Jonathan Staut

Mehr Fremdheit, mehr Kultur – weniger Natur, weniger Bekanntheit

I. Idealismus und Realismus

Ich habe mich selbst schon immer als Idealisten eingeschätzt, war jedoch nie einverstanden mit der gängigen Gegenüberstellung von Idealismus und Realismus. Festhalten kann man jedenfalls, dass es ohne Idealismus keine Ethnologie hätte geben können. Egal wie sehr man von sich selbst behauptet, Realist zu sein: Unterschiede zwischen Gruppen anzunehmen, bedeutet immer zugleich auch, Unterschiede zwischen Ideen anzunehmen. Ein konsequenter Realist könnte zwar gerade noch sagen, dass es Unterschiede zwischen Menschen gibt, müsste aber Gruppen von Menschen als lose Verbindungen begreifen, die entsprechend durch Zwang zusammengehalten werden müssten. Gruppenunterschiede sind damit immer Unterschiede in der Zwangsform. Das mag zunächst auch einleuchtend erscheinen, denn die vordergründigen Dinge wie Sprache, Nationalität und Religion sind ja schließlich immer spezifische Formen von Zwang und nicht von Freiwilligkeit. Damit dieser Zwang aber wirksam werden kann, müssen aus diesen Merkmalen Ideen gemacht werden, sodass man sagen kann: „Du sollst Deutschland lieben, weil du ein Deutscher bist“. Ohne aus dem Deutschsein ein Ideal zu machen, würde so eine Aufforderung nicht funktionieren.

In einem nächsten Schritt muss davon ausgegangen werden, dass es eine prinzipiell unbegrenzte Vielfalt solcher Ideale gibt; Deutschsein, Französischsein, Englischsein und so weiter. So wird die Ethnologie geboren. Mit dem Ideal der „Völker“-Vielfalt entsteht auch das Ideal der „Völker“-Verständigung. Ohne Vielfalt kann es somit logischerweise keine Verständigung geben. Eine Einheit der Menschheit wäre entsprechend nur dann wünschenswert, wenn das Menschsein an sich unproblematisch wäre und keinerlei Konflikte mit sich brächte. Da das schlichte

Menschsein aber offensichtlich nicht am Kriegführen vorbeiführt, bleibt die Hoffnung, dass über zwischenmenschliche Vielfalt und Verständigung die vielfältigen Energien so in einen Diskurs gebracht werden können, dass sie vom gegenseitigen Kriegführen abgelenkt werden.

Die Ethnologie hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, zwischenmenschliche Vielfalt zu verstehen. Wie soll das geschehen? Dazu ist es zunächst wichtig zu verstehen, wodurch sich die ethnologische Perspektive *nicht* auszeichnet. Ethnologie zu betreiben bedeutet *nicht*, verschiedene Perspektiven gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen zu können und flexibel zwischen ihnen hin und her zu springen. Es bedeutet gerade *nicht*, sich jeglicher Wertungen zu enthalten und eine übergeordnete Position des interkulturellen Schlichters einzunehmen. Im Gegenteil – *das* wäre die berühmt-berüchtigte „westliche“ Perspektive, von der man sich als Ethnologe[1] gerne distanziert: Sich über alles zu stellen und alles neutral zu betrachten und dadurch Konflikte zu einem Ausgleich zu bringen. Ethnologisch zu arbeiten bedeutet stattdessen, in der Lage zu sein, jede mögliche Perspektive zu 100 % einnehmen und wieder verlassen zu können. Das bedeutet nicht, dass es keinerlei Überschneidungen zwischen unterschiedlichen Perspektiven gäbe. In dem Moment aber, wo der Ethnologe sich anmaßt, eine übergeordnete Position einzunehmen und zu sagen: „Ich verstehe euch alle“, handelt er um 180 Grad nicht-ethnologisch, weil er dazu alles, was eine einzelne Perspektive spezifisch macht, ignorieren müsste. Die ethnologische Perspektive muss sich darum bemühen, nicht nur zu 100 % jeden Einzelnen zu verstehen, sondern dieselben auch zu 100 % *nicht* zu verstehen. Als Ethnologe braucht er den Mut, zu sagen: „Ich verstehe dich nicht“. Davor haben die meisten Menschen Angst und deswegen ist ein solcher Satz auch immer, wenn er gesagt wird, mit Abwehr oder sogar Wut verbunden. Gegen Abwehr an sich ist ja nichts einzuwenden, aber man muss sich diese Abwehr bewusst machen. Wir dürfen nicht vor lauter Verständigungsidealismus das Nicht-Verstehen verdrängen. Die Verständnislosigkeit gehört dazu!

II. Universalität und Partikularität

Damit sind wir mitten in der Ethnologie angekommen, nämlich in der Beschäftigung mit dem Fremden und dem Anderen, also im Grunde dem *ethno* in der Ethnologie. Speziell meine Heimatgesellschaft – Deutschland – ist erfüllt von dem Ideal, durch Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit die ganze Menschheit in Gerechtigkeit zu vereinen. Das klingt natürlich immer edel, aber für die 2010er-Jahre beobachte ich für meinen Teil schon sehr deutlich, wie der Glanz dieses Ideals („Blüh' im Glanze dieses Glückes…") immer mehr abblättert. Warum? Dabei kann die ethnologische Perspektive bei der Aufklärung helfen. Je mehr nämlich versucht wird, die zwischenmenschliche Verständigung zu vereinheitlichen, desto mehr wird das unterdrückt, was diese Verständigung überhaupt erst ermöglicht – ihr Rohstoff quasi – nämlich die Fremdheit und die Unverständlichkeit.

Warum fällt es um mich herum vielen Menschen oft so schwer, ohne Hemmungen oder Komplexe zu sagen „Ich verstehe dich nicht" oder auch „Ich verstehe mich selbst nicht"? Warum muss immer alles „verstanden" werden? Warum muss überall immer das Ziel sein, jemanden oder etwas oder sich selbst „besser zu verstehen"? Ich habe zwar nichts gegen gelegentliches Besserverstehen, aber sehr wohl etwas gegen Fixierungen von solchem Besserverstehen und gegen lineare Zielsetzungen des Besserverstehens, als ob das „Verstehen" immer ein linearer Prozess wäre, an dessen Ende etwa „Ich" oder „ein Fremder" oder „eine Gruppe" oder sogar – noch anmaßender – „eine ganze Gesellschaft" wie ein Pokal oder eine homogene Kugel stehen würde. Bei aller internen Heterogenität würde das „Verstehen" immer wieder doch dazu führen, dass alle Heterogenität in einen Mantel der Homogenität gehüllt wird, nämlich der Homogenität des Verstandenseins. „Verstehen" bedeutet in einem weit verbreiteten Verständnis immer Zusammenhänge stiften und damit im Endeffekt auch Zusammenhänge besitzen, die passenderweise vom Verstehenden als allwissendem Autor dem Verstandenen zugeschrieben werden.

Ein Verstehen ohne Fremdheit und Nicht-Verstehen würde nicht nur eine Homogenität des Verstandenen, sondern auch eine Homogenität der Verstehens-*form* implizieren. Wenn zum Beispiel ein Text auf eine bestimmte Weise gegliedert ist oder ein Mensch ein bestimmtes Hobby hat, so entsteht ein Bild, als ob dieser äußeren Form ein inneres Wesen entspräche. Das Verstehen wird auf diese Weise raum- und zeitlos gemacht und dadurch in eine Kreisform gebracht, die in sich geschlossen ist und fest definierte Grenzen hat, sodass man sie anderen Untersuchungsobjekten, die entsprechend ebenso eine Kreisform hätten, gegenüberstellen könnte. Eine Begegnung etwa zwischen zwei Menschen müsste man sich dann vorstellen wie ein Aufeinandertreffen zweier Kugeln oder Kreise, als ob es nicht schon vor der Begegnung Überschneidungen gegeben hätte und als ob jeder einzelne Mensch nicht auch ohne Begegnungen bereits eine gewisse Fremdheit sich selbst gegenüber besitzen würde. Das wird alles in einer homogenen Verstehensform, die das Fremde und Unverständliche meint beseitigen zu müssen, verschleiert.

Im Ergebnis steht, wenn man die Fremdheit außen vor lässt, natürlich von vornherein eine universelle Einheit. Besonders deutlich wird das anhand der Globalisierung und dem Gegensatz *global vs. lokal*. Das Lokale wird in diesem Falle zwar nicht geleugnet, jedoch seiner Fremdheit entkleidet, indem es dem Globalen gegenüber zu öffnen versucht wird. Die Frage danach, wie Grenzen der Zugehörigkeit zu verhandeln sind, stellt sich damit komplett neu, was auch nicht zuletzt Thema in meiner Masterarbeit über den Begriff „Volk“ sein wird, der in seinem herkömmlichen Sinne als klar definierte Gemeinschaft zwar als permanente Konstruktionsarbeit, nicht aber als reale Existenz verstanden werden kann. „Zugehörigkeit“ ist allerdings nicht erst im 21. Jahrhundert ein schwammiger Begriff geworden. Probleme bei der Definition von Zugehörigkeiten gab es schon immer, etwa bei Eroberungen oder bei unehelichen Kindern. In jedem Fall aber hat unsere Gegenwart im frühen 21. Jahrhundert die Möglichkeit, die Frage nach Zugehörigkeiten an sich neu zu stellen, wenn man sich Wanderungsbewegungen und

die Mobilität von Arbeits- und Führungskräften über nationale Grenzen hinweg anschaut. Inwieweit kann gesagt werden, dass jemand, der später ganz woanders arbeitet, noch zu seinem Herkunftsort gehört? Kann man einen solchen Menschen pauschal als „Weltbürger“ qualifizieren, der jenseits der Grenzen der klassischen Staatsbürger operiert und sich daher durch einen größeren Horizont und damit größere Schlichtungs- und Vereinigungsfähigkeit auszeichnet? Oder hat dieser vielleicht andere Grenzen, weil ihm die Lokalität fehlt?

III. Institutionen und Lebenswelt

Als Ethnologe ist man im Grunde qualifiziert, sich jede beliebige Person vorzunehmen und über deren Grenzen zu urteilen, doch dann schon stellt sich die nächste Frage: Gibt es einen Ethnologen als solchen, nur weil er als solcher qualifiziert ist? Gibt es eine Ethnologie, nur weil sie als solche institutionalisiert ist? Gibt es eine ethnologische Perspektive, nur weil es diesbezüglich ein Fach und eine Gemeinschaft gibt?

Dass Institutionen nicht die entscheidende Rolle spielen könnten, sondern eher Diskurse oder Kommunikationen, ist zwar noch heute [2018] kein Konsens, jedoch als Gedanke keineswegs neu. Jürgen Habermas etwa hat 1981 in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ eine Diskursethik entwickelt, die auf keine politischen Institutionen angewiesen sein sollte, um zu funktionieren (Reese-Schäfer 2013: 101). Alles, was der Diskurs benötigt, um ethische Prinzipien herauszubilden, ist die alltägliche Kommunikation in der *Lebenswelt*. Dieser Begriff geht auf den Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, zurück, der in seinem 1936 erschienenen Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie“ darauf hinwies, dass auch die Wissenschaft nichts sei, was unabhängig von der empirischen Lebenswelt existiere (Husserl 2012 [1936]: 53f. [50]). Auch die Philosophie darf sich daher nicht auf das klassische transzendentale Bewusstsein mit seinem umfassenden Überblick über den gesamten Erkenntnisprozess beschränken, sondern muss sich auch um das kümmern, was die

Menschen in ihrem konkreten Dasein angeht. Entsprechend ist auch die institutionalisierte Kommunikation mit ihren Perspektiven der losen Alltagskommunikation nicht pauschal überlegen, sondern benötigt sie für ihr Funktionieren.

Institutionen bringen aber, sobald sie existieren, immer ein bestimmtes Problem mit sich. Max Weber ist in „Politik als Beruf“, einer Rede von 1919 und bereits bezogen auf den Berufspolitiker auf das Problem eingegangen, dass ein solcher nämlich nicht nur *für* die Politik, sondern auch *von* der Politik lebt (Weber 1988: 513), anders als der klassische Gelegenheitspolitiker, der ökonomisch abkömmlich sein musste. Bezogen auf den Berufs-*ethnologen* heißt dies, dass er nicht nur *für* die, sondern auch *von* der Ethnologie lebt, d.h. er muss von selbst aus immer wieder dazu beitragen, dass es neue ethnologische Probleme gibt, in diesem Falle neue Fremdheit, neue Verständigungsprobleme und damit neue Identitätsprobleme.

Das beißt sich gegenseitig. Institutionen streben nämlich genau das Ziel an, das die Ethnologie eigentlich problematisiert, nämlich eindeutige Zuordbarkeit, eindeutige Verstehbarkeit und Identität. Insofern ist es schon nachvollziehbar, die Ethnologie trotz Etablierung als Studienfach und trotz Lehrbüchern zu einem wesentlichen Teil auch als nicht-institutionell aufzufassen, ebenso wie die phänomenologische Lebenswelt und ebenso wie die habermas’sche Diskursethik. Dabei stellt man sehr schnell fest, dass es schwierig wird, sich ein nicht-institutionelles Leben überhaupt vorzustellen, denn erst über feste Zugehörigkeiten wie etwa zu einer Institution erhält ja das Leben normalerweise erst Sinn. Auch Familien und Freundschaften sind ja im Grunde Institutionen, weil sie durch viel gemeinsame Zeit und damit auch viele gemeinsame Übereinkünfte historisch gewachsen sind und irgendwann ständige Bezugs- und Orientierungspunkte bilden. Auch die eigene Selbstidentifikation hat institutionellen Charakter, da es sich bei ihr um eine Integration von beruflichen Stationen und sonstigen Lebenserfahrungen in einer Biographie handelt, die anderen Individuen in Teilen zum Vorbild für ihre eigene Biographie dienen könnte. Aus

ethnologischer Perspektive stellt sich diesbezüglich die Frage, wie zur eigenen Biographie, zum sozialen Umfeld oder zur beruflichen Funktion wieder auf Distanz gegangen werden kann. Weil niemand durch seine berufliche Funktion die komplette Gesellschaft oder Menschheit stabilisieren kann, ergibt sich im Grunde von selbst immer wieder ein Drang, über das Vertraute hinauszusteigen.

IV. Verstehen und Fremdheit

In der Ethnologie gibt es diesbezüglich die verbreitete Skepsis daran, wie weit funktionalistische Erklärungen von Gesellschaften die Realität wiedergeben könnten. Wenn wir uns fragen: „Wozu dient Religion?“ und uns die Antwort geben: „Zur Festigung der gemeinschaftlichen Identität durch Rituale, regelmäßige Zusammenkünfte und geteilte Glaubensvorstellungen“, so wird dieser Zusammenhang sehr schnell ins Wanken gebracht, weil man sich etwa jederzeit fragen kann: „Und wenn ich daran nicht teilnehmen will?“. Hat jeder, der im Kleinsten von der offiziellen Erklärung abweicht, automatisch keine Religion oder keine Gemeinschaft mehr? Ich denke, dass es in diesem Falle weniger um eine *Abwesenheit* von Religion geht als um ihre *Selbstbefragung*: Sie stellt fest, dass sie keine naturwüchsige Selbstverständlichkeit ist und deswegen den Dialog mit den Menschen einerseits suchen, andererseits aber auch sich ihm entziehen muss, weil nämlich akzeptiert werden muss, dass eine bestimmte soziale Funktion nicht alle Phänomene erfassen kann und daher Entzug zu einer Gesellschaft genauso dazugehört wie Teilhabe.

Mit dem Phänomen „Gesellschaft“ habe ich mich indirekt auch in meiner Bachelorarbeit über Max Webers Theorie des modernen Staates beschäftigt, in der es um das Spannungsverhältnis zwischen rechtswissenschaftlicher und soziologischer (bzw. ethnologischer) Sichtweise auf den Staat ging (Staut 2015: 10). Gebilde wie Staat oder Gesellschaft können nämlich aus rechtswissenschaftlicher Sicht wie Einzelpersönlichkeiten behandelt werden, während die Ethnologie ebenso wie Webers „Verstehende Soziologie“ von den subjektiven Vorstellungen und

Sinnkonstruktionen des Einzelnen ausgehen muss. Aus dieser Sicht müssen Staat und Gesellschaft natürlich als unpersönlich erscheinen. Wichtig zu verstehen ist aber, dass jenes Unpersönliche die Gesellschaft niemals erfassen kann, sondern dass nur das Persönliche und Subjektive dem Verstehen überhaupt zugänglich ist. Das Unpersönliche allerdings ist wichtig, um sich vom Verstehen immer wieder distanzieren zu können und sich nicht zum Trugschluss verleiten zu lassen, dass etwas einmal Verstandenes auch immer verstanden bleiben oder in derselben verstandenen Form erhalten bleiben müsste.

Ich denke, daran wird deutlich, warum das Nicht-Verstehen und das Fremdbleiben so wichtig sind. Hat man nämlich etwas einmal verstanden, wünscht man sich in der Regel, dass es für alle Zeiten so bleiben möge. Denn die Art des Verständnisses bestimmt die Beziehung des Verstehenden zum Verstandenen. Sollte sich das Verstandene ändern, würde das die entwickelte Beziehung zum Verstehenden zerstören, wogegen dieser sich natürlich schützen muss. Würde der Verstehende diese Veränderung aber als normal ansehen, würde es sich um keine Zerstörung seiner Beziehung zu seiner Umwelt handeln, sondern um gewohnte Normalität. Diese gewohnte Normalität würde sich dann nicht durch Gleichbleiben, sondern durch Veränderungen auszeichnen. So wäre der Mensch besser an die Zeitlichkeit seines Daseins angepasst, als wenn er beständig nach in Stein gemeißelten, überzeitlichen Werten suchen würde. Die Suche nach Werten muss sich auf zeitliche Werte richten und entsprechend ebenso eine Suche wie ein Entzug sein.

V. Warum das ganze? Die Auseinandersetzung zwischen Kultur und Natur des Menschen

Für meine Identifikation als Ethnologe war die Unterscheidung *Natur vs. Kultur* von elementarer Bedeutung. Schließlich ist der Mensch beides. Auch wenn es mittlerweile den Vorschlag gibt, die Dichotomie Natur vs. Kultur aufzugeben, bin ich für mich selbst noch nicht so weit.

Bruno Latour, der 1991 in „Wir sind nie modern gewesen“ bezüglich Kultur und Natur von „Naturen/Kulturen“ gesprochen hat (Latour 2002: 139ff.), wollte erstens zeigen, dass es weder eine einheitliche Kultur, noch eine einheitliche Natur gibt, darüber hinaus aber auch klarstellen, dass beide Seiten nur existieren können, insofern es eine beständige Vermittlung zwischen sozialen Kollektiven gibt (Latour 2002: 170ff.). Daraus folgt nämlich, dass es keine überzeitliche, ewige Existenz von Dingen mehr geben kann, sondern nur noch Vermittlungen innerhalb der Sphäre der Zeitlichkeit. Das Moderne, das durch die richtige Erfassung der ewigen Natur durch eine bestimmte Kultur gekennzeichnet war, ist entsprechend – dem Buchtitel gemäß – nie „modern“ gewesen, weil die angeblich „modernen“ technischen und wissenschaftlichen Produkte beständig abhängig von menschlicher Tätigkeit sind, sodass es weder eine fertige Natur, noch eine fertige Kultur geben kann. Diese Unfertigkeit steckt im Begriff „Vermittlung“.

Zustimmen tue ich Latour, was die Abkehr von den ewigen Wahrheiten angeht, für deren Erkenntnis die Unterscheidung *Kultur vs. Natur* wichtig war, damit sich die Kultur an der optimalen Erfassung und Beherrschung der Natur messen konnte. Mir selbst fällt es jedoch nach wie vor schwer (aber man soll niemals nie sagen bezüglich der Frage, ob sich das noch ändern kann) die Dichotomien Natur vs. Kultur, ebenso wie, diesen beiden entsprechend, Immanenz vs. Transzendenz, aufzulösen und durch eine Analyse der zugrundeliegenden Vermittlungstätigkeit zu ersetzen. Meiner Meinung nach ist nämlich diese Vermittlungstätigkeit genau aus dem Grund notwendig, weil „Kultur“ im Sinne einer *Tätigkeit* und „Natur“ im Sinne sozusagen des *bloßen Daseins* endlos weit auseinanderlaufen würden, wenn es keine Vermittlungstätigkeit gäbe, die sie zusammenführen würde. Kultur und Natur gibt es aber immernoch. Ich würde „Kultur“ als vorwärtsstrebende und „Natur“ als zurückziehende Kraft verstehen.

Zu meiner Einsicht darüber, wie dieser Gegensatz zu fassen ist, bin ich allerdings nur in einem sehr langwierigen Lernprozess gelangt, weil ich als Ethnologe schließlich

stolz auf das kulturelle Wesen Mensch sein wollte, das sich durch seine geistigen Leistungen von der Natur emanzipiert. So brauchte ich den beständigen Widerstreit zwischen Natur und Kultur für meine eigene Selbstbestimmung. Ich wollte auf keinen Fall in der „Natur“ untergehen; so wurde sie lange Zeit zum Feindbild für mich. Dass aber die Kultur selbst nicht ohne die Natur kann, habe ich durch ein Gespräch mit einem Nicht-Ethnologen gelernt, der mir einige Zeit nach Abschluss meines Bachelors einen Kulturbegriff präsentiert hat, den ich bis dahin noch nicht gekannt hatte. Er verwandte folgendes Bild: Ein Hund will eine Wurst haben. Da steht ein Stacheldrahtzaun davor und er kommt nicht heran. Also muss der Hund einen Umweg um den Zaun herum machen, um sein Bedürfnis nach der Wurst erfüllen zu können und dieser Umweg ist dann Kultur.

Zum besseren Verständnis dieses Bildes ist es notwendig, ein paar Dinge zu klären.

Erfahrungsgemäß entspricht dieses Bild demjenigen von sehr vielen Menschen, die nicht gerade EthnologInnen sind: Die Natur wird gegenüber der Kultur privilegiert und als die allem zugrundeliegende Kraft aufgefasst, nach dem Motto: „Das *ist* (halt) so“ oder „Der Mensch *ist* (halt) so“. Alles ist, ist, ist, ist, ist. Kultur würde implizieren, dass nichts *ist*, sondern alles erst einmal *gemacht* worden oder als Ergebnis von Prozessen *entstanden* sein muss. Dazu passt die Metapher des „Umweges“ sehr gut: Nach der Logik dieser erfahrungsgemäß weit verbreiteten naturalistischen Denkweise ist die Frage nach den Entstehungsbedingungen einer Sache ein „Umweg“, während die „eigentliche“ Sache einfach nur in ihrem Sosein da sein würde.

Mit dem Bild des „Hundes“ wird angedeutet, dass auch der Mensch letzten Endes nichts anderes sei, als ein materielles Wesen, das eigentlich nur materiell überleben („fressen“) wollen und entsprechend keinerlei „Kultur“ entwickeln würde, wenn es nicht durch irgendwelche Zwänge wie zum Beispiel Kriege, Nahrungsmittelknappheit und Naturkatastrophen, dazu genötigt werden würde. Für diese Zwänge steht symbolisch der „Stacheldrahtzaun“. Auch dieser wird nicht auf

seine Entstehungsgeschichte hin befragt, sondern einfach als vorgefundene Existenzgefährdung hingenommen, nach dem Motto: „So *ist* das Leben“. Folglich gäbe es keine Kultur ohne Existenzbedrohungen in irgendeiner Form.

Die Schlussfolgerung, die mein Gesprächspartner daraus zog, war, dass Kultur, ebenso wie Religion, deshalb in der Regel in denjenigen Weltgegenden besonders lebendig seien, wo karge Lebensbedingungen herrschten, während in üppigen Wohlstandsgesellschaften in der Regel Kultur zunehmend dem Konsum weiche, nachdem die existenziellen Sorgen beseitigt seien. Dabei handelt es sich aus meiner Sicht um einen normativen Rechtfertigungsversuch der kapitalistischen Wettbewerbsgesellschaft: Weil Kultur immer nur eine Bewältigungsstrategie sein könnte, wäre selbst eine „Hochkultur“ nichts anderes als ein Kampf darum, dass wenigstens eine kleine Elite im Komfort leben könnte, während die breite Masse in bescheidenen bis ärmlichen Verhältnissen ihr Dasein fristen müsste. So können Menschen motiviert werden, wettbewerbsorientiert zu leben. Sobald hingegen für die breite Masse ein abgesicherter Lebensstandard gewährleistet wäre, würde die „Hochkultur“ zur „Massenkultur“ verkommen. Deswegen müssten diejenigen, die im Wettbewerb schlecht abgeschnitten hätten, dauerhaft klein gehalten werden, damit wenigstens die Elite die Früchte der produktiven Tätigkeit, wie z.B. das Theater, genießen könnte. Um was für einen Wettbewerb geht es aber? Richtig: Um eine „reine Natur“, die im reinen *struggle for life* bestünde.

Dieses Weltbild kann aber – nicht zuletzt mit Hilfe der „ethnologischen Vernunft“, d.h. streng genommen muss noch nicht einmal Ethnologie studiert, sondern einfach nur vernünftig nachgedacht werden – schnell ins Wanken gebracht werden.

Die Argumentation dieses naturalistischen Weltbildes enthält nämlich einen Zirkelschluss, der wesentlich im Begriff „Natur“ begründet liegt und entsprechend durch eine Gegenüberstellung mit dem Begriff „Kultur“ ausgehebelt werden kann: Was nämlich könnte eine „reine Natur“ anderes sein als ein wettbewerbsmäßiger *struggle for life*, in dem das *Recht des Stärkeren* zählen würde? Alles, was darüber

hinausgeht – wie etwa eine Vertragstheorie, weil auch der Stärkere etwa einmal schlafen müsste – würde ja bereits eigenständiges, schöpferisches Nachdenken verlangen – „Umwege“ um die Rohheit der Gewalt herum – und könnte daher logischerweise nicht mehr „reine Natur“ sein. Die „Natur“ taucht als Argumentationsmuster erfahrungsgemäß immer gerade dort auf, wo ein Mensch nicht weiter diskutieren will, bzw. sich nicht traut. An die Stelle einer Diskussion treten dann immer sozusagen „dunkle, geheimnisvolle Mächte“, die den Menschen veranlassen zu sagen: „*Ist* halt so“. Jede „dunkle, geheimnisvolle Macht“ bringt aber von vornherein die ebenso metaphorische Frage mit sich: „Wie ist das Verhältnis von Dunkelheit und Licht?“. Nicht umsonst wird gerne den *dunklen Trieben* das *Licht der Vernunft* gegenübergestellt.

Wer aber entscheidet, wie das Verhältnis zwischen diesen beiden Seiten ist? Ist das wirklich ein Schwarz-Weiß-Gegensatz oder kann man nicht auch beide Seiten produktiv verbinden? Diese Auseinandersetzung war für mich zeit meines Lebens sehr prägend, weil sie zu einem unversöhnlichen Streit zwischen mir und meinen Mitmenschen geführt hat. Während die meisten Menschen um mich herum immer einseitig die *dunkle Natur* betont haben („Das ist so“), habe ich immer einseitig die *helle Kultur* („Das geht auch anders“) betont. Weiter kam so allerdings niemand.

Entsprechend habe ich mich ursprünglich auch gegen diese naturalistische Metapher mit dem Hund, der Wurst und dem Stacheldrahtzaun gewehrt, weil ich immer die Selbstständigkeit des Menschen als denkendes und eigenverantwortliches Wesen hervorheben wollte.

Nach einer gewissen Zeit habe ich jedoch angefangen, mich auch für die andere Seite des Menschen zu interessieren, nämlich die Natur. Dazu gehört einiges, was ich mit meiner einseitigen Orientierung an der Kultur nicht erfassen konnte, nämlich ganz allgemein alles, was für alle Menschen gleich ist und damit auch alles, was vergänglich ist: Werden und Vergehen, Geborenwerden, Altern und Sterben.

Diese natürlichen Zyklen begleiten das kulturelle Schaffen und sorgen aufgrund ihrer Zeitlichkeit dafür, dass bei aller Verständlichkeit kultureller Botschaften mit ihrem Vergehen in der Zeit immer auch Fremdheit zu ihnen kommt. Ein kulturelles philosophisches Ideal ist zeitlos; die materielle Welt, in der sie entwickelt werden, und die beteiligten Menschen hingegen zeitlich. Insofern Ideen mit der materiellen Welt wechselwirken, werden sie auch von deren Prinzipien mitgeformt. Sie werden vergänglich und damit auch sich selbst gegenüber immer wieder fremd, sodass es neuer kultureller Vermittlungsarbeit bedarf, um sie wieder bekannt werden zu lassen.

Diese Arbeit ist unbedingt notwendig, damit die kulturelle und selbstständige Denkfähigkeit der Menschen nicht in den ewig wiederkehrenden natürlichen Zyklen untergeht. Dazu braucht es aber immer wieder Fremdheit, d.h. die Vertraut- und Bekanntheit muss sich immer wieder entziehen. Sonst heißt es irgendwann nur noch: „Ist halt so. Habe ich so kennengelernt. War noch nie anders“ und das Denken stirbt aus.

Referenzen

Husserl, Edmund, 2012 [1936], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Philosophische Bibliothek 641), hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.

Latour, Bruno, 2002 [1995, frz. Orig. 1991]: „Relativismus“. In: ders., *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 123-173.

Reese-Schäfer, Walter, 2013 [1997], „Habermas‘ Diskurstheorie der Moral“. In: ders., *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*. Wiesbaden: Springer VS, 79-120.

Staut, Jonathan, 2015: *Max Webers Theorie des modernen Staates*. (Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 159), http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP_159.pdf.

Weber, Max, 1988: „Politik als Beruf (1919)“. In: ders., *Gesammelte politische Schriften*, hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 505-560.

[1] Ich verwende speziell in diesem Text nicht nur wegen der besseren Lesbarkeit die männliche Form, sondern auch weil es in diesem Text um speziell meine Perspektive als die eines männlichen Autors geht. Eine Ausnahme ist weiter unten: „Erfahrungsgemäß entspricht dieses Bild demjenigen von sehr vielen Menschen, die nicht gerade EthnologInnen sind“: Dort geht es um ein soziales Kollektiv.

Jonathan Staut studiert derzeit bis voraussichtlich September 2019 im MA Ethnologie an der Johannes Gutenberg Universität Mainz, an der er 2014 seinen Bachelor abgeschlossen hat. Schon damals interessierten ihn besonders politische Theorien und die Ideengeschichte. Für seine Masterarbeit verknüpft er dieses Interesse mit der empirischen Forschungsmethode der Wissenssoziologischen Diskursanalyse, in der es darum geht, gesellschaftliche und politische Diskurse wie auch Machtstrukturen primär anhand von gesellschaftlichen Wissensbeständen zu untersuchen, durch die Regeln für das Sprechen und Denken bereitgestellt werden. Diese Methode wendet er an einem ziemlich aktuellen Fallbeispiel an, nämlich der AfD im rheinland-pfälzischen Landtag und deren Beitrag zum Diskurs um Demokratie und Populismus.