

Unherrschaft und Gegenherrschaft

Fröhliche Wissenschaft 205

Florian Mühlfried

Unherrschaft und Gegenherrschaft

Inhalt

Alternativen	7
Negativität	29
Regeln	53
Zeitvergeudung	71
Protest	91
Unherrschaft	109
Literatur	117
Anmerkungen	123

Alternativen

Ein Fach schafft sich ab

Die Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde 1969 in Göttingen sendete Schockwellen durch ein Fach, das seit dem Verlust einstiger Größe in Mutlosigkeit erstarrt darniederlag.¹ Während die etablierten Fachvertreter die Tagung als *business as usual* betrachteten, legte es eine Gruppe junger Studierender darauf an, den Betriebsablauf zu stören. Den Anlass dazu bot ein öffentlicher Diavortrag des Museumsethnologen Gerd Koch über seine Südseeforschungen am 6. Oktober in der Göttinger Stadthalle. Kurz nach der Ankündigung des Vortrages springen »etwa 50 Studentinnen und Studenten behände und gewandt mit leisem Turnschuhtritt auf die Bühne, umfassen einander, bilden eine Sperre«, so erinnert sich der Vortragende.² Es folgen »langwierige politische Reden«, allerdings vor dezimiertem Publikum, denn so gut wie alle Professoren und »hohe Vertreter von Universität und Stadt« haben die Stadthalle verlassen.³

In den Folgetagen erhitzt sich die Kontroverse über eine Resolution zur Verurteilung des »Geno-

zides in Brasilien« an indigenen Bevölkerungen. Als der Ethnologe Hans Becher behauptet, in Brasilien keine Spuren eines solchen Genozids gefunden zu haben, kommt es zu tumultartigen Szenen. Es wird beantragt, Becher von der Tagung auszuschließen. Andere Kollegen werden der Komplizenschaft mit Militärdiktaturen beschuldigt oder kurzerhand als Faschisten bezeichnet. Ein Vorwurf, der sich an eine ganze Generation von Ethnologen richtete, deren Karrieren nach dem Dritten Reich ungebrochen fortgesetzt worden waren und denen eine Kontinuität rassistischer Vorstellungen unterstellt wurde.⁴ Es ist also auch ein Generationenkonflikt, der sich hier abspielt. Man geht unversöhnlich auseinander.

Dennoch konnten einige der damaligen studentischen Aufrührer die Zukunft der deutschsprachigen Ethnologie nachhaltig prägen. Der frühere Marxist Georg Elwert wurde Professor für Ethnologie an der Freien Universität Berlin. Das ehemalige Mitglied des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes Fritz Kramer erhielt einen Ruf als Professor an die Hamburger Hochschule für Bildende Künste – allerdings nach Jahren der ostentativen Nichtbeachtung durch das ethnologische Establishment. Sein Weggefährte Christian Sigrist übernahm eine Professur für Soziologie an der Universität Münster. Der sich in der Anarchie verortende Hans Peter Duerr hat sich hingegen auf dem ethnologischen Arbeitsmarkt nie nachhaltig etabliert, wurde aber zum meist gelesenen Ethnologen der deutschen Nachkriegszeit.

Mit diesen ehemaligen Rebellen kamen Themen auf die Tagesordnung, die zuvor ein Randdasein

gefristet hatten. Elwert brachte marxistische und post-marxistische Ansätze ein und transformierte diese in eine materialistische Konflikttheorie. Kramer bereitete den Raum für postkoloniale Ansätze und rückte gemeinsam mit Sigrist den Blick auf »Gesellschaften ohne Staat«. Duerr dekonstruierte westlich geprägte Ordnungsvorstellungen und thematisierte ambivalente Zustände zwischen Wildnis und Zivilisation.

Die neuen Themen und Ansätze trugen erheblich dazu bei, dass das Fach der Ethnologie populär wurde. Die Studierendenzahlen stiegen und stiegen, die Institute für Ethnologie wurden zu Orten des Aufbruches. Als ich mich in den 1990er Jahren an der Universität Hamburg in Ethnologie immatrikulierte, waren die meisten meiner Kommilitonen Sinnsucher. Von der Ethnologie versprachen sie sich Alternativen zu Kapitalismus und Materialismus. Neben Kritik spielten das Erleben und die Sinnlichkeit eine große Rolle; und man kam uns entgegen: In der »Einführung ins wissenschaftliche Arbeiten« wurde nicht nur geschrieben, sondern auch getanzt – um die Sinne anzuregen und Blockaden zu lösen. Das dem Hamburger Institut für Ethnologie angeschlossene Museum für Völkerkunde beschäftigte sich mit Hexenkulten und dokumentierte Praktiken des außerkörperlichen Erlebens. Ethnobotaniker wie Christian Rätsch klärten auf, welche Substanzen dafür zuträglich wären. An anderen Universitäten begannen ethnologische Vorlesungen über parapsychologische Phänomene mit einer Trommelsignatur, und vielerorts gab es Lehrveranstaltungen

zu amerikanischen Ureinwohnern, die Kenntnisse über einen nicht-ausbeuterischen Umgang mit der Natur vermitteln sollten.

Mittlerweile sind die letzten Trommelsignaturen verklungen. Mit ihnen verschwanden auch die Themen aus den Auditorien, die in den Jahrzehnten zuvor so viel Anklang gefunden und die Kernkompetenz der Ethnologie als der »Wissenschaft vom kulturell Fremden« ausgemacht hatten.⁵ Heute hält sich das öffentliche Interesse an der Ethnologie in Grenzen – und das, obwohl sie einst intellektuellen Impulsgebern wie Jacob Taubes als Kerndisziplin der Theoriebildung galt.⁶ Nur selten ist eine ethnologische Stimme in aktuellen Diskussionen zu vernehmen, vornehmlich dann, wenn es um Migration und Restitution geht. Im Großen und Ganzen ist die deutschsprachige Ethnologie irrelevant geworden.

Der alternativlose Staat

Im Vordergrund steht jetzt nicht mehr die Suche nach Alternativen zu unserer sozialen oder politischen Verfasstheit. Denn diese Alternativen sind abhandengekommen in einer Gegenwart, in der Menschen zwar immer noch verschiedene Sprachen sprechen, »aber mehr oder weniger überall das Gleiche sagen« – so zumindest der britische Ethnologe Ernest Gellner.⁷ Die Welten der Anderen sind fundamental ähnliche geworden – nicht zuletzt, weil auch sie staatlich geregelt sind. Allerdings hat die Ethnologie Zeit gebraucht, um den Staat in vormalig als

»primitiv« bezeichneten Gesellschaften überhaupt sehen zu können.

Geschichtlich aufs Engste mit kolonialen Herrschaftsformen verwoben, hat die Ethnologie jahrzehntelang die Präsenz des kolonialen und postkolonialen Staates dort verschwiegen, wo geforscht wurde (häufig mit Unterstützung oder gar im Auftrag dieses Staates). Ethnografien dieser Zeit zeichnen oft ein zeitloses Bild primitiver Unberührtheit bzw. Ursprünglichkeit und vertuschen damit die tatsächlichen Machtverhältnisse vor Ort.⁸ Erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts wurden auch Angehörige von Kolonialherrschaftsstrukturen als Akteure im Forschungssetting berücksichtigt, forciert durch die Vertreter der Manchester-Schule, die sich für sozialen Wandel im südlichen Afrika interessierten und somit nicht umhin kamen, die Rolle europäischer Staaten bei diesem Wandel in den Blick zu nehmen.

In den 1970er Jahre wurde der Staat als Kategorie in der Ethnologie geradezu omnipräsent. Seit dieser Zeit gilt eine ethnografische Repräsentation einer Gesellschaft ohne Berücksichtigung deren staatlicher Reglementierung als Fiktion. Mehr noch: Inspiriert durch die Herrschaftsanalysen von Michel Foucault hat eine stetig wachsende Anzahl von Ethnologen aufgezeigt, wie der Staat sich in die körperliche Verfasstheit und soziale Konstitution eingeschrieben hat – auf eine Art und Weise, dass kaum noch zwischen Subjekt und Objekt der Macht zu unterscheiden, der Staat also überall zu finden ist. Staatliche Herrschaft bedarf in diesem Sinne keines Zwangsapparates mehr, der für die Disziplinierung der Bür-

ger sorgt – diese disziplinieren sich nun selbst. In diesem Sinne ist der Staat nun überall, selbst in den menschlichen Körpern, und ein Außerhalb scheint kaum möglich. Ähnlich wie für Regierungsvertreter die neoliberale Politik ist der Staat für die Ethnologie alternativlos geworden.

Beglückende Zugehörigkeit

So ist es nur konsequent, Menschen überall als Staatsbürger zu betrachten und ihre sozialen Praktiken als staatsbürgerschaftliche zu verstehen. Mittlerweile sind die *citizenship studies* zu einem eigenen Forschungsfeld geworden, zu dem neben der Ethnologie hauptsächlich die Politikwissenschaft und Soziologie beitragen. Im Vordergrund stehen Fragen von Inklusion und Zugehörigkeit, also nach den Möglichkeiten und Grenzen der Ausweitung staatsbürgerschaftlicher Rechte und Identität.⁹

Die Inklusionsdebatte reicht dabei weit über die wissenschaftlichen Grenzen hinaus in populärere, medial vermittelte Diskurse hinein, die allerdings von polemisch aufgeladenen Schlagwörtern wie Kopftuch, Islamismus oder Machismo beherrscht werden – alles Eigenschaften, die Gruppen zugeschrieben werden, die als nicht inklusionsfähig gelten. In diesen Diskursen wird deutlich, dass die Idee der Inklusion (so wie die der Integration) auch Teil einer Problematierungsstrategie ist, in der minoritäre Gruppen zur Anpassung aufgefordert werden, ihnen zugleich aber das Potential dazu abgesprochen wird.¹⁰ Zwar wird

das Konzept der Staatsbürgerschaft bewusst transnational, also eine als gegeben betrachtete Identität überschreitend gedacht – was es in den Augen seiner Anhänger so stark macht – aber auch hier wird Zugehörigkeit zugeschrieben (oder eben aberkannt). Dem Staat anzugehören, ist dann ein Glücksfall.

Auf der anderen Seite haben Formen der Ausgrenzung (wie das Vorenthalten der nominellen Staatsbürgerschaft für Migranten oder Flüchtlinge) widerständische Praktiken zu Folge, die ihrerseits Einfluss auf die politische Konstitution des Gemeinwesens nehmen – und daher auch als Teil des Repertoires staatsbürgerschaftlicher Praktiken zu begreifen sind. Dieses als »rebellische Staatsbürgerschaft« (*insurgent citizenship*) bezeichnete Phänomen wird von Menschen getragen, die sich das nehmen, was ihnen ihrer Meinung nach zusteht, aber vom Staat verwehrt wird – z. B. öffentlicher Raum oder leerstehende Häuser. Es werden also staatsbürgerschaftliche Rechte und Ansprüche unabhängig vom Besitz eines Passes geltend gemacht. Glücklicherweise ist hier, wer vom Staat Anerkennung findet.

Allerdings werden Menschen für das geltend Machen von staatsbürgerschaftlichen Rechten und Ansprüchen von Staaten auch drangsaliert, verfolgt, verhaftet, gefoltert oder getötet. Daher gibt es eine Vielzahl von Menschen in einer Vielzahl von Ländern, die sich nicht staatsbürgerschaftlich engagieren – weder als Vertreter der Zivilgesellschaft noch als Insurgenten.¹¹ Im Gegenteil werden sie sich vielleicht darum bemühen, einen Abstand zum Staat zu halten und sich von diesem möglichst unabhängig

zu machen. Dahinter steht ein substanzielles Herrschaftsmisstrauen, dessen Folgen in der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur zu staatsbürgerlichen Praktiken kaum Beachtung finden.

Abstand

Um dieses Misstrauen soll es hier gehen. Im Zentrum stehen Menschen, die Formen oder Praktiken staatlich regulierter Herrschaft misstrauen und sich, verursacht durch dieses Misstrauen, auf die Suche nach Alternativen machen. Als einer der wenigen hat der Politologe James Scott diese Suche ernst genommen und ins Zentrum seiner Analyse gestellt. In seinem Buch *Die Kunst, nicht regiert zu werden* setzt sich Scott die Aufgabe, eine »[a]narchistische Geschichte des Hochlandes Südostasiens« zu rekonstruieren.¹² Dabei betrachtet er die Bewohner dieses Hochlandes nicht, wie so häufig, als Alteingesessene, sondern als Nachfahren von Flüchtlingen, die der im Flachland vorherrschenden staatlichen Ordnung entkommen wollten.

Im Einzelnen ging es diesen Flüchtlingen darum, staatlichen Zwangsmaßnahmen wie Sklaverei, Militärdienst, Steuerpflicht oder Zwangskonversion zu einer Staatsreligion zu entgehen, aber auch mittelbar durch staatliche Präsenz und damit einhergehende Siedlungsmuster generierten Phänomenen wie Seuchen oder Hungersnöten. Auch in anderen Gegenden der Welt findet Scott solche Staatsflüchtlinge, so etwa die Pastoralnomaden Zentralasiens oder

die Berber des Hohen Atlas.¹³ Die Seenomaden des Pazifiks sind ebenfalls zu dieser Kategorie zu zählen. Politisch organisieren sich diese Gruppen in egalitären Gemeinschaften, die als Vertrauensnetzwerke funktionieren, in denen der eine für den anderen einsteht.¹⁴

Auch der kürzlich verstorbene Ethnologe David Graeber beschreibt solche Sehnsuchtslandschaften der herrschaftsfreien Zonen. Berühmt geworden durch seine Studie über Schulden¹⁵ und seine auf Teilnahme beruhende Analyse der »Occupy Wall Street« Bewegung,¹⁶ legt er in seinem früheren Buch *Frei von Herrschaft*¹⁷ seinen Blick auf Formen nicht-staatlich regulierten Zusammenlebens. Genau wie Scott verortet sich Graeber in der Tradition des Anarchismus. Und genau wie Scott zeichnet Graeber ein Bild zweier getrennter Räume: auf der einen Seite der Herrschaftsraum, der sich durch hierarchische Verhältnisse auszeichnet, auf der anderen Seite der egalitäre Raum, innerhalb dessen »dem Erreichen und Bewahren gemeinschaftlichen Konsenses«¹⁸ höchste Priorität zukommt. Statt Marktbeziehungen existiert ein Geflecht gegenseitiger Hilfe, statt Lohnarbeit Müßiggang und statt Klassenkampf der Konsens derer, die sich als Gleiche anerkennen. Zusammenhalt entsteht in diesem egalitären Raum durch Vertrauen, wohingegen im Herrschaftsraum Misstrauen den Zusammenhalt erodiert.

Lob des Kleinen

Man könnte den Eindruck gewinnen, dass egalitäre bzw. herrschaftsfreie Verhältnisse nur im Kleinen denkbar und realisierbar sind. Und in der Tat wird genau das von vielen Wissenschaftlern behauptet. Laut Evolutionsbiologen wie Jared Diamond¹⁹ oder Politikwissenschaftlern wie Francis Fukuyama²⁰ kann ein hohes Maß an sozialer Gleichheit nur in kleinen Gruppen von Menschen aufrechterhalten werden, weshalb die so genannten Wildbeuter zum Inbegriff für »egalitäre« Gesellschaften wurden. Diese Aussage wird von Evolutionspsychologen wie Robin Dunbar²¹ gestützt, der argumentiert, dass ab einer Gruppengröße von 15 Personen »soziale Komplexität« nur durch organisierte Gewalt und soziale Hierarchie bewältigt werden kann. Aus diesem Grund werden Städte so oft als Laboratorien der Staatsbildung dargestellt, mit dem Staat als unvermeidlichem Ergebnis organisierter sozialer Komplexität.

Es sind also die überschaubaren, (noch) persönlich miteinander verbundenen Gesellschaften, denen konsensuale, auf Vertrauen und Vertrautheit beruhende Umgangsformen zugetraut werden. Eine solche Annahme ist nicht nur von theoretischer Relevanz, sondern hat mitunter praktische Implikationen. Man denke an die zahlreichen Kommunen, die sich in den 1960er Jahren in Deutschland und anderswo gebildet haben, in denen versucht wurde, im Kleinen dem großen Zwang zur Hierarchie zu entgehen. Auch heutzutage organisieren sich Eskal-

pisten in westlichen Gesellschaften häufig in Form von Kommunen, die gemeinschaftlich landwirtschaften und sich von der Außenwelt zu entkoppeln versuchen (allerdings nicht immer in nicht-hierarchischen Formen). Schließlich könnten auch religiös motivierte Gruppierungen wie Hare Krishnas zu dieser Kategorie gezählt werden. Allerdings haben solche Kommunen häufig nur eine geringe Halbwertszeit und zerlegen sich nach geraumer Zeit selbst.

Das Prinzip der Überschaubarkeit prägt auch die Sozialorganisation von akephalen Gesellschaften – also solchen ohne Machtzentrum. Oft sind solche Gesellschaften segmentär organisiert, beruhen also auf einer Verteilung von Zugehörigkeit auf überschaubare Gruppen, die Entscheidungen im Konsens treffen.²² Zu größeren Zusammenschlüssen zwischen einzelnen Segmenten kommt es nur, wenn eine gemeinsame Gefahr besteht (z. B. Krieg oder Dürre). Die Wirtschaft vieler segmentärer Gesellschaften ist auf Autarkie ausgerichtet, priorisiert also Selbstversorgung. Der landwirtschaftlich genutzte Boden gehört dabei dem Kollektiv. Es ist allerdings auch keine Seltenheit, dass Handel mit Außenstehenden getrieben wird (z. B. mit Produkten aus der mobilen Viehwirtschaft). Ebenfalls keine Seltenheit sind kriegerische Konflikte segmentärer Gruppen untereinander, die damit die Entstehung größerer, auch militärisch organisierter Machtzentren verhindern.

Neben der Größe von Gruppen geht es allerdings auch um deren innere Verfasstheit, um sie als egalitär zu qualifizieren. Neben »Einrichtungen der direkten Demokratie, des Konsens und der Vermittlung«

ist es für Graeber das Trachten nach Werten wie »Geselligkeit, Einstimmigkeit, Fruchtbarkeit, Wohlstand, Schönheit«,²³ das diese Gemeinschaften prägt. Diese Werte sind positive Werte in dem Sinne, dass sie kollektive Vorstellungen des Guten und des gelingenden Lebens transportieren. Negativ konnotierte Werte wie Misstrauen, Scham oder Dissens scheinen bei der Konstitution egalitärer sozialer Verhältnisse eher zu stören.

Diese Charakterisierung von egalitären Gesellschaften basiert auf der Vorstellung, dass Intimität Vertrauen und Konsens produziert. In seinem Modell des »primitiven Tausches« hat Marshall Sahlins²⁴ diese Vorstellung prägnant zum Ausdruck gebracht. Sein Modell basiert auf konzentrischen Kreisen mit einem Pfeil in der Mitte, der aus dem innersten Kreis (»Haushalt«) durch die äußeren Kreise führt. Diese äußeren Kreise repräsentieren immer größere soziale Kontexte, die auf Verwandtschaft oder Siedlungsgemeinschaft (Dorf) beruhen. In dieser Darstellung der Qualität von Tauschbeziehungen in segmentären Gesellschaften bezeichnet der Pfeil die Richtung der Entwicklung von Tauschbeziehungen in größere, also weniger intime Kontexte: von »generalisierter Gegenseitigkeit« über »ausgewogene Gegenseitigkeit« bis zu »negativer Gegenseitigkeit«. Die Botschaft von Sahlins ist klar: Im Kleinen herrscht Vertrauen, das im Größeren immer mehr verloren geht.

Kritik des Lobes

Bei genauerem Hinsehen ist es allerdings um das Vertrauen der eng miteinander verwandten oder bei einander wohnenden Menschen nicht besonders gut bestellt. Diese Feststellung betrifft nicht nur unsere Gesellschaften, in denen, wie Sigmund Freud in seiner Studie »Das Unbehagen in der Kultur« aufgezeigt hat, der größte Schrecken meist aus dem Vertrauten erwächst.²⁵ Auch die segmentären und egalitären Gesellschaften, die Graeber, Scott und die meisten ihrer anarchistischen Vordenker als Paradebeispiele herrschaftsfreier Verhältnisse betrachten, sind alles andere als frei von gegenseitigem Misstrauen. Vielleicht sind sie sogar ganz besonders davon gesättigt.

Für Peter Geschiere sind es die »Gefahren der Intimität«²⁶, die hinter den in vielen segmentären Gesellschaften Afrikas verbreiteten Vorstellungen und Praktiken von Hexerei stehen. Hexerei wird als besonders wirkmächtig betrachtet, wenn sie von einer nahestehenden Person ausgeht – wissentlich oder unwissentlich. Da die Macht der Hexerei ständig und überall wirken und dem Unvorbereiteten schaden kann, blicken die betroffenen Menschen ausnehmend misstrauisch auf ihre unmittelbare soziale Umgebung. In dieser Erfahrungswelt lauern die größten Gefahren im Kern der Sozialität.²⁷ Ebenso hat Matthew Carey beobachtet, dass gegenseitiges Misstrauen unter den politisch lange autonomen und segmentär organisierten Berbern Marokkos nicht nur alltäglich ist, sondern eine Anerkennung der Autonomie des Gegenübers darstellt –

der Andere ist mit Vertrauen nicht zu fassen.²⁸ Auf gesellschaftlicher Ebene trägt für Carey dieses Misstrauen dazu bei, Formen von Dominanz zu unterlaufen.

Auch bei David Graeber finden sich Hinweise auf ein in kommunitären Gemeinschaften verbreitetes Misstrauen dahingehend, dass die Macht, der man nicht unterliegen möchte, tatsächlich ferngehalten werden kann. Viele dieser Gesellschaften werden regelmäßig von Monstern, Hexen und »anderen Geschöpfen des Schreckens«²⁹ heimgesucht und können sich dieser Heimsuchungen nur schlecht erwehren. »Und es sind gerade die friedfertigsten Gesellschaften«, so schreibt Graeber, »die in ihren fantasievollen Weltgebäuden am schlimmsten von den beständigen Gespenstern eines ewigen Krieges gequält werden. Die unsichtbaren Welten, die sie umgeben, sind buchstäblich Schlachtfelder.«³⁰

Der Krieg, vom dem die von Graeber beschriebenen egalitären Kulturen träumen, beschränkt sich nicht nur auf den Traum; tatsächlich befinden sich viele von ihnen in einem permanenten Kriegszustand.³¹ Sie sind stets darum bemüht, Abstand zu anderen Gruppen zu halten, deren Einflussbereich einzuschränken und Fremdherrschaft sozusagen schon im Keim zu ersticken. Aber auch im Inneren herrschen quasi kriegerische, zumindest antagonistische Verhältnisse, denn im Gegensatz zu auf Homogenität abzielenden Nationalstaaten sei Gesellschaften gegen den Staat eine »zentrifugale Logik der Aufteilung in kleine Stücke, der Zerstreuung, der Aufspaltung«³² zu eigen. Die Gruppe misstraut