung von Kontingenz als alles Dasein bestimmende Notwendigkeit: "I think the insistence on everything being always contingent in a very strong sense is a danger as well. That's another ontology." Wie er dieser Gefahr begegnen will, zeichnet sich in seinen Arbeiten jedoch noch nicht eindeutig ab. Primär dürfte jedoch wichtig sein, dass man sich das Bewusstsein dafür bewahrt, dass es sich bei der Kontingenz nicht um eine Eigenschaft des Seins selbst handelt, sondern um ein Attribut, welches wir ihm zuschreiben. Was in Frage steht ist "an approach to things, which is a value approach as well. Which emphasizes that dimension of the character of things." Rabinow (2004).

### **Eine neue anthropologische Praxis**

Wenn es wahr ist, wie ich in der Einleitung behauptet habe, dass die Praxis der Kulturanthropologie, also die teilnehmende Beobachtung, die Struktur ihres Gegenstandes, d.h. die von Foucault beschriebene Figur des "Menschen", widerspiegelt, so bedürfen die gegenwärtigen Gestalten von *anthropos*, die nicht mehr der des "Menschen" entsprechen, anderer ethnografischer Praktiken, die ihnen gemäßer sind. Entschließen wir uns, die philosophische Frage *Was ist der Mensch?* nicht länger ontologisch zu beantworten und die epistemologische Frage, wie der Mensch sich selbst zu erkennen vermag, hinter derjenigen zurücktreten zu lassen, wie er sich im Laufe der Geschichte immer wieder neu hervorgebracht und geformt hat, so stellt sich Rabinows methodischer Ansatz als eine mögliche praktische Umsetzung dieser neuen Weise, dem Menschen (oder vielmehr *anthropos*) zu begegnen, dar.

Um der Tendenz, den Menschen in universalistischen Termini zu begreifen, entgegenzuwirken, schlägt Rabinow vor, die Funktionen solcher Kategorisierungen in konkreten nicht-diskursiven (oder jedenfalls nicht ausschließlich diskursiven) Zusammenhängen zu untersuchen. Im Interview erklärt er: "So I think it is our job, as one type of anthropology anyway, every time we hear a universal category to turn it into a practice and do both the genealogy and some form of participant observation work of one form or another around the articulation of that category."<sup>58</sup>

Mit der Methode der Genealogie, wie Foucault sie in Anlehnung an Nietzsche entwickelt hat und wie Dreyfus und Rabinow sie systematisch erörtert haben,<sup>59</sup> möchte ich mich an dieser Stelle nicht eingehender auseinandersetzen, da es sich dabei in erster Linie um einen historiografischen Ansatz handelt, dessen Diskussion von der anthropologischen Praxis im engeren Sinne wegführen würde (obwohl die Trennung zwischen Geschichte und Anthropologie natürlich eine höchst willkürliche ist). Es sei nur daran erinnert, dass es sich um eine besondere Art von Historie handelt, die sich auf diejenigen kulturellen Praktiken konzentriert, die uns zu dem gemacht haben, was wir sind. Weiterhin zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie perspektivisch verfährt, insofern sie anerkennt, dass der Genealoge von der Geschichte, die er aufzeichnet, selbst hervorgebracht worden ist, sodass er niemals eine absolut distanzierte Darstellung zu leisten vermag, ohne deshalb aber schon die eigene Gegenwart zum *telos* der von ihm beschriebenen Geschehnisse zu stilisieren. "Genealogy

---

<sup>58</sup> Rabinow (2004).

<sup>59</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.104-117.

opposes itself to traditional historical method; its aim is to 'record the singularity of events outside of any monotonous finality'. For the genealogist there are no fixed essences, no underlying laws, no metaphysical finalities." Er betrachtet die Entwicklung der Menschheit als eine Serie von Interpretationen, deren Geschichte er aufzuzeichnen bemüht ist, ohne sie auf ein einheitliches und universales Erklärungsprinzip zurückzuführen.<sup>60</sup>

Zur Untersuchung jener Praktiken, in denen sich die häufig mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden Kategorien, welche den Menschen kennzeichnen sollen, historisch kontingent verkörpern, schlägt Rabinow weiterhin "some form of participant observation work of one form or another" vor. Eine solche an die Tradition der teilnehmenden Beobachtung anknüpfende Arbeit ist gerade für die Erforschung der noch nicht historischen, weil aktuell noch im Entstehen begriffenen Formen von *anthropos* unumgänglich. Doch die gewundene Formulierung, derer sich Rabinow im Interview bedient, deutet bereits an, dass er gegenüber dem Begriff "participant observation" Vorbehalte hat, welche er in *Anthropos Today* auch artikuliert:

This purposively oxymoronic term, however, has probably also served its time, done its historical duty in anthropology. For the practice I am seeking to characterize, the term 'participant observation' is misleading as the observation pole implies more distance as well as an exterior spatial location than is appropriate; the participation pole misleadingly implies that one engages in some mimicry of the natives' practices.<sup>61</sup>

Stattdessen zeigt Rabinow Interesse an einem anderen, Bourdieu entlehnten Begriff, den er jedoch zu seinen Zwecken umdeutet: "fieldwork in philosophy". In einem gleichnamig übertitelten Interview sagt Bourdieu, er neige "immer wieder dazu, philosophische Probleme in praktisch-politische oder doch zumindest [...] in wissenschaftspolitische Probleme zu verwandeln".<sup>62</sup> Ebendies tut auch Rabinow, wenn er universale Kategorien als Praktiken bzw. in ihren praktischen Kontexten untersucht, wobei Rabinow seine Variante von *fieldwork in philosophy* aber nicht als teilnehmende Objektivierung begreift und auszuführen beabsichtigt.

Dabei sind im Rahmen von Rabinows Programmatik insbesondere jene Bereiche von Interesse, die ihre Selbstverständlichkeit verloren haben und zum Gegenstand von Problematisierungen geworden sind. Es bietet sich an, die unterschiedlichen

---

<sup>60</sup> Dreyfus/Rabinow (1982), S.106, S.108 und S.122.

<sup>61</sup> Rabinow (2003), Kapitel 5. Auch gegen die Bezeichnung seiner Arbeitsweise als *fieldwork* und *ethnography* macht Rabinow dort Einwände geltend. Vom Terminus "Feldforschung" distanziert er sich, weil man in der Anthropologie den Begriff des Feldes mit einer Art ländlichem Setting assoziiert, in dem er seit seinen Studien in Marokko nicht mehr tätig gewesen ist. Außerdem wird das "Feld" üblicherweise als der Ort verstanden, wo man auf eine "Kultur" stößt – ein Begriff, der Rabinows Ansicht nach den Gegenstand seiner Untersuchungen nicht trifft. Diesbezüglich von "Ethnografie" zu sprechen lehnt er ebenfalls ab, weil es in seinen Arbeiten nicht um ethnische Gruppen geht.

<sup>62</sup> Bourdieu (1992), S.47.

Antwortmöglichkeiten, die sich rund um ein Problem ergeben und denen innerhalb verschiedener Kollektive Gestalt verliehen wird, auf der Basis von *multi-sited ethnography* zu untersuchen. Den in Kapitel 2 ausführlich diskutierten Schwierigkeiten, vor welche die vielfältigen Engagements stellen, in die der Anthropologe durch den Gebrauch dieser Methode zwangsläufig verwickelt wird, kann er am besten begegnen, wenn er sich stets um eine Haltung der Wertfreiheit bemüht und so gut wie möglich dafür Sorge trägt, dass die *complicity*, welche die Beziehungen zu seinen Informanten prägt, auf die kognitive Ebene beschränkt bleibt und nicht die Form eines militanten Aktivismus annimmt. Die prekäre Position [*subject position*], in welche der Anthropologe gerät, wenn er sich ins Feld begibt, erfordert, so Rabinow, "a certain affinity, a shared concern, a willingness to enter into potentially compromising situations, temperaments that risk engagement with a certain disinterestedness, a certain distance, so as to get closer to things."

Among other thorny problems, the invention of such a subject position certainly presents a challenge as to how one can incorporate a sense of "disinterestedness," one of the primary diacritics of science, whether human or natural. [...] Disinterestedness has come to have negative connotations in certain factions of the human sciences. However, the justification for some of this negativity is superfluous, as by "disinterestedness" one could simply mean a certain prima facie attentiveness to the way things are and an alertness in the face of that situation. This disposition need not entail an acquiescence or any dampening of emotion. It does mean a certain vocational integrity, an asceticism in Weber's sense, but also in Foucault's, that is to say, a certain rigor and patience that could, if we are fortunate, lead us somewhere else, beyond what we already believe and know."<sup>63</sup>

Bei der Askese, von der Rabinow hier spricht, handelt es sich also um eine Arbeit an sich selbst im Sinne Foucaults. Deren Zweck ist es, sich in einem bestimmten Verhältnis von Nähe und Distanz zur Welt einzurichten, welches der Weberschen Haltung der Wertfreiheit entspricht: "It seems to me some of the work on the self we need now is to think more about how to be disinterested while being of course engaged in the world. There is no choice but to being engaged in the world. [...] The issue is self-clarity and responsibility."<sup>64</sup>

Eine solche Arbeit an sich stellt ebenfalls eine Form von Reflexivität dar. Jedoch geht es in diesem Fall nicht um Selbsterkenntnis. Dadurch unterscheidet sich die Reflexivität, um die Rabinow in jüngster Zeit bemüht war, von derjenigen, die seinen *Reflections on Fieldwork* zugrunde lag.<sup>65</sup> Auch von der anderen im letzten Kapitel diskutierten Spielart von

---

<sup>63</sup> Rabinow (1999), S.170f.

<sup>64</sup> Rabinow (2004).

<sup>65</sup> Ich verzichte im begrenzten Rahmen dieser Magisterarbeit darauf, das Verhältnis zwischen Rabinows *Reflections on Fieldwork* von 1977 und seinen späteren Werken eingehender zu diskutieren. Ohne dies hier beweisen zu können, möchte ich dennoch die Vermutung äußern, dass auch der phänomenologische bzw. hermeneutische Ansatz des frühen Rabinow die Struktur der Doppel des "Menschen" in verschiedener Hinsicht reproduziert.

Rückbezüglichkeit hebt sie sich deutlich ab. Im Gegensatz zu Bourdieu strebt Rabinow nicht danach, die quasi-transzendentalen sozialen Möglichkeitsbedingungen seiner empirischen Erkenntnis zu objektivieren. In dieser Hinsicht bricht er mit dem epistemologischen Typus von Kritik, den Kant begründet hat. Er will sich die Wertfreiheit als Habitus aneignen, sich in einer wertfreien Wissenschaftspraxis einüben, anstatt sich auf eine rein theoretische Position zurückzuziehen, welche eine maximale Distanznahme gegenüber dem eigenen Habitus ebenso wie gegenüber der sozialen Welt erlauben würde. Während es Bourdieus Ziel ist, seinen Ethos reflexiv in Logos zu verwandeln, strebt Rabinow gerade das Gegenteil an: "the transformation of *logos* into *ethos*". Einen gleichgerichteten Prozess hatte Foucault am Beispiel der in der Antike gebräuchlichen *hypomnemata* dargestellt, einer Art Notizbücher, in denen man sich geschätzte Maximen aufschrieb, um diese immer wieder lesen und so verinnerlichen zu können. Die so festgehaltenen *paraskeuê* oder "wahren Diskurse" (*discours vraies*) dienten, in Rabinows Worten, weniger

a quest for truth about the world or about the self. Rather, it was a question of assimilating in an almost physiological sense, these true discourses as aids in confronting and coping with external events and internal passions. [...] Learning these maxims was not hard, accomplishing the goal of making these *logoi* a principle of action, was a life-long process.<sup>66</sup>

Wenn Rabinow Webers *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904) und *Wissenschaft als Beruf* (1919) liest, so versucht er sich dessen Wertfreiheitspostulat auf ähnliche Weise anzueignen. Die von Weber hervorgehobenen Werte, die auch Rabinows Ethos als Wissenschaftler prägen – Klarheit, Nüchternheit, Verantwortungsbewusstsein usw. – bilden den ideellen Rahmen, innerhalb dessen er jene Affekte, die in seine Arbeit hineinspielen, insbesondere die zur ethischen Substanz erhobene Neugierde, diszipliniert und ihnen eine Form verleiht, ohne sie jedoch neutralisieren zu wollen.<sup>67</sup> Er versucht folglich auch nicht, die Wertideen, die seine Forschungen motivieren und ihnen eine Richtung verleihen, wie Bourdieu zu erkennen, um sie – in der Hoffnung, so

---

<sup>66</sup> Rabinow (2003), Introduction.

<sup>67</sup> So antwortet er im Interview mit Carlo Caduff im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung der Leidenschaft für seine ethnografische und anthropologische Arbeit auf die daran anschließende Frage, ob es wichtig sei, die eigenen Affekte im Zaum zu halten oder zu kontrollieren: "Well, I think it's not so much that as a question of finding forms for affect. Identifying it and then finding forms, which are appropriate to it, whatever that means. Disinterestedness is an affect as well as interestedness. Or, there is an affective dimension to disinterestedness. So it isn't a question of one position is full of affect or emotion and the other isn't. They both are." Rabinow (2004).

Der wichtigste Affekt für Rabinows Arbeit ist die Neugierde, die er aus diesem Grund zur ethischen Substanz seines Ethos als Wissenschaftler ausgewählt hat (vgl. Kapitel 2). Si dient ihm nicht nur als Motivation zu seinen Forschungen, sondern auch als Grundlage einer kognitiven *complicity* im Sinne von Marcus, welche es ihm erlaubt, eine gewisse Nähe zu seinen Informanten aus dem Milieu der Biotechnologie und Molekularbiologie aufzubauen, ohne sich auf diese Weise moralisch so weit zu verstricken, dass dadurch wertfreie Forschung unmöglich gemacht würde. Vgl. Rabinow (1996), S.16f. und S.167-171.



eine weniger partikuläre Perspektive gewinnen zu können – außer Kraft zu setzen. Die Identifikation von Affekten und Wertorientierungen dient vielmehr als Grundlage dafür, diese zu gestalten und so an sich selbst als Wissenschaftler zu arbeiten. Dabei geht es nicht darum, jede Gebundenheit an einen bestimmten Blickwinkel zu überwinden, sondern eine für gut befundene (ausgewogene, sachliche usw.) Perspektive auf die Welt zu erlangen.

In den *sciences de l'homme*, wie sie im 18. Jahrhundert entstanden waren, stellte die Dublette des “Menschen” zugleich das Subjekt wie auch das Objekt der Erkenntnis dar. Seine von den Doppeln geprägte Erscheinung bestimmte den Untersuchungsgegenstand ebenso wie den Untersuchenden, war dieser doch letztlich selbst ein Mensch, der in Erfahrung bringen wollte, was es mit dem Menschen auf sich hat und was diesem erlaubt, sich selbst zu erkennen. Indem sich Rabinow – ebenfalls was den Gegenstand seiner Forschungen als auch, was ihn selbst als wissenschaftlich tätiges Subjekt angeht – auf die Praktiken der Selbstschaffung konzentriert, befreit er sich auch noch aus dem Doppel des Empirischen und des Transzendentalen. Er gibt die epistemologische Suche nach dem Fundament seiner erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis auf, versucht nicht länger, sich der Möglichkeitsbedingungen “wahrer” Aussagen über den Menschen zu vergewissern, sondern akzeptiert die Tatsache, dass die Wissenschaften vom Menschen nichts als perspektivgebundene Interpretationen zulassen. Deren “Objektivität” oder jedenfalls Qualität hängt wesentlich vom Ethos des Wissenschaftlers ab. Ein so verstandener “Primat des Ethischen” unterscheidet sich jedoch grundlegend vom Moralismus Schepers-Hughes', insofern er gerade kein Denken in Kategorien von “gut” und “böse” privilegiert, sondern eine möglichst wertfreie Haltung gegenüber den Problemen der menschlichen Welt zu kultivieren sucht. Indem Rabinow im Anschluss an Foucault ein humanwissenschaftliches Projekt verfolgt, das sich nicht mehr in den Doppeln des Empirischen und des Transzendentalen, des Cogito und des Ungedachten und des Zurückweichens und der Wiederkehr des Ursprungs verfängt, sondern stattdessen die historisch kontingenten Formen des Menschen, die dieser sich durch seine kulturellen Praktiken verleiht, mittels der interpretativen Analytik deutend zur Darstellung bringt, zeigt er einen möglichen Weg zu einer Anthropologie jenseits der Doppel des “Menschen”. Mit der Betonung des autopoietischen Aspekts menschlicher Tätigkeit (der wissenschaftlichen wie auch aller anderen) werden die Wissenschaften vom Menschen um einen Ansatz bereichert, welcher den gegenwärtigen Gestalten von *anthropos*, der sich mit Hilfe zahlreicher Anthropotechniken selbst neu hervorbringen im Begriff steht, entspricht. Jede seiner historisch singulären Verkörperungen scheint einer eigenen, ihr korrespondierenden anthropologischen Forschungspraxis zu bedürfen (weshalb es zweifelhaft

ist, ob die Anthropologie jemals zu einer allgemeinen Wissenschaft des Humanen zu werden vermag). Mit der Einübung in eine Haltung der Wertfreiheit und der Entwicklung bislang unüblicher Beziehungsformen zwischen Ethnograf und Informant, wozu beispielsweise die kognitiv verstandene *complicity* zählt, wird das die Wissenschaften vom Menschen prägende Verhältnis zwischen Pathos und Distanz, Engagement und Objektivität bzw. Teilnahme und Beobachtung, welches Gegenstand der vorliegenden Arbeit war, neu definiert. Somit hat nicht nur *anthropos*, sondern auch die Anthropologie eine neue Gestalt angenommen. Und dies sicherlich nicht zum letzten Mal.

## Schluss

Seit der Mensch den "Menschen" vor mehr als 200 Jahren zum Untersuchungsgegenstand einer ihm eigens gewidmeten Wissenschaft gemacht hat, stellt seine Erforschung vor das Problem der Doppel. Als eine Manifestation der Schwierigkeiten, welche sich für die Epistemologie der Anthropologie als charakteristisch erwiesen haben, habe ich das die Ethnografie kennzeichnende Spannungsverhältnis zwischen distanzierter Beobachten des Geschehens im Feld und mehr oder weniger engagierter, aber in jedem Fall unvermeidlicher Teilnahme daran dargestellt. Insofern es sich bei der Teilnahme – ganz im Sinne der von Foucault beschriebenen Doppel – gleichzeitig um die Bedingung der Möglichkeit als auch um die Grenze der wissenschaftlichen Erforschung des Menschen handelt, wirft sie eine Reihe von Fragen bezüglich der Objektivität anthropologischer Erkenntnisse auf. Diese Problematik erfährt eine besondere Zuspitzung in der Forderung Scheper-Hughes', die Teilnahme solle die Form eines politischen Engagements annehmen. Diese Position habe ich auf ihre epistemologischen und ethisch-moralischen Implikationen hin untersucht und kritisiert. In diesem Zusammenhang habe ich in Anlehnung an Marcus und Rabinow dafür plädiert, durch Reflexivität kontrollierte Formen von Teilnahme – mitunter auch politischer Natur – mit Umsicht und großer Zurückhaltung als Mittel zu Erkenntniszwecken einzusetzen, sie jedoch nicht als Selbstzweck zu begreifen. Aus der Reflexivität ist jedoch keine privilegierte Position in politischen Auseinandersetzungen abzuleiten, wie Bourdieu sie anstrebt. Sie taugt nicht als Basis militanter Ideologiekritik. Meine Argumentation mündete in der Darstellung des meiner Ansicht nach viel versprechenden Ansatzes von Rabinow, welcher die erkenntnistheoretische Problematik der Figur des „Menschen“ möglicherweise zu überwinden erlaubt – auf Subjekt- wie auf Objektseite, d.h. sowohl was den anthropologisch forschenden als auch was den anthropologisch erforschten Menschen betrifft. Ich habe zu zeigen versucht, dass sich dieser Ansatz philosophisch als kohärenter erweist als die konkurrierenden Standpunkte von Scheper-Hughes und Bourdieu. Sein Erfolg wird sich jedoch nicht mit den Mitteln der Philosophie beweisen lassen, sondern kann nur aufgrund seiner Bewährung in der wissenschaftlichen Praxis beurteilt werden.

## Literatur

- Apel, Karl-Otto u.a. (Hrsgs.), “Hermeneutik und Ideologiekritik”, Frankfurt a.M., 1971.
- Berg, Eberhard / Fuchs, Martin, “Phänomenologie der Differenz – Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation”, in: dies. (Hrsgs.), “Kultur, soziale Praxis, Text – Die Krise der ethnographischen Repräsentation”, Frankfurt a.M., 1993, S.11-108.
- Blumenberg, Hans, “Die Legitimität der Neuzeit”, Frankfurt a.M., 1988.
- Bourdieu, Pierre, “Afterword”, in: Rabinow, Paul, “Reflections on Fieldwork in Morocco”, Berkeley / Los Angeles, London, 1977, S.163-167.
- Bourdieu, Pierre, “Homo academicus”, Frankfurt a.M., 1988.
- Bourdieu, Pierre, “»Fieldwork in Philosophy«”, in: ders., “Rede und Antwort”, Frankfurt a.M., 1992, S.15-49.
- Bourdieu, Pierre, “Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität”, in: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hrsgs.), “Kultur, soziale Praxis, Text – Die Krise der ethnographischen Repräsentation”, Frankfurt a.M., 1993, S.365-374.
- Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc, “Reflexive Anthropologie”, Frankfurt a.M., 1996.
- Bourdieu, Pierre, “Ein soziologischer Selbstversuch”, Frankfurt a.M., 2002.
- Clifford, James, “On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski”, in: Heller, Thomas (Hrg.), “Reconstructing Individualism – Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought”, Stanford, 1986, S.140-162.
- Dreyfus, Hubert / Rabinow, Paul, “Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics”, Chicago, 1982.
- Dreyfus, Hubert / Rabinow, Paul, “Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning?”, in: Calhoun, Craig / LiPuma, Edward / Postone, Moishe (Hrsgs.), “Bourdieu – Critical Perspectives”, Chicago, 1993, S.35-44.
- Elias, Norbert, “Engagement und Distanzierung”, Frankfurt a.M., 1987.
- Foucault, Michel, “Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften”, Frankfurt a.M., 1971.
- Foucault, Michel, “Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses”, Frankfurt a.M., 1976.
- Foucault, Michel, “Der Wille zum Wissen – Sexualität und Wahrheit 1”, Frankfurt a.M., 1977.
- Foucault, Michel, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, in: Dreyfus, Hubert / Rabinow, Paul, “Michel Foucault – Beyond Structuralism and Hermeneutics”, Chicago, 1982, S.229-252.
- Foucault, Michel, “Der Gebrauch der Lüste – Sexualität und Wahrheit 2”, Frankfurt a.M., 1986.
- Geertz, Clifford, “Thick Description – Toward an Interpretive Theory of Culture”, New York, 1973a, S.3-30.
- Geertz, Clifford, “Deep Play – Notes on the Balinese Cockfight”, in: ders., “The Interpretation of Cultures”, New York, 1973b, S.412-453.
- Geertz, Clifford, “I-Witnessing: Malinowski’s Children”, in: ders., “Works and Lives – The Anthropologist as Author”, Stanford, 1988, S.73-101.
- Geertz, Clifford, “Thinking as a Moral Act – Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States”, in: ders., “Available Light”, Princeton, 2000, S.21-41.

- Heidegger, Martin, "Sein und Zeit", Tübingen, 1993.
- Hennis, Wilhelm, "Max Webers Wissenschaft vom Menschen – Neue Studien zur Biographie des Werks", Tübingen, 1996.
- Hess, David, "Introduction: The New Ethnography and the Anthropology of Science and Technology", in: Hess, David / Layne, Linda (Hrsgs.), "Knowledge and Society – The Anthropology of Science and Technology", Greenwich, 1992, S.1-26.
- Kögler, Hans-Herbert, "Die Macht des Dialogs – Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty", Stuttgart, 1991.
- Bolton, Lissant, "Introduction", in: Bolton, Lissant / Weiner, James (Hrsgs.), "Using Multi-sited Ethnography: Investigations of a Methodological Proposal", *Canberra Anthropology*, Bd. 22, 1999, S.1-5.
- Malinowski, Bronislaw, "Argonauts of the Western Pacific – An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea", New York, 1922.
- Marcus, George, "Ethnography through Thick & Thin", Princeton, 1998.
- Marcus, George, "Introduction", in: ders. (Hrg.), "Critical Anthropology Now – Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas", Santa Fe, 1999.
- Marcus, George / Fischer, Michael, "Anthropology as Cultural Critique – An Experimental Moment in the Human Sciences", Chicago / London, 1999 (erweiterte Ausgabe gegenüber der ersten Auflage von 1986).
- Martin, Emily, "Flexible Bodies – Tracking Immunity in American Culture From the Days of Polio to the Age of AIDS", Boston, 1994.
- Moravia, Sergio, "Beobachtende Vernunft – Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung", Frankfurt a.M. / Berlin / Wien, 1977.
- Ong, Aihwa, Kommentar zu Scheper-Hughes (1995), in: *Current Anthropology*, Bd. 36, 1995, S.428-430.
- Scheper-Hughes, Nancy, "Death Without Weeping – The Violence of Everyday Life in Brazil", Berkeley / Los Angeles / Oxford, 1992.
- Scheper-Hughes, Nancy, "The Primacy of the Ethical – Propositions for a Militant Anthropology", in: *Current Anthropology*, Bd. 36, 1995, S.409-420 und S.436-438.
- Schwingel, Markus, "Pierre Bourdieu zur Einführung", Hamburg, 1995.
- Ortner, Sherry, "Theory in Anthropology since the Sixties", in: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 26, 1984, S.126-166.
- Pálsson, Gísli / Hardardóttir, Kristín, "For Whom the Cell Tolls – Debates about Biomedicine", in: *Current Anthropology*, Bd. 43, 2002, S.271-287.
- Rabinow, Paul, "Symbolic Domination – Cultural Form and Historical Change in Morocco", Chicago, 1975.
- Rabinow, Paul, "Reflections on Fieldwork in Morocco", Berkeley / Los Angeles, London, 1977.
- Rabinow, Paul, "Masked I Go Forward – Reflections on the Modern Subject", in: Ruby, Jay (Hrg.), "A Crack in the Mirror – Reflexive Perspectives in Anthropology", Philadelphia, 1982, S.173-185.
- Rabinow, Paul, "Essays on the Anthropology of Reason", Princeton, 1996a.
- Rabinow, Paul, "Making PCR – A Story of Biotechnology", Chicago, 1996b.
- Rabinow, Paul, "French DNA – Trouble in Purgatory", Chicago / London, 1999.

- Rabinow, Paul, “Midst Anthropology’s Problems”, in: *Cultural Anthropology*, Bd. 17, 2002, S.135-149.
- Rabinow, Paul, “Anthropos Today – Reflections on Modern Equipment”, noch unveröffentlichtes Manuskript – erscheint in Princeton im November 2003.
- Rabinow, Paul, “«Concept, Affect, Practice»”, Interview mit Carlo Caduff, wird in deutscher Übersetzung im Januar 2004 erscheinen in: Rabinow, Paul, “Anthropologie der Vernunft – Studien zu Wissenschaft und Lebensführung”, Frankfurt a.M., 2004.
- Rabinow, Paul / Sullivan, William, “The Interpretive Turn – A Second Look”, in: dies. (Hrsgs.), “Interpretive Social Science – A Second Look”, Berkeley / Los Angeles / London, 1987, S.1-30.
- Rabinow, Paul / Pálsson, Gisli, “Iceland – The case of a national human genome project”, in: *Anthropology Today*, Bd. 15, 1999, S.14-18.
- Scheper-Hughes, Nancy, “Death without Weeping – The Violence of Everyday Life in Brazil”, Berkeley / Los Angeles / Oxford, 1992a.
- Scheper-Hughes, Nancy, “Hungry Bodies, Medicine, and the state: Toward a critical psychological anthropology”, in: Schwartz, Theodore / White, Geoffrey / Lutz, Catherine (Hrsgs.), “New directions in psychological anthropology”, New York, 1992b.
- Scheper-Hughes, Nancy, “The Primacy of the Ethical – Propositions for a Militant Anthropology”, in: *Current Anthropology*, Bd. 36, 1995, S.409-420.
- Sloterdijk, Peter, “Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus”, Frankfurt a.M., 1999.
- Taureck, Bernhard, “Emmanuel Lévinas zur Einführung”, Hamburg, 1997.
- Taylor, Charles, “Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität“, Frankfurt a.M., 1994.
- Weber, Max, “Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 19, 1904, S.22-87.
- Weber, Max, “Wissenschaft als Beruf”, in: ders., “Geistige Arbeit als Beruf – Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund”, München / Leipzig, 1919, S.3-37.
- Wenzel, Uwe Justus (Hrg.), “Der kritische Blick – Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden”, Frankfurt a.M., 2002.
- Wenzler, Ludwig, “Nachwort”, in: Lévinas, Emmanuel, “Die Zeit und der Andere”, Hamburg, 1989, S.67-92.