Gesa Lindemann

WAS KANN DIE SOZIOLOGIE VON DER ETHNOLOGIE LERNEN?

In der Debatte in diesem Blog ist im Prinzip das Wichtigste schon gesagt. Es geht der Ethnologie nicht darum, Praktiken zu legitimieren, die aus einem modernen menschenrechtlichen Perspektive als unmenschlich und gewaltsam abzulehnen sind, wie z.B. brachiale körperliche Eingriffe. Vielmehr geht es darum, solche Praktiken aus dem Sinnzusammenhang heraus zu verstehen, in dem sie als notwendig erscheinen. Das braucht nicht wiederholt zu werden.

Wichtig ist aber noch etwas anderes. Wir Nachbardisziplinen, wie etwa die Soziologie, können von der Ethnologie lernen – die Distanz zur modernen Gesellschaft. Nur eine solche Distanz ermöglicht nämlich die Erkenntnis unserer Gesellschaft. Ich verdeutliche dies anhand des Lernprozesses, in den mich die Auseinandersetzung mit Maurice Leenhardt gestürzt hat. Seine Ethnographie über Neukaledonien ist ein schönes Beispiel, wie weit man sich von dem modernen Zugang zur Welt entfernen kann.

Maurice Leenhardt, einer der großen Vergessenen des Faches Ethnologie, war für 25 Jahre auf Neukaledonien und hat dort als ein ethnologisch reflektierter Missionar gewirkt.

> „Als ich einmal den im Denken der Kanaken, die ich lange Jahre unterrichtet hatte, erreichten Fortschritt ermessen wollte, wagte ich eine Suggestivfrage:

> Im großen und ganzen ist es doch die Vorstellung vom Geist, die wir in euer Denken getragen haben?
>
> Und er erwiderte:
>
> Der Geist? Bah! Ihr habt uns nicht den Geist gebracht. Wir kannten schon das Vorhandensein des Geistes. Wir verfahren nach dem Geist. Aber was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper“ (Leenhardt 1947/1983: 215f).

Das ist ein Dialog aus der Ethnographie „Do Kamo“ des Ethnologen und Missionars Maurice Leenhardt, der ca. 25 Jahre auf Neukaledonien verbracht hat. Dieser Dialog bezieht sich darauf, wie die Person in Neukaledonien verstanden und gelebt wird.

Leenhardt zufolge gab es auf Neukaledonien vor der französischen Missionierung und Beschulung keine individuelle Personen in einem modernen Verständnis. Vielmehr waren die leiblichen Akteure in ein Geflecht von Beziehungen eingebunden, in dem nicht einzelne miteinander in Kontakt traten, sondern Replikate von Gruppenelementen die mit den Replikaten von anderen Gruppen in Beziehung traten. Die Gruppe der Vettern steht etwa mit der Gruppe der Basen in einer durch die Gruppenzugehörigkeit definierten Beziehung. Demzufolge identifizieren sich leibliche Akteure mit der Struktur von Beziehungen, in die sie durch ihre Gruppenzugehörigkeit gehören.

Diese Ordnung erfährt einen dramatischen Wandel durch Missionierung und Beschulung, d.h., die Konfrontation mit einem modernen Wissen über die

kontinuierlich dreidimensionale Ausdehnung des Raums, die Ordnung der messbaren Zeit und damit zusammenhängend über den europäisch-natürlichen dreidimensional ausgedehnten Körper. Das neue Wissen eröffnet für leibliche Akteure eine neue Identifikationsmöglichkeit. Statt die leiblichen Vollzüge als Vollzüge von dauernden Beziehungen zu erleben, können sie nun als Vollzüge eines individuellen Körpers erlebt werden. Wenn leibliche Akteure beginnen, sich mit ihrem Körper zu identifizieren, identifizieren sie sich bzw. werden identifiziert mit einem isolierten Gegenstand im Raum. Damit geht die Möglichkeit verloren, sich als Teil von Beziehungen zu erleben. Vielmehr werden die leiblichen Akteure zu solchen, die einen Körper haben und deshalb ein Individuum sind. Leenhardt zufolge war die Identifikation mit dem dreidimensional ausgedehnten Körper, der isoliert eine Stelle im Raum einnimmt, die Bedingung der Individualisierung auf Neukaledonien.

Der Bezug auf die Ethnologie lehrt, dass es Vergesellschaftungsformen gibt, die dividualisierend verfahren und solche, nämlich unsere eigene, die individualisierend verfahren. Dividualisierung heißt, die Beteiligten erleben sich als Elemente von Beziehungen. Individualisierung heißt, die Beteiligten erleben sich als getrennte Individuen, die in Beziehungen eintreten können. Beides ist möglich. Was man als Soziologin von der Ethnologie lernen kann, ist also: Wir müssen Konzepte entwickeln, die es erlauben, Dividualisierung und Individualisierung in gleicher Weise als mögliche Formen des Sozialen zu analysieren. Das tun aber die wenigsten KollegInnen.

Stattdessen herrscht in meinem Fach das Vorurteil vor, wonach Menschen eigentlich Individuen sind. In einigen Gesellschaften wird dies nur nicht richtig bemerkt, deshalb bedürfen sie der Aufklärung und dann werden sie auch natürliche Individuen, die ihren eigenen Nutzen verfolgen. Die wissenschaftlich anspruchsvollere Haltung besteht darin, die eigenen Grundkonzepte herausfordern zu lassen – etwa durch die Ethnographie von Leenhardt – und zu verändern.

Wenn man sich darauf einlässt, wird ein neuer Blick auf den modernen Individualismus möglich. War es auch in Europa der Bezug auf den Körper, der die Menschen in einer modernen Weise individualisierte? Wenn man eine solche Fragestellung riskiert, stellt sich der Übergang in die Moderne in Europa in der Sattelzeit (1750-1850) in einer anderen Weise dar. Man kann nämlich feststellen, dass es einen Übergang von einem christlichen Seelenindividualismus hin zu einem modernen Körperindividualismus gab (Lindemann 2014: Kap. 5). Die Seelen waren unsterblich, hatten einen freien Willen, der z.B. auch durch die Folter nicht grundsätzlich kompromittiert werden konnte. Nur deshalb war die Folter im vormodernen Europa ein anerkanntes Mittel der Wahrheitsfindung (Lindemann 2014: 312ff). Erst im Übergang zu Moderne, also in der Sattelzeit wandelte sich der Seelenindividualismus hin zu einem Körperindividualismus. Ab jetzt war nicht mehr die unsterbliche Seele die Bedingung des freien Willens, vielmehr steckte der freie Wille im Körper und wurde dadurch zu einem natürlichen Phänomen.

Eine solche Einsicht ist zentral für das Verständnis der modernen Ordnung. Diese ist nicht nur eine soziale Ordnung, sondern auch eine Ordnung von Raum und Zeit. Dass es einen Körper im Sinne unseres modernen Verständnisses gibt, ist ein Phänomen, welches das Verständnis des Sozialen prägt. Der Körper im modernen Sinn ist aber nicht möglich, ohne eine passende Ordnung von Raum und Zeit. Wenn wir uns darüber lustig machen, dass andere so abergläubisch sind, dass sie etwa an Geister glauben, setzen wir automatisch ein modernes Verständnis von Raum und Zeit voraus, d.h. ein Verständnis, das nur einen messbar ausgedehnten Raum und eine messbare Zeit kennt. Bislang ist es noch niemandem gelungen die GPS-Daten von Geistern bzw. reinen Seelenwesen anzugeben. Mit der Durchsetzung der neuen Ordnung von Raum und Zeit wurde allen Geistwesen ihr Existenzraum genommen. Wenn man sich genauer auf die Ethnologie einlässt, stellt man fest, dass dies nicht die einzigen möglichen Formen sind, in denen Raum und Zeit geordnet sein kann. Es gibt Formen qualitativer Ausdehnung des Raums, bzw. Formen der zeitlichen Dauer,

die eine Ordnung charakterisieren, in der problemlos Geister und Seelenwesen erfahren werden können. Die darin gemachten Erfahrungen sind äußerst real. Sie halten z.B. kriegführende Gruppen davon ab, in diejenigen Gegenden vorzudringen, in denen die Geister der Erschlagenen erwartet werden (Lindemann 2014: 305f). Erneut stellt sich die Herausforderung allgemeine Konzepte von Raum und Zeit zu entwickeln, die auch andere Ordnungen verständlich machen.

Die moderne Ordnung ist nicht nur eine Sozialordnung mit Körperindividuen, sondern auch eine Ordnung von Raum und Zeit. Wenn man dies erkannt hat, kann man ermessen, welche Veränderungen uns durch die modernen Netztechnologien bevorstehen. Die leiblichen Akteure, die Leenhardt begegneten, waren keine Individuen, weil sie aufgelöst waren in ein Geflecht von Gruppenbeziehungen. Die Herauslösung aus solchen Beziehungsgeflechten erfolgte auch in Europa über den Körper – wir wurden zu Körperindividuen. Die gegenwärtige Technologisierungswelle führt uns nun in eine Situation, in der die leiblichen Beteiligten mit der Zumutung konfrontiert werden, sich nicht mehr mit ihrem dreidimensional ausgedehnten Körper zu identifizieren, sondern mit den technisch hergestellten Datenrelationen, die im Netz von ihnen gespeichert werden. Leibliche Akteure identifizieren sich nicht mehr bzw. nicht mehr nur mit dem Körper, sondern mit ihrer gespeicherten Existenz im Netz, mit ihrer „Nexistenz“ (Lindemann 2015). Das führt auf eine gespaltene Situation. Zum einen ist die Bedingung für die digitalen Steuerungstechnologien, dass die messbare Raumzeit, die „digitale Raum-Zeit“ allgemein durchgesetzt ist. Ohne diese könnten weder Computer noch das Internet der Dinge funktionieren. Andererseits werden die leiblichen Akteure auf ihre Nexistenz bzw. auf die online zugänglichen Angebote hin orientiert. Man muss sich nicht mehr im Raum orientieren können, wenn man sich strikt auf den Nahraum und google-maps fokussiert. Ich werde darüber informiert, welche Spuren es im Netz von mir gibt und mit wem ich dadurch in ein Verhältnis gesetzt bin. „Leute wie ich besuchen in dem Stadtteil, durch den ich gerade gehe, diese und jene Orte.“ So

werde ich anhand der Datenrelationen geführt und ohne Zwang verlasse ich meine individualistische Position zugunsten meiner an Datenrelationen orientierten Nexistenz. Vielleicht wird diese neue Ordnung frei sein von den zerstörerischen Auswüchsen des Individualismus – etwa dem massenhaften individuellen Autoverkehr -, vielleicht wird die neue Ordnung schrecklich sein, weil die Idee individueller Freiheit keinen Raum mehr hat. Ganz unabhängig von einer moralischen Bewertung ist es jedoch wahrscheinlich, dass diese Ordnung eine andere sein wird als die Ordnung der Körperindividuen.

Die Auseinandersetzung mit der Ethnologie hilft, um sich von unserer Gegenwart so weit zu entfernen, dass wir sie erkennen können.

Literatur

Leenhardt, Maurice (1947/1983) *Do kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien

Lindemann, Gesa (2014) *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft

Lindemann, Gesa (2015) Die Verschränkung von Leib und Nexistenz, S. 41-66, in: Süssenguth, Florian (Hg.) *Die Gesellschaft der Daten – Über die digitale Transformation der sozialen Ordnung*, Bielefeld: transcript (im Druck)