

Cultural Studies und Ethnologie:

Zu einem schwierigen Verhältnis¹

SIBYLLE NIEKISCH

»Jedes Bemühen um Verständnis zerstört den Gegenstand, mit dem wir uns befassen, zugunsten eines anderen Bemühens, das ihn wiederum vernichtet zugunsten eines dritten und so weiter, bis wir Zugang finden zu der einzigen dauerhaften Gegenwart, derjenigen, bei der sich der Unterschied zwischen dem Sinn und dem Fehlen von Sinn verflüchtigt, jener, von der wir ausgegangen waren« (Lévi-Strauss 1981: 408).

Ich beginne in klassisch ethnologischem Stil mit einem Auszug aus »Feldnotizen«, die bei einer Tagung mit dem Thema »Interdisziplinarität: Die Ethnologie und ihre Nachbardisziplinen« im Sommer 1999 in Heidelberg entstanden:

»Die Cultural Studies sind was für Leute, die nicht bereit sind, die harte Schule der Ethnologie zu durchlaufen, die sich nicht die Mühe machen wollen, schwierige ethnologische Terminologien zu lernen, die keine Lust haben, eine fremde und komplizierte Sprache einzustudieren und die sich nicht trauen, sich in eine unbekannte und möglicherweise beunruhigende Umgebung zu begeben. Die Cultural Studies sind grundsätzlich ein theoretisch unterentwickelter Versuch, »Kultur« in einer bekannten und daher wenig bedrohlichen Umgebung zu untersuchen — am besten in der eigenen Stammkneipe — und zwar mit unseren ethnologischen Methoden, jedoch in völliger Missachtung unserer theoretischen Grundlagen.«

Dieses Zitat stammt von einem der vielen renommierten Ethnologen, die sich dort versammelt hatten, um über den Status der Ethnologie im Verhältnis zu ihren Nachbardisziplinen zu diskutieren. Der zitierte Ethnologe reagierte mit seinem Kommentar auf einen Vortrag von Signe Howell, in dem sie darlegte, weshalb die Cultural Studies der Ethnologie methodisch und theoretisch unterlegen seien.² Dieser Vortrag rief viele spontane Reaktionen aus dem Publikum hervor, das mit meist aggressiven und polemischen Bemerkungen für Howells Argumentation eintrat. Es schien, als hätte Howell der versammelten Zunft aus dem Herzen gesprochen.

Warum diese Vorbehalte den Cultural Studies gegenüber? Um die Vorwürfe, die an die Cultural Studies von Seiten der Ethnologie häufig herangetragen werden, noch einmal kurz zusammenzufassen: Man wirft ihnen Oberflächlichkeit und mangelnde Seriosität vor, aus ethnologischer Sicht vermögen die Cultural Studies nicht, bedeutungsvolle und tief gehende Analysen von sozialem Leben durchzuführen. Sie würden keine Fremderfahrung im existentiellen Sinne des stationären Langzeitfeldaufenthaltes machen³, dennoch aber die Methode der teilnehmenden Beobachtung entwenden, allerdings für die Anwendung im *eigenen* kulturellen Bereich, ohne dabei exakt und systematisch vorzugehen. Damit ignorierten sie den theoretischen Hintergrund der Ethnologie, sodass schlecht fundierte und oberflächliche Untersuchungen daraus resultierten.

Diesen Vorwürfen liegt eine grundsätzliche Implikation zugrunde: dass die Überschreitung einer Grenze, zumeist territorialer Art, und das Verweilen in der Fremdheit den Blick öffnet für kulturelle Phänomene und ein *Fremdverstehen* ermöglicht. Das erinnert uns an die erkenntnisphilosophische Einsicht, dass sich das Vertraute nur verstehen lässt, wenn man es verloren hat. Der Verlust hebt es aus der Unsichtbarkeit heraus, die Befremdung ermöglicht den Blick mit anderen Augen (vgl. Plessner 1982). Nun drängen sich an dieser Stelle sogleich einige Fragen auf: Öffnet die Fremderfahrung, also der Verlust des Eigenen, auch den Blick für das Fremde? Und macht diese Trennung in Eigenes und Fremdes überhaupt noch Sinn in Zeiten der Enträumlichung? Wenn wir aber alle *Insider* sind, welche Grenzen gilt es dann noch zu verteidigen?

In diesem Aufsatz sollen folgende Thesen aufgestellt und diskutiert werden: Die Gründe für die Verhinderung von Anschlussstellen auf Seiten der Ethnologie liegen erstens in einer unterschiedlichen

Einstellung zur Analyse des »Eigenen« und des »Fremden«. In der Ethnologie neigt man zu einer Emphasisierung der Feldforschung als Grenzerfahrung, welcher ein ganz eigenes Verständnis von kultureller Fremdheit zugrunde liegt. Das »Fremde« muss aber aus Sicht der Cultural Studies nicht zwangsläufig außerhalb des eigenen Territoriums liegen. Die Position des außenstehenden Beobachters, der mit seinem panoptischen Blick das Fremde bannen kann, gehört ins diskursive Feld der Moderne. Vieles deutet darauf hin, dass wir es seit einiger Zeit mit einem epistemologischen Bruch zu tun haben.

Der zweite Punkt, auf den ich näher eingehen möchte, ist eng mit dem ersten verknüpft: Die von den Cultural Studies praktizierte *lived experience* wird von der Ethnologie als unwissenschaftlich verbannt, weil es sich dabei um eine subjektive Erfahrung handelt. Den Cultural Studies ist es aber gerade daran gelegen, unterrepräsentierte Erfahrungen in den akademischen Diskurs einzuführen, wenn jemand über *Insider*-Wissen verfügt, umso besser. Hier kommt eine grundsätzlich andere Einstellung zu »Wissenschaftlichkeit« zum Tragen. Eng damit verknüpft ist eine differierende Auffassung von »Kultur«, auch darauf werde ich zu sprechen kommen.

An letzter Stelle ist für die schleppende Rezeption auf Seiten der Ethnologie die Angst vor »Kolonisation« verantwortlich. Man fürchtet, die Grenzen der akademischen Identität verschwimmen zu sehen, nicht zuletzt aufgrund der Attraktivität, die die Cultural Studies vor allem auf nachwachsende Generationen ausüben. Denn zwei Eigenschaften der Cultural Studies mögen bedrohlich wirken: ihre intellektuelle Praxis, Cultural Studies als ein Projekt zu verstehen, das Theorien aus verschiedenen Disziplinen als Werkzeugkasten (und nicht als »Lehnstuhl«) nutzt, und ihr eng damit zusammenhängendes fehlendes Bestreben, sich zu institutionalisieren. Gerade ihre Disziplinungebundenheit ist notwendige Voraussetzung der Erforschung kultureller Praxen im Sinne der Cultural Studies (vgl. Göttlich/Winter 1999: 27 ff.).

Doch zunächst soll das Feld abgesteckt werden, in dem sich das Fach Ethnologie in Deutschland bewegt. Dazu lassen wir zu Beginn am besten einige Vertreter des Faches selbst zu Wort kommen.

WELCHE ETHNOLOGIE? – FREMDHEIT UND GRENZERFAHRUNG

Wenn wir im Folgenden über das Verhältnis von »Deutscher Ethnologie«⁴ und Cultural Studies diskutieren wollen, sollte an erster Stelle zunächst einmal geklärt werden, welche Position von ethnologischer Seite aus bezogen wird. Die Ethnologie sieht sich in ihrer Selbstdefinition als eine »Wissenschaft vom kulturell Fremden« (Kohl 1993: 25). Dabei wird der Ethnologe gern als kultureller *Übersetzer* und »Vermittler zwischen den Kulturen« (Roth 1996: 24)⁵ betrachtet, als kultureller *Fremdheitsexperte*. Da sich eine Aufteilung der Forschungsobjekte in *Europa* für die Volkskunde und *außereuropäische Gebiete* für die Ethnologie in Zeiten der *global cultural flows* und der *ethnoscapes*⁶ nicht aufrechterhalten lässt, möchte sich letztgenannte Disziplin nun, in Ermangelung eines klar definierbaren Untersuchungsgegenstandes, wenigstens »vom Ansatz her [...], weil sich die Ethnologie mit dem Anderen, Fremden befasst« (Hauser-Schäublin 1999: 139), von anderen Wissenschaften abgrenzen.

Erwählt sich die Ethnologie *das Fremde* zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Erforschung, so muss zunächst geklärt werden, was denn unter *Fremdheit* zu verstehen ist. Oft wird hier von der Prämisse ausgegangen, dass es das zu erforschende, homogene Fremde gibt. Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass das untersuchte Fremde nur in Abgrenzung zum Eigenen existiert, also *nur innerhalb* des eigenen (westlich-wissenschaftlichen) Gedankengebäudes und nicht *an sich*. »Es war das Ziel, das Eigene und Typische einer bestimmten Kultur und Gesellschaft, vor allem der eigenen westlichen Gesellschaft gegenüber, herauszuarbeiten« (Berg/Fuchs 1999: 33).

Bei der Vermittlung von Fremderfahrung muss also der Eindruck erweckt werden, der Gegenstand der Betrachtung sei selbst so, um den Anschein von Wissenschaftlichkeit herzustellen. Verschleiert wird dabei die Tatsache, dass er erst durch die Betrachtung in dieser Form erschaffen wird. Die Repräsentation der Forschungsarbeit vollzieht nämlich

»eine mehrfache Transformation auf dem Weg von der direkten persönlichen Interaktion zur ausgefeilten Textualisierung als einer verfestigten Repräsentation, die eigenen Kriterien gehorcht. Es ist dieser hermeneutische Ablösungsprozess, der die Formierung relativ beständiger Diskurse über Andere erlaubt, welche die Fremdheit erst herstellen« (Fuchs 1998: 116).

Ethnologie zu betreiben bedeutet »die Repräsentation der einen Art von Leben in den Kategorien einer anderen« (Geertz 1993: 139). Und Repräsentation bedeutet, »zu zeigen, was man sehen muss« (Said 1981: 278, Hervorhebung im Original).

In der traditionellen ethnologischen Forschung sah man das Problem des richtigen Fremdverstehens höchstens in der Frage danach, wie eine in einer anderen Sprache getroffene Aussage in die eigene Sprache übertragen werden konnte, an der prinzipiellen Möglichkeit der Repräsentation des Anderen zweifelte man nicht.

»Während die europäischen Humanwissenschaften Übersetzung als Aneignung der fremden Wirklichkeit verstehen, wird in den außereuropäischen Kulturen die Übersetzung als ein grundlegender Veränderungsprozess des Eigenen aufgefasst«⁷ (Shimada 1998: 148).

Bei der Übersetzung von Fremdem in Eigenes ist eine Überbesetzung mit Eigenem nicht zu umgehen, da dabei assoziativ verfahren werden muss. In der ethnographischen Schrift mischen sich Autorrede und fremde Rede, das geschriebene Wort bewegt sich an der Grenze zwischen Eigenem und Fremdem. Diese Schwierigkeit ist nicht aufzulösen.

»Es gehört mit zum Selbstverständnis der westlichen Sozial- und Kulturwissenschaften, zwischen dem Forscher und dem, was erforscht wird, zunächst, methodologisch begründet, eine Distanz herzustellen, und das heißt: ein »Fremdheits«-Verhältnis zwischen ihnen zu stiften« (Matthes 1994: 14).

Forschungsgegenstand der Ethnologie ist, wie der Begriff bereits andeutet, die Ethnie. »Ethnizität« hängt eng zusammen mit »Grenze« und »Fremdheit«.

»Unter »Ethnos« oder »Ethnie« – ein Begriff, in dem sprachgeschichtlich die Fremdheit des Untersuchungsgegenstands mithin bereits anklingt – wird in der Ethnologie heute eine Menschengruppe mit gleicher Kultur, gleicher Sprache, Glauben an eine gleiche Abstammung und ausgeprägtem »Wir-Bewusstsein« verstanden. [...] Oft ist es sogar erst dieses »Wir-Bewusstsein« selbst, das den Glauben an eine gemeinsame Abstammung erzeugt« (Kohl 1998: 270 f.).

Ein »Wir-Bewusstsein« kann sich aber nur in Unterscheidung zu anderen herausbilden. Diese Abgrenzung von anderen ist geprägt von einem komplementär-oppositionellen Charakter, denn »über Zugehö-

rigkeit und Solidarität entscheidet das jeweilige Gegenüber« (Streck 1992: 101). Die Grenzziehungen der abendländischen modernen Gesellschaft in »Fremdes« und »Eigenes« stellen insofern eine kollektive Konstruktion dar, als sie ein kulturelles Produkt sind. Daraus resultiert, dass sie *künstlich* gezogen sind, um hinterher natürlich zu erscheinen. Lässt man gezogene Grenzen, nachdem die Tatsache ihrer Errichtung in Vergessenheit geraten ist, als *natürlich* erscheinen, als unverrückbar und *objektiv*, so entzieht man sie damit der prinzipiellen Veränderbarkeit. In diesem Sinne erschuf die Methode der teilnehmenden Beobachtung, das zentrale Forschungsparadigma der Ethnologie, »das Andere als Objekt intimer und systematischer wissenschaftlicher Betrachtung überhaupt erst richtig: ›othering‹ durch Distanzierung, Kontextualisierung, Eingrenzung« (Berg/Fuchs 1999: 35). Im Prozess der Ethnographie ist der Forscher damit beschäftigt, sich das zunächst »Fremde« vertraut zu machen, um es zu verstehen. Bei diesem Aneignungsprozess verändert es sich, das untersuchte Objekt geht – zumeist unwissend oder unfreiwillig, deshalb sein Objektcharakter⁸ – eine Symbiose ein mit dem Forscher. Dem Forscher schien die privilegierte Position des außenstehenden Dritten und Mittler zuzukommen, der die fremde Kultur gleichsam objektiv beschreiben und in einen vergleichenden Kontext stellen konnte. Als Beispiel für dieses Selbstverständnis sei an Louis Dumont erinnert, der

»nicht müde wird zu betonen, dass der Anthropologe sich vor ›normalen‹ Gesellschaftsangehörigen dadurch auszeichne, dass er von der Innen- zur Außenperspektive wechseln könne, was ihm nicht nur erlaube, eher komparativ zu arbeiten, sondern [...] das Denken der Gesellschaftsangehörigen besser zu verstehen, als diese selbst es vermöchten« (Fuchs 1998: 106).

Die Fremderfahrung des stationären Feldaufenthaltes im Sinne »malinowskischer Selbstkasteiung« wird gewöhnlich als persönlicher Ausnahmezustand erlebt – ohne dieses »Initiationsritual« wird man nie wissen, was es heißt, Ethnologie zu betreiben. Bronislaw Malinowski (1884–1942) gilt als »Urvater« des »stationären Feldaufenthaltes«, welcher zu einem Verständnis des Fremden »von innen heraus« führen sollte, sozusagen *from the native point of view*. Malinowski war freilich nicht der erste langzeitpraktizierende Feldforscher, so hatte Franz Boas (1858–1942), der Begründer des amerikanischen Kulturrelativismus, bereits lange Forschungsaufenthalte bei den Innuit durch-

laufen. Nichtsdestotrotz etablierte Malinowski die Methode der teilnehmenden Beobachtung für die akademische Wissenschaft Ethnologie. Dabei ist man sich einig, wissenschaftliche Objektivität nur durch ein *überzeugendes Dort-gewesen-Sein* präsentieren zu können. Anthropologen überzeugen, indem sie vermitteln, dass das, was sie sagen, ein Resultat der Tatsache ist, dass sie »eine andere Lebensform wirklich durchdrungen haben [...], wahrhaft ›dort gewesen‹ sind« (Geertz 1993: 14). Das Überzeugen »ist die Basis, auf der alles andere, was die Ethnographie zu tun bestrebt ist – zu analysieren, erklären, amüsieren, verwirren, preisen, erbauen, entschuldigen, erstaunen, umstürzen –, letztlich beruht« (Geertz 1993: 139). Die Konstruktion eines »solchen Bodens ist heute [...] ein Unternehmen, das nicht annähernd so unkompliziert aussieht wie zu der Zeit, als die Hierarchie an ihrem Ort war und die Sprache kein Gewicht hatte« (ebd.).⁹ Die Überzeugung, dass »objektive Fakten von subjektiven Ansichten entstellt werden« (Geertz 1993: 18), dominierte lange Zeit das Fach. Die Schwierigkeiten beim Entwurf ethnographischer Beschreibungen wurden eher auf »die Problematik der Feldforschung zurückgeführt als auf die von Diskurs« (ebd.). Bei der ethnographischen Schreibearbeit musste folglich der Kunstgriff unternommen werden, den Text sauber zu halten von subjektiven Einflüssen. Die Erfahrungen jedoch, die gemacht werden, sind *biografisch*¹⁰. Als wissenschaftlich kann hier nur gelten, was einen objektiven Charakter trägt.

»Wenn es sich um anders geartete Gesellschaften handelt, ändert sich alles: die Objektivität, die im ersten Fall [bei der Betrachtung der eigenen Gesellschaft, e.E.] unmöglich ist, wird uns ohne weiteres zugestanden« (Lévi-Strauss 1981: 379).

Dass die Fakten bei weitem nicht so klar präsent sind und nur durch teilnehmende Beobachtung »gesammelt« werden brauchen, zeigen die zahlreichen Beispiele der so genannten *Restudies* in der Ethnologie, die Nachuntersuchungen¹¹. Geertz sagt dazu: Das, »was wir als unsere Daten bezeichnen, [sind] in Wirklichkeit unsere Auslegungen [...]. Schon auf der Ebene der Fakten [...] erklären wir, schlimmer noch: erklären wir Erklärungen« (Geertz 1999: 14).

»[Die] Grenzüberschreitung [...] steht im Kern des ethnologischen Berufsethos. In der Feldforschung verlässt der Ethnograph sein vertrautes Ambiente und setzt sich existentiell und territorial der Fremdheit aus« (Streck 1997: 15).

Die Fremdheit der anderen Kultur gegenüber und die Entfremdung von der eigenen Kultur sind zugleich Voraussetzung und Begleitscheinung des ethnologischen Forschens. Die »chronische Heimatlosigkeit«¹² (Lévi-Strauss 1981: 48) hat zur Folge, dass sich der Ethnologe nie wieder

»irgendwo zu Hause fühlen [wird], er bleibt psychologisch verstümmelt. Wie die Mathematik oder die Musik ist die Ethnographie eine der seltenen wirklichen Berufungen. Man kann sie in sich entdecken, auch ohne studiert zu haben« (ebd., Hervorhebung S. N.).

Im Feld muss er aber feststellen:

»Statt mir eine neue Welt zu eröffnen, gab mir mein abenteuerliches Leben – ein seltsames Paradox – eher die alte zurück, während mir jene andere, der ich nachgestrebt hatte, zwischen den Fingern zerrann« (Lévi-Strauss 1981: 370).

Die *Fremderfahrung* wird zwar gemacht, und sie mag auch je nach Kontrast zur bekannten Welt als persönliche Erfahrung sehr herausragend sein, aber der Grenzübertritt stellt keinen Initiationsritus in die Welt der *Fremdverstehenden* dar. Das wird häufig verwechselt.

»Das Abgeschiedensein von der eigenen Kultur, die »Einsamkeit« des Feldforschers wird zum Hauptmittel der Erkenntnis. [...] Als »anthropologischer Held« [...] bringt er die Erkenntnis des Fremden heim« (Berg/Fuchs 1999: 31 f.).

Indem geographische Grenzen überschritten werden, darf sich nicht der Illusion hingegen werden, dass nun die räumliche Anwesenheit und die Investition von ausreichend Zeit genügen, um wirklich in das Fremde einzudringen und es anschließend objektiv präsentieren zu können. In diesem Sinne

»muss jenes emphatische Element aus dieser »Fremdheits-Forschung« herausgenommen werden, das die gesellschaftliche »Fremdheits-Erfahrung«, von der sie ausgeht, als einen herausragenden, singulären Tatbestand von zugleich weltumspannender Bedeutung (und Dramatik) erscheinen lässt, – so als ob man es mit einer zentralen Dimension eines weltgeschichtlichen Höhe- oder Wendepunktes zu tun habe, und als ob deren Bewältigung so etwas wie eine »white man's burden« wäre« (Matthes 1994: 12).

Aufgrund dieser fachspezifischen Grenzerfahrungen sieht mancher den Ethnologen innerhalb der benachbarten Universitätsfächer in der Rolle eines

»inneruniversitären Aufklärer[s] oder antiaufklärerischen Rebell[en], [da] die Mehrzahl der Universitätskollegen jene evolutionistische Kopfhaltung fremden Kulturen gegenüber einnimmt, [...] [und man in] dieser bekennden Unangepasstheit die bleibende Aufgabe der Ethnologie [sehen kann, diesem] wahrhaft antiimperialistischen, weil antirationalistischen Auftrag treu zu bleiben« (Streck 1997: 35).

Die Schwierigkeit, mit der sich die Ethnologie konfrontiert sieht, besteht in dem Paradox »der Spannung zwischen dem (nicht nur) kognitiven Aneignungsanspruch und dem Anspruch, die Anderen in ihrer Andersheit zu respektieren – was einzuschließen hätte, dass sie sich selbst zur Geltung bringen« (Berg/Fuchs 1999: 93).

Der Ethnologie ist anzurechnen, der eigenen Gesellschaft andere Blickwinkel auf bekannte Phänomene zu ermöglichen, jedoch liegt in dieser Möglichkeit auch die Gefahr einer intentionalen Darstellung, einer *gezielten Beobachtung*, um eigene Interessen durchzusetzen. Der Mittlerrolle wohnt auch immer ein Machtpotenzial inne. In der traditionellen Feldforschungssituation herrschte eine klare Machtasymmetrie vor. Der *Informant* war nur Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation. In dieser monologischen Machtasymmetrie glich die Fragestrategie des Forschers eher einer Untersuchung als einem Dialog. So galten die »Aussagen der Informanten [...] als Aussagen der jeweiligen Kultur und nicht etwa als Ausdruck der Auseinandersetzung der Betroffenen *mit* ihrer kulturellen Wirklichkeit« (Fuchs 1998: 106). Diese Ebene der Forschungsbeziehung verfestigte die Differenzen und reduzierte Andersartigkeit auf homogene Wirklichkeiten. Es kann natürlich nie zu dem Idealfall eines Gesprächs im *herrschaftsfreien Raum* kommen, da jegliche zwischenmenschliche Beziehung von Machtstrukturen durchsetzt ist. Aber es ist notwendig, dem Beteiligten an der Forschungssituation eine gleichwertige Position »in Augenhöhe« einzuräumen, von der aus er sprechen kann, vorausgesetzt er hat ein Interesse daran.

Der Tatsache, dass kommunikativen Situationen auch immer Machtstrukturen innewohnen, wurde lange Zeit nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Man kann ihr nicht genug Bedeutung

beimessen. Bourdieu illustriert das Verhältnis der symbolischen Gewalt am Beispiel eines Gesprächs zwischen einem Kolonialherren und einem »Einheimischen«:

»Wird der Herrschende als Beweis für sein Bemühen um Gleichheit die Sprache des Beherrschten sprechen? [...] Die symbolische Verneinung [...], die fiktive Ausklammerung des Machtverhältnisses, deutet dieses Machtverhältnis insofern aus, als sie eben die Anerkennung des Machtverhältnisses produzieren soll, auf die sich dieser Verzicht beruft« (Bourdieu/Wacquant 1996: 177 f.).¹³

Tritt der weitaus häufigere Fall ein, dass der Beherrschte den Sprachstil des Herrschenden übernehmen muss, so spricht er eine »gebrochene Sprache [...] und sein sprachliches Kapital ist mehr oder weniger vollständig entwertet«¹⁴ (Bourdieu/Wacquant 1996: 178).

Ebenso wie der Person des *Sprechers* eine »spezifische soziale Autorität« (Bourdieu/Wacquant 1996: 177) innewohnt, so wohnt sie dem *Verfasser eines Textes* inne. Diese Asymmetrie wahrzunehmen ist wichtig, um das Fließen und die Relevanz von entstandener Information einschätzen zu können. »Die entscheidenden Besonderheiten des ethnographischen Schreibens liegen wie der entwendete Brief bei E. A. Poe so offen zutage, dass sie sich der Wahrnehmung entziehen« (Geertz 1993: 14) – zumindest der Wahrnehmung eines manchen Ethnologen.¹⁵ Das, was sich lange der Wahrnehmung entzogen hatte, ist nun, nach der Krise der ethnographischen Repräsentation, hinlänglich bekannt. Geertz vermutet, dass die Gründe für die Furcht der Ethnologie, die dafür verantwortlich ist, dass sie gar nicht wissen will, wie ein anthropologischer Text gemacht ist, in der Ahnung liegt, »dass einige Mythen der Zunft darüber, wie es ihr gelingt zu überzeugen, nicht mehr aufrechtzuerhalten wären« (Geertz 1993: 12). Ein Mythos ist, dass sich die Überzeugung aus dem Gewicht der Fakten (Menge, Schlagkraft) speist. Das Problem, das sich hier ergibt, lautet, dass Fakten »von Natur aus« nicht unschuldig sind. Wohl kein Ethnologe geht ohne eine bereits im Kopf bestehende These ins Feld. Die gesammelten Fakten sprechen nicht neutral für sich, sondern werden kontextuell wahrgenommen. Diese Art, Daten zu sammeln, rührt noch aus »alten« Zeiten her, als man mit der Ethnologie eine »richtige« Wissenschaft, orientiert am Vorbild der Naturwissenschaften, betreiben wollte.

Ohne sich in einem dogmatischen Relativismus verstricken zu

müssen, sollte man sich von der Vorstellung verabschieden, die Anderen wären in ihrem *So-Sein* präsent, denn sie sind es nur kontrastiv. Ein westlich-wissenschaftlicher *Wirklichkeitsbauplan* ist nicht universalisierbar, er hat seine Gültigkeit nur innerhalb des abendländischen Kontextes. Aus der Retrospektive lässt sich sagen, dass, wenn diese Position der Differenz nicht mitreflektiert wird, Ethnographie nicht mehr ist als eine literarische Schreibearbeit, nicht die angestrebte Abbildung von Wirklichkeit, sondern die Erfindung von Welten.

Wäre es möglich, die bekannten Dichotomien des wissenschaftlich-westlichen Denkens aufzubrechen, könnte vielleicht ein neues Spiel angefangen werden¹⁶, auch wenn sich dadurch an der Tatsache, dass es im Machtfeld immer Asymmetrien geben muss, nichts ändern würde. Lediglich die hegemoniale Führung der *westlichen Definitionsmacht* müsste dann abgegeben werden; denn wer die Definitionsmacht hat, der zieht die Grenzen.

WELCHES FRENDE IN WESSEN KULTUR?

»Was geschieht mit der Wirklichkeit, wenn sie in die Fremde verschifft wird?« (Geertz 1993: 128). Diese Frage stellt sich freilich erst, seit Imperialismus und Szientismus etwa zur gleichen Zeit fielen. In der kolonialen Epoche gab es keinen Raum für diese Frage, weil niemand sie stellte. Migration, Tourismus, globale Vermischungen aller Art führten dazu, dass eine »der Hauptannahmen, auf denen das Schreiben anthropologischer Texte noch bis gestern ruhte – dass nämlich seine Untersuchungsobjekte nicht nur trennbar wären, sondern auch moralisch nicht zusammenhingen, [...] sich ziemlich vollständig aufgelöst [hat]« (Geertz 1993: 129).

»Wen soll man jetzt überzeugen? Afrikanisten oder Afrikaner? [...] Und wovon?« (Geertz 1993: 130). Appadurai versucht dieser Erscheinung einen Namen zu geben, wenn er von »*ethnoscapes*« (Appadurai 1998: 11) spricht. Mobilität ist immer häufiger anzutreffen, »Enträumlichung ist demnach eine der zentralen Kräfte der Moderne« (ebd.: 13), handelt es sich nun um Personen, Informationsflüsse oder eine beschleunigte Geld- und Warenzirkulation. Kulturelle Reproduktion und die Herausbildung von Gruppenidentitäten sind nicht mehr räumlich fixierbar. Die globalen Ströme gehen je nach kontextueller Einbettung sehr variierende Verbindungen ein. Die neue Vielfalt der vorgestellten

Gemeinschaften setzt die zentrale Denkkategorie der räumlichen Einbettung von Identitäten außer Kraft. Für den Ethnographen bedeutet das vor allen Dingen, dass er, wenn er sich einen *Ort als Forschungsobjekt* wählt, nicht mehr davon ausgehen kann, »auf das, im Vergleich zu einer größeren Perspektive, Grundlegendere, Zufälligere und daher ›Realere‹ zu stoßen« (ebd.: 23). Wir sehen uns hier mit einer kulturellen Wirklichkeit konfrontiert, in der die traditionelle Unterscheidung in »Forschungsobjekt« und Kulturanalytiker keine geeignete Beschreibungskategorie mehr abgibt.¹⁷

Es gibt ein epistemologisches Bedingungsfeld für die Entstehung dessen, was im spezifisch okzidentalischen Sinne unter *Kultur* verstanden wurde. Die Kategorie *Kultur* ist demnach selbst ein Mittel der Differenzierung, das Hierarchien impliziert und eine Einheit evoziert.

»Kultur als Kategorie des Denkens ist ein ganz und gar europäisches Phänomen und Teil eines historisch gewachsenen Weltbildes – eine Art siamesischer Zwilling des Eurozentrismus. Nach Niklas Luhmann taucht die Kategorie Kultur, die man als eine Ebene des Beobachtens und Beschreibens und vor allem des Vergleichens zwischen sich selbst und den anderen definieren könnte, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Denken Europas auf« (Krasberg 1998: 32).

Nach der Dekonstruktion des hegemonialen Wissenschaftsdiskurses des Westens fand sich die »Wissenschaft vom kulturell Fremden« in einer Repräsentationskrise wieder, welche erdbebenartig die Fundamente in den Bauten der Kultur- und Sozialwissenschaften erschütterte. Der *cultural turn* grassierte bald auch nach Deutschland, seit Mitte der 1980er Jahre lässt sich innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften von einer »kulturalistische Wende« sprechen (vgl. Reckwitz 2000). Es stellte sich die Frage, ob kulturelle Phänomene angesichts der neuen Vielfalt und des rasenden Wandels überhaupt noch schnell genug und angemessen beobachtet und beschrieben werden können. Die Gegensätze zwischen »Hochkultur« und »Alltagskultur«, zwischen »repräsentativer Kultur« und »Volkskultur« werden heute von niemand mehr ernsthaft in dieser Dualität kontrastiert. Die Kulturwissenschaften sind sich darüber im Klaren, dass sich der Gegenstand ihrer Betrachtung schneller verändert als sie zusehen können.

Auch wenn einige Ethnologen der Ansicht sind,

»dass so ziemlich alle Anthropologie, darunter, in einer Art von Kreter-Paradoxon, [...] [die] eigene, »unehrlich, schädlich und eigennützig« ist; dass sie eine Erweiterung des »westlichen Gesellschaftsprojekts« [...] ist, das darin besteht, »alle Fragen zu stellen«¹⁸ (Geertz 1993: 95),

so kann es nicht die Lösung sein, keine Ethnographie mehr zu betreiben und nur noch darüber zu schreiben. Die traditionelle anthropologische Haltung konfrontierte das Fach zwar mit angesprochenen Problemen, der Ausweg kann jedoch nicht darin bestehen, in eine »paralysierende [...] Trance epistemologischer Nabelschau [...] zu verfallen« (Clifford Geertz in Morley 1999: 305). Die Reflexion über die Forschungsbedingungen führt nicht dazu, »dass man unmöglich etwas Sicheres über andere Menschen wissen könne« (Morley 1999: 305¹⁹). Es hilft auch nicht, die Augen zu verschließen und zu leugnen, man muss damit leben. Denn weder die Beteuerung des unwissenschaftlichen Handelns noch das Ziehen der Konsequenzen ändern etwas daran, dass das Objekt der Wissenschaft tot ist. Die Möglichkeit der Repräsentation als Sozialtechnik ist an sich fraglich geworden; denn an sich

»ist das Dort-Sein eine Postkartenerfahrung (Ich war in Kathmandu – du auch?). Es ist das Hier-Sein, als Gelehrter unter Gelehrten, was dazu führt, dass eine Anthropologie gelesen wird [...] publiziert, besprochen, erwähnt, gelehrt« (Geertz 1993: 127).

Diese gespaltene Existenz – sich »einige Jahre [...] mit Viehhirten oder Yamsgärtnern herumzuschlagen, [um dann] ein ganzes Leben lang Vorlesungen zu halten und mit Kollegen zu diskutieren« (Geertz 1993: 128) – führt zu einer

»weitverbreitete[n] Nervosität im Hinblick auf das ganze Unternehmen, das den Anspruch erhebt, rätselhafte Andere mit der Begründung zu erklären, dass man an ihrem angestammten Wohnsitz mit ihnen verkehrt hat. [Die] Aufrufe zu Reflexivität, Dialog, Heteroglossie, Sprachspiel, rhetorischer Zurückhaltung, performativer Übersetzung, wörtlicher Aufzeichnung und Erzählung in der ersten Person« (ebd.)

wirken weniger als einlösbare Angebote auf die offen bleibenden Fragen, denn als verzweifelte Hilferufe eines vom Untergang bedrohten Fachs. Man will den Anspruch, zu repräsentieren, nicht verlieren

und retten, was zu retten ist vom sinkenden Schiff. An einigen Planken lässt es sich vielleicht noch eine Zeit lang festklammern, aber ob sich daraus ein neues Schiff erbauen lässt, bleibt fraglich.

DISZIPLINÄRE STREIFZÜGE

Die Überlegung liegt nahe, dass die Gründe für eine Abwehrhaltung in Zeiten akademischer Verunsicherung in der Angst vor »Kolonisation« liegen. Grenzverletzungen wirken hier wie eine Bedrohung der fachlichen Identität. Dieses Verständnis von Identität gründet auf dem Besitz einer eigenen Methode (der teilnehmenden Beobachtung), eines unverwechselbaren Gegenstandes bzw. Territoriums (dem Fremden) und der Berufung auf eine eigene Tradition.

»Aus dieser Perspektive entpuppt sich die ›Angst des Anthropologen‹ als eine Projektion von Vertretern einer Disziplin, die ihre Identität in erster Linie über Prozesse der Differenzierung [...] und nicht, wie die Cultural Studies, über Prozesse der Synthetisierung [...] herstellt« (Lindner 2000a: 85).

Mit ihrem fehlenden Bestreben, sich zu institutionalisieren, kann man hierzulande wenig anfangen. Aber der »Vorwurf einer Wilderei in ›fremden‹ Wissensbeständen macht allein aus disziplinärer Perspektive Sinn« (Göttlich/Winter 1999: 27). Wer mit dem »Plünderungsvorwurf« kommt, vergisst allzu leicht, dass geistiges Wissen kein Eigentum darstellt, niemand hat ein Monopol auf Wahrheit. Die Cultural Studies wollen nicht den angestammten Platz der Ethnologie als Disziplin usurpieren, denn sie sind transdisziplinär orientiert, d.h. sie verfahren nach der »Strategie der Streifzüge in andere disziplinäre Terrains« (Stuart Hall in Linder 2000: 84), ohne irgendwo dauerhaft zu verweilen. Das macht möglicherweise auch ihren Reiz aus und lässt sie in einem zweiten Punkt als gefährlich erscheinen: als Verführerin der jungen Nachfolgenerationen. Während herkömmliche Ethnologie »ein bisschen langweilig« oder antiquiert wirken mag, sind Cultural Studies jung, attraktiv und faszinierend, oder man könnte sagen: *it sells*.²⁰

Bei der Analyse kultureller Praktiken fragen die Cultural Studies nach den Machtverhältnissen, von denen diese durchdrungen sind. Sie widmen ihr Augenmerk gesellschaftlich unterrepräsentierten,

marginalisierten und stigmatisierten Gruppen, also kulturellen Details, die nach herkömmlicher Kulturbegriffsdichotomie in »Hochkultur/Massenkultur« Letzterem zugeordnet werden würden, ein weiterer Grund, weshalb sie zuweilen nicht ernst genommen werden.²¹ Diese dichotomisierende Auffassung von Kultur hat bisher eine intensivere Diskussion über Populärkultur in nicht abwertenden Kategorien verhindert.²² Während die Perspektive der Cultural Studies einen kreativen Impuls der Massen und das emanzipatorische Potenzial von Populärkultur betont, wird eine solche Sichtweise auf Kultur in deutschen Diskussionen über Populärkultur mit großem Misstrauen betrachtet. Man wirft den Cultural Studies gerne vor, sie seien die Letzten, die sich innerhalb des fachlichen Konkurrenzkampfes der Schulen noch genötigt fühlten, die Waffe des Essenzialismusvorwurfs gegen ihre »Gegner« ziehen zu müssen. Essenzialistische oder substanzialistische Kulturkonzepte werden aber nach wie vor innerhalb der deutschen Kulturwissenschaften – so auch der Ethnologie – verwendet, und der Hinweis darauf lässt sich nicht mit der Vermutung eines möglichen Profilierungswillens auf Seiten der Cultural Studies abschmettern. Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es aus Sicht der Cultural Studies gar keine Gegner gibt, da sie kein disziplinäres Feld kolonialisieren wollen.

Die analytische Beschäftigung mit dem Eigenen, so eine weitere Prämisse der Ethnologie, sei aufgrund der subjektiven Befangenheit nicht möglich, der Blick für die Besonderheiten werde durch Vertrautheit verstellt. Die Fremderfahrung mag eine notwendige Bedingung für Erkenntnis sein, vergessen wird beim Anbringen dieses Vorwurfs aber, dass man auch innerhalb der eigenen Gesellschaft auf vielfältigste Weise fremd sein kann, die Rede ist vom *marginal man* R. E. Parks²³ und den *scholarship boys* R. Hoggarts und R. Williams²⁴ – Menschen, die aufgrund ihrer biografischen Erfahrungen »zu Hause« in zwei Welten leben, und zwar für immer. Man könnte von stationärem Feldaufenthalt auf Lebenszeit sprechen. Für sie ist die Heimat nur ein Ort des Übergangs, und für immer mehr Menschen auf der Welt wird das zur gelebten Alltagserfahrung.²⁵ Die Cultural Studies geben mit ihrem Interesse für die *lived experience* die

»Lizenz zur Selbstthematisierung, [...] [das] wirkt befreiend, weil das persönliche Interesse an und die persönliche Erfahrung mit dem Thema nicht länger als Tabu behandelt und hinter dem Paravent der Objektivität verborgen werden muss« (Lindner 2000a: 87).

Hier werden persönliche Erfahrungen zu kulturellem Kapital, weil sie einzigartiges Erfahrungswissen ins akademische Feld einführen. Die Ethnologie hat sich zwar schon immer mit gelebter Alltagserfahrung beschäftigt, aber die Privilegierung des Exotischen adelte das Fremde auf eigene Art zu etwas Besonderem, es ließe sich sagen, zu einer sublimierten Form von »Hochkultur«.

Den *marginal man* unterscheidet vom Feldforscher die Art seiner Fremderfahrung: Er hat sich sein Schicksal nicht gewählt, sondern seine existentielle Grenzerfahrung findet aufgrund eines »Geworfen-Seins«, eines »Sich-konfrontiert-Sehens-mit« statt, er ist nicht mehr das eine und noch nicht das andere, er ist dazwischen. Der Feldforscher hingegen sucht freiwillig – kraft seiner Entscheidung – die Fremderfahrung, die zumeist mit einem habituellen Prestigegewinn verbunden ist (da die Feldforschung fachintern als »Initiationsritus« gehandelt wird), und er weiß von Anbeginn an, dass er etwa nach ungefähr einem Jahr zurückkehren wird in das Eigene, Vertraute. Dieses Bewusstsein erschafft einen völlig anderen Fremdzugang, als es in ersterem Fall geschieht, in dem der Verlust grundsätzlicher und endgültiger Natur ist. Da der Ethnologe nur scheinbar »einer von ihnen« wird – und *going native* aufgrund besprochener Subjektivitätsverstrickungen verpönt ist –, verfügt er nicht über die *lived experience* eines *Insiders* der fremden Kultur. Sicherlich hat er sich aber *andere Augen* für das eigene Vertraute erworben. Das wäre der eine Einwand gegen besagte Unfähigkeit zur Analyse des Eigenen.

Der zweite hängt eng mit Ersterem zusammen: In einer Welt, die durch Prozesse der Globalisierung und eine entsprechend hohe Mobilitätsrate gekennzeichnet ist, tauchen Fremderfahrung und Heimatverlust zunehmend in jeder Biografie als gelebte Alltagserfahrung auf. Damit werden wir alle nach und nach zu *Insidern*, denn der Beobachter ist selbst Teil des beobachteten Feldes, »dieses Begreifen, dass man selber in die Sache verstrickt ist, ist die Voraussetzung jeden Begreifens der Sache selbst« (Lindner 2000a: 113 f.). Während man früher aus methodisch-analytischen Gründen in Subjekt- und Objektperspektive trennte, ist nun ein flexibles Gleiten zwischen den Perspektiven möglich, nun sind »zum ersten Mal [...] persönliche Erfahrungen nicht nur legitim, sondern [sie] haben sogar Gewicht im akademischen Feld« (Lindner 2000a: 87). Indem die Cultural Studies die Lizenz zur Selbstdarstellung geben, umgehen sie das Problem der symbolischen Gewalt durch Fremdrepräsentation, mit dem sich die Ethnologie kon-

frontiert sieht. Denn sie spricht *für andere*, die Cultural Studies sprechen *für sich selbst*. Der *marginal man* vereint in seiner Person den Einblick des Eingeweihten mit der kritischen Perspektive des Außenstehenden. Sowohl für die Massenkulturuntersuchungen der »Frankfurter« wie auch für Feldforschungen im »klassischen Sinne« war eine Betrachtungsperspektive *von oben nach unten* üblich, während die Cultural Studies den Blick *von unten nach oben* geben. Man traut den Rezipienten aktive Entscheidungen und »eigene« Reflexionsfähigkeit zu, wo man sie vormalig für unmündig erklärte und als passive Opfer eines Verblendungszusammenhangs sah. Sie werden nicht massenkulturell manipuliert, sondern kodieren und kommunizieren absichtlich durch kreative Stilwahl. Hier wird keine klare Trennung in Objekt und Analytiker angestrebt. Die Angst vor dem Verlust des Eigenen und damit des kritischen Beobachtungswerkzeuges führte zur Verbannung des *going native* durch die Ethnologie als vorbehaltloser Annahme exotisierender Kulturflucht. Diese Trennung in Eigenes und Fremdes macht aber nur so lange Sinn, wie man der Ansicht ist, durch das Verharren in einer außenstehenden Beobachterposition objektivierbare Fakten sammeln zu können. Nun darf der Anthropologe selbst betroffen sein. »Mehr Mut zu Subjektivismus!«, das könnte die Ethnologie von den Cultural Studies lernen.

Denn die Frage, die sich stellt, ist folgende: Kommt man wirklich zu »echteren«, weil »objektiveren« Ergebnissen durch »harte Feldforschung«? Oder ist es nicht eher Diskursstrategie derjenigen, die sich selbst noch alle Geißelungen »echter« Feldforschung à la Malinowski auferlegten, da sonst keine akademische Autorität zu erwerben war, und die nun diesen »Initiationsritus« auch dem Nachwuchs abverlangen, sollte er bestrebt sein, die höheren Weihen erteilt zu bekommen? Und muss nicht in erster Linie die institutionalisierte Feldforschung als problematisch erachtet werden, da nur sie es ist, deren Ergebnisse im Nachhinein instrumentalisiert werden durch Einbindung in den akademischen Kontext bzw. deren Fakten bereits im Hinblick auf die Erzeugung eines objektiven Charakters entstanden? Vieles deutet darauf hin.

KULTUR ALS TEXT?

Die Bemerkungen deutscher Ethnologen zum Thema Cultural Studies sind oft verallgemeinernd und tendenziös, wie das Zitat zu Beginn des Aufsatzes beispielhaft verdeutlicht. Sie beruhen meist auf mangelnder Kenntnis und vagen Vorstellungen über das Feld der Cultural Studies. Häufig beziehen sie sich auf irgendeine Form postmoderner oder poststrukturalistischer Theorie, welche willkürlich mit den Cultural Studies in Verbindung gebracht wird, oder sie assoziieren die Cultural Studies mit Popkulturforschung. Wie bereits oft bemerkt worden ist, hat die Rezeption der Cultural Studies in Deutschland bislang fast ausschließlich in den Institutionen der Medienforschung, der Literaturwissenschaft und zum Teil in der Soziologie und der Volkskunde stattgefunden (vgl. Lindner 1994; Göttlich/Winter 1999). Wegen dieser disziplinären Einschränkungen der Rezeption der Cultural Studies ist die Bandbreite der Themen, die diskutiert werden, stark limitiert. Es hat auf der einen Seite eine starke Konzentration auf die Themen Arbeiterkultur, Jugendkultur und Populärkultur gegeben, sodass die Cultural Studies für viele deutsche Wissenschaftler gleichbedeutend mit »Subkulturstudien« (Lindner 1998: 108) geworden sind, wie Rolf Lindner es formulierte. Auf der anderen Seite hat die amerikanische Variante der Cultural Studies mit ihrem Schwerpunkt auf Textanalyse, Semiotik und Dekonstruktivismus große Aufmerksamkeit in Deutschland erregt, insbesondere innerhalb der Literaturwissenschaften. Das erklärt, warum die Cultural Studies von deutschen Wissenschaftlern oft mit der so genannten postmodernen oder poststrukturalistischen Theorie gleichgesetzt werden.

Aus dieser verengten Wahrnehmung resultiert ein weiterer Vorwurf, der gegen die Cultural Studies ins Feld geführt wird: ihre angebliche Textzentriertheit. Für viele Ethnologen stellen die Cultural Studies lediglich eine Form von Literaturkritik dar, die sich, losgelöst von der »Realität« des sozialen Lebens, nur auf kulturelle Produkte und Repräsentationen konzentriert. Wegen der starken Betonung der Cultural Studies auf diskursive Aspekte, so der Eindruck der Ethnologie, werden soziale, politische und ökonomische Aspekte ignoriert, was ahistorische und dekontextualisierte Untersuchungen hervorbringen würde. Hier wiederholt die Ethnologie den üblichen Vorwurf gegen den Poststrukturalismus: Diskursanalyse reduziere soziales

Leben zu Text oder, wie David Harvey sagt, »knowledge and meaning to a rubble of signifiers« (Knauff 1994: 141).

So resümiert Signe Howell, dass die Ethnologie keine Angst vor den Cultural Studies zu haben brauche, weil es ihnen nicht darum gehe, »menschliche Wesen in ihrem soziokulturellen Kontext zu untersuchen« (Lindner 2000a: 78). Zugegeben, dieses Argument wirkt irritierend, bedenkt man den zentralen Stellenwert, den Fragen von Macht und Politik in den Cultural Studies einnehmen, und die Tatsache, dass viele Forscher der Cultural Studies sich als sozial engagierte, politisch handelnde Akteure verstehen, die darum bemüht sind, die Position des Erfahrungswissens im akademischen Diskurs zu stärken. Die genannte Anschuldigung basiert auf einer zweifelhaften Unterscheidung zwischen »Diskurs« oder »Repräsentation« auf der einen Seite und »sozialem Leben« auf der anderen. Ein Anliegen der Cultural Studies ist es ja gerade, aufzuzeigen, wie diskursiv vermittelt »Realität« (oder das »soziale Leben«) ist und dass diese »Realität« nur durch Formen der Repräsentation begriffen und vermittelt werden kann. Indem die Ethnologie der Methode der teilnehmenden Beobachtung einen höheren Stellenwert einräumt als der Diskursanalyse, stützt sie sich auf eine Auffassung von »Erfahrung«, welche eng mit dem aufklärerischen Ideal eines rationalen, selbst-determinierten Subjektes verbunden ist, einem Subjekt, das seine Umgebung durch sinnliche Wahrnehmung und transparente Sprache direkt erfassen kann. Dass dieses Ideal aber theoretisch naiv und höchst problematisch ist, wurde versucht zu verdeutlichen. Mit der Anwendung von diskursanalytischen Methoden als Ergänzung der Methode der teilnehmenden Beobachtung könnte die Ethnologie Einblicke in Dimensionen von »Kultur« gewinnen, die dem konventionellen Feldforscher verborgen bleiben, wie etwa der Aspekt der Konstruktion und Verhandlung von Bedeutung und der Konstituierung von Subjektpositionen durch Sprache. Aspekte wie Macht, Hegemonie, Widerstand und Ideologie, in denen die Cultural Studies, wie Stuart Hall es formuliert, »an astonishing theoretical fluency« (Handler 1993: 992) erworben haben, könnten produktiv in die ethnologische Forschung eingebracht werden.

AUSBLICK

Die Ethnologie erforscht das »kulturell Fremde«. Die Gründe dafür sind historisch gewachsen, aber das Erkenntnisinteresse, das den Forscher in damaligen Zeiten antrieb, ist entweder verschwunden oder es schickt sich nicht mehr. Beim Nachdenken darüber, warum sich das Fach neuen Einflüssen und Strömungen verschließt, haben wir die Vermutung aufgestellt und begründet, dass es hier um die Daseinsberechtigung des Faches als akademische Disziplin geht, darum, dass eine disziplinäre Identität und Abgrenzung zu anderen Nachbardisziplinen zwar historisch gewachsen, aber heutzutage nicht mehr vertretbar ist. Berührungsangst geht mit der Angst, selbst in den eigenen Konturen zu zerfließen, einher. Aber war es denn nicht schon immer eine der Stärken der Ethnologie, sich unweigerlich ins Neue und Unbekannte, sei es noch so exotisch und fremd, zu stürzen, um den eigenen Horizont zu erweitern und zu erfahren, wie außerhalb der eigenen gewohnten Kategorien noch gedacht und gelebt werden kann? In Zeiten globalen Wissenstransfers kommt derjenige, der sich neuen Denkanstößen verschließt, aufs Abstellgleis. Indem man um jeden Preis die Definitionsmacht dessen, was ein Fach ausmacht, behalten und die Zügel der Autorität nicht in andere Hände abgeben möchte, beschließt man ein Schicksal, welches ein Fach, das sich traditionellerweise mit der Horizonterweiterung beschäftigt hat, nicht verdient. Die Grenze des Denkens, diese Grenze darf nicht verschlossen werden, möchte man sich weiterentwickeln, d.h. möchte man am Leben bleiben. Oder, wie Paul Willis, Ethnologe und Cultural Studies-Forscher, es ausdrückte: »What I really believe is that cultural studies and anthropology need each other« (Willis 1997: 33). Eine Strategie der Abwehr ist hier fehl am Platz, denn sie bewirkt genau das, was verhindert werden soll – ein Absterben des Faches.

ANMERKUNGEN

I Mein ganz besonderer Dank gilt an dieser Stelle Vanessa Ohlraun, deren Vortrag »Watching the Border: The Difficult Relationship between Cultural Studies and German Anthropology«, im Sommer 2000 bei der Tagung »Crossroads in Cultural Studies« in Birmingham gehalten, mir wertvolle Anregungen gab. Für ihre kritische Lektüre

danke ich Martin Seeh, Boike Rehbein, Martin Hofmann, Kristian Donko und Karsten Kumoll.

2 Signe Howell führt dieses Thema in ihrem Aufsatz »Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?« (Nugent/Shore 1997: 103–125) näher aus.

3 Dieser Vorwurf wurde auch schon von amerikanischen Anthropologen erhoben: »With respect to methodology, ethnography is the anthropologist's trump card. Cultural Studies practioners claim they would like to learn to play the card, even though they seem (in this collection at least) mostly to avoid touching it« (Handler 1993: 993). Die angelsächsische Debatte über Cultural Studies und Ethnologie dokumentieren Stephen Nugent und Chris Shore (1997) sowie Peter Wade (1997). Vgl. außerdem Rosaldo 1994, Knauff 1994 und Lindner 2000b.

4 Es kann und muss nicht Aufgabe dieses Aufsatzes sein, einzelne »Schulen« deutscher Ethnologie in Tradition und Gegenwart herauszustellen. Es versteht sich von selbst, dass Differenzen vorhanden sind, aus der Sicht der »Betroffenen« vielleicht sogar erhebliche. In Kontrastierung zu den Cultural Studies kommt jedoch ein deutlicher Grundtenor zum Tragen, welcher vereinheitlichende Züge aufweist. Siehe dazu auch die definitionsbegrifflichen Schwierigkeiten, wie das Fach zu bezeichnen sei. In der DGV (*Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde*) diskutiert man seit einiger Zeit, ob die Begrifflichkeit »Völkerkunde« überhaupt noch ethisch tragbar sei und man die Gesellschaft nicht in »*Deutsche Gesellschaft für Ethnologie*« umbenennen müsse. An dieser Stelle bedarf es einer Bemerkung zur Terminologie: Mit »deutscher Ethnologie« ist das Feld der so genannten »Außereuropäischen Ethnologie« bzw. der »Völkerkunde« in Deutschland gemeint. Das Feld der »Europäischen Ethnologie« (oder »Volkskunde«) fokussiert zumeist andere Themen und hat eine andere Wissenschaftsgeschichte. Wer von der »deutschen Ethnologie« spricht, begeht selbstverständlich einen eigentlich unzulässigen diskursiven Reduktionismus, der dem Fach sicherlich nicht gerecht werden kann. Aus analytischer Perspektive kann hier aber auf diese reduktive Terminologie nicht verzichtet werden. Stuart Hall weist darauf hin, dass diskursive Werkzeuge dieser Art weniger der Abbildung der Realität dienen als ihrer Klassifikation (Hall 2000: 138). Ebenso muss es an dieser Stelle genügen, darauf hinzuweisen, dass bekanntermaßen erhebliche Differenzen bestehen zwischen der amerikanischen *Cultural Anthropology*, der

englischen *Social Anthropology* und der deutschen Ethnologie. Die jeweiligen Abgrenzungen zur Anthropologie, Soziologie, Volkskunde usw. sind im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext gewachsen und wurden jeweils durch ganz eigene Erkenntnisinteressen hervorgebracht.

5 Roth sieht den Ethnologen als *marginal man* (in Anspielung auf Robert E. Park) »ohnehin prädestiniert für die Rolle des Interpreten, Schlichters und Vermittlers« (Roth 1996: 24). Auf die Differenz zwischen *marginal man* und Feldforscher komme ich später zu sprechen.

6 Siehe zum Modell der *global cultural flows* und seinen Neologismen *ethnoscapes* und *mediascapes* bei Arjun Appadurai die Darstellung in Berking 1998: »Das Suffix ›scape‹ ist schwer zu übersetzen, weist aber wie in ›landscape‹ vor allem darauf hin, dass es sich um perspektivische Konstruktionen handelt, die je nach der historischen, linguistischen und politischen Situiertheit der Akteure ganz unterschiedliche Blickwinkel implizieren« (Berking 1998: 386).

7 Die modernen Humanwissenschaften machten es sich zum Anspruch, der menschlichen Natur alle Geheimnisse zu entreißen, um sie beherrschbar zu machen. Das Dunkle, Geheimnisvolle und Unbewusste sollte erklärbar werden. Der Fremde sollte uns etwas über uns selbst verraten. Die historischen Entstehungsbedingungen der Ethnologie als akademische Wissenschaft als eine »Zwillingsgeburt« von Aufklärung und Kolonialismus sind in anderen Arbeiten ausführlich behandelt worden (vgl. Fink-Eitel 1994).

8 Objekt ist der Betrachtete nur aus der Perspektive des Forschers, aber diese Zuweisung zieht keine Objektivitätsgarantie nach sich. Der Blickwinkel der Forschungssituation bringt es so mit sich.

9 Die Veröffentlichung der malinowskischen Tagebücher führte innerhalb der Ethnologie eine »Objektivitätskrise« herbei. Malinowski schrieb während seiner Feldaufenthalte in Neuguinea (1914–15) und auf den Trobriand-Inseln (1917–18) an einer offiziellen Version, der objektiven Fassung der Feldforschung, und an einer inoffiziellen Version, seinem Tagebuch, das nie zur Veröffentlichung bestimmt war und in das er seine gesamten subjektiven Wahrnehmungen »ablassen« konnte. Diese seine strikte Zweiteilung in »erlaubt/verboten«, »öffentlich/privat«, »objektiv/subjektiv« führt uns das Paradigma, mit dem sich das Fach über Jahrzehnte lang in dem Glauben beließ, »harte« Fakten zu sammeln, exemplarisch vor Augen.

10 Die Weigerung, Feldforschungen in Romanform zu respektie-

ren, hängt eng zusammen mit einem elitären Kulturbegriff, der sich aus der Gleichsetzung »objektiv = wissenschaftlich = ernst zu nehmen« und »romanesk = unwissenschaftlich = Popkultur« speist und der dem historischen Erbe aus humanistischen Zeiten gehört. An späterer Stelle wird auf die Konsequenzen, die sich aus dieser kulturellen Dichotomisierung ergeben, zurückgekommen.

11 Für *Restudies* gibt es zahlreiche Beispiele, und auch sie erschütterten den Objektivitätsglauben innerhalb des Faches nachhaltig, so Derek Freeman/Margaret Mead (Samoanerinnen), Li An-Che/Ruth Benedict (Pueblo), Oskar Lewis/Robert Redfield (Teotztlán). Die Nachuntersucher (jeweils die Erstgenannten) kamen zu völlig anderen, oftmals gegenteiligen Ergebnissen. Noch einmal andere Ergebnisse kämen sicherlich zum Vorschein, würde der Nachuntersucher die existente Feldforschung nicht kennen. Denn er wäre dann nicht versucht, kontrastiv zu ermitteln.

12 Was damals zu Zeiten relativer räumlicher Fixierung noch als Besonderheit wahrgenommen werden musste, stellt heute in Zeiten hoher räumlicher Mobilität ein normales, veralltäglichtes Phänomen dar. Fast jeder kennt heutzutage das Gefühl, entwurzelt zu sein, keine einzige Heimat zu haben.

13 Diese Aussage stammt von Pierre Bourdieu. Ein anderes Beispiel für diese Form von symbolischer Gewalt, die »Agoraphobie« der Frauen, nennt er in Bourdieu 1999: 368.

14 In diesem Zusammenhang weist auch Martin Fuchs darauf hin, dass ein »machtvoller Diskurs andere Diskurse zwingt, sich in dem dominanten Idiom auszudrücken. [...] Übersetzung wird so zur Verdrängung, und im Kampf um die Anerkennung der eigenen Botschaft bringt Übersetzung bestimmte Seiten des Eigenen zum Verschwinden« (Fuchs 1998: 132).

15 Siehe zur »Writing-Culture-Debatte« vor allen Dingen Clifford/Marcus 1986. Eine ausführliche und gut sortierte Literaturliste findet sich im Anhang des Aufsatzes von Berg/Fuchs 1999: 96–108.

16 In diesem Sinne möchte Foucault durch seine Herangehensweise neue Perspektiven eröffnen, zu »neuen Strategien« kommen. Man muss versuchen, »sich von den Mechanismen freizumachen, die stets zwei Seiten erscheinen lassen, um die falsche Einheit [...] aufzulösen« (Foucault 1978: 192).

17 Auf etwaige Parallelen der Denkmodelle Forscher/Objekt, Sender/Empfänger, denen ein Kulturverständnis, basierend auf der Tren-

nung in aktiv/passiv, Hochkultur/Massenkultur zugrunde liegt, komme ich später zu sprechen.

18 Angespielt wird hier von Geertz auf Kevin Dwyer und seine Veröffentlichung *Maroccan Dialogues* (1982).

19 Von Morley zitiert wird hier James Clifford, aus: Clifford/ Marcus 1986: 7.

20 Siehe dazu Lindner 2000a: 81 f. Natürlich kann auch das den Cultural Studies wieder negativ zu Buche geführt werden: Sie bieten zwar oberflächlich betrachtet fesselnde Themen (*gender*, Medientheorie, Machtanalytik etc.), in der Tiefe aber stecke nichts dahinter, so die Vorwürfe. Lindner weist darauf hin, dass dieses Argument gerade in Deutschland, mit seiner geistesgeschichtlich gewachsenen Trennung in »Innerlichkeit« und »Äußerlichkeit«, »Tiefe« und »Oberfläche«, gerne angeführt wird. Letztendlich haben die Cultural Studies wohl vor allem eines nicht: eine alte gewachsene Tradition innerhalb Deutschlands und den damit verbundenen »Ahnenkult«. Warum sie diese Autoritätsquelle weder brauchen noch wollen, wurde bereits dargelegt.

21 Hier kann nicht ausführlicher auf die medientheoretischen Differenzen zwischen der »Massenkulturrkritik« der Frankfurter Schule und dem »Populärkulturansatz« einiger Vertreter der Cultural Studies eingegangen werden. Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass dem »Frankfurter Konzept« eine Unterscheidung in Hochkultur, zu deren Konsum eine aktive Entschlüsselung erforderlich sei, und in Massenkultur, die leicht zugänglich sei und quasi passiv aufgenommen werden könne, zugrunde liegt, während der Blick auf das Populäre bei den Cultural Studies in eine Richtung geht, die sich nicht auf ein dialektisch fixiertes Sender/Empfänger-Modell festschreiben lässt. Ersterem Ansatz liegt das Ideal einer »vollkommen transparenten Kommunikation« zugrunde, Letzterer geht hingegen von der Möglichkeit einer »systematisch zerstörten Kommunikation« aus. Der Rezipient ist kein »pawlowscher Hund«, für den das Fernsehprogramm eine »Verhaltensprogrammierung [...], etwa dem leichten Schlag auf die Kniescheibe vergleichbar« (Hall 1999: 98), darstellt. Zu den Kommunikationsmodellen vgl. ebd.: 105 ff.

22 Roman Horak hat diesen Punkt in seinem Aufsatz »Cultural Studies in Germany (and Austria) and why there is no such thing« näher erläutert (Horak 1999). Vgl. auch Mikos 1997 sowie Hörning/Winter 1999.

23 Siehe zum *marginal man*: Makropoulus 1988.

24 Die *scholarship boys* gehörten im England der 1950er Jahre der ersten Arbeiterklassengeneration an, denen eine höhere Schulbildung zuteil wurde. Das entfremdete sie zugleich ihrer Herkunft, sie wurden zu kulturell heimatlosen Persönlichkeiten, die sich mit keiner »Welt« völlig identifizieren konnten.

25 Dafür gibt es inzwischen vielfältigste terminologische Bezeichnungen, erinnert sei hier nur an Homi Bhabas »Dritte Räume«.

LITERATUR

- Appadurai, Arjun (1998): »Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie«. In: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–40.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (1999): »Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation«. In: Dies. (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–108.
- Berking, Helmuth (1998): »Global Flows and Local Cultures«. Über die Rekonfiguration sozialer Räume im Globalisierungsprozeß. *Berliner Journal für Soziologie* 3, S. 381–392.
- Bourdieu, Pierre (1999): »Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität«. In: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 365–374.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Dwyer, Kevin (1982): *Maroccan Dialogues*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Fink-Eitel, Hinrich (1994): *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht*, Berlin: Merve.
- Fuchs, Martin (1998): »Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz«. In: Aleida Assmann/Heidrun Friesen (Hg.), *Identität*

- ten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 105–137.
- Geertz, Clifford (1993): *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch.
- Geertz, Clifford (1999): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Göttlich, Udo/Winter, Carsten (1999): »Wessen Cultural Studies? Zur Rezeption der Cultural Studies im deutschsprachigen Raum«. In: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg: zu Klampen, S. 25–39.
- Hall, Stuart (1999): »Kodieren/Dekodieren«. In: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg: zu Klampen, S. 92–110.
- Hall, Stuart (2000): »Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht«. In: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften* 2, 2. Aufl., Hamburg: Argument, S. 137–179.
- Handler, Richard (1993): »Anthropology is Dead! Long Live Anthropology!«. *American Anthropologist* 95/4, S. 991–995.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1999): »Vom Reisen und vom Verstehen. Die Ethnologie und das Andere«. *Forschung & Lehre* 3, S. 139–142.
- Horak, Roman (1999): »Cultural Studies in Germany (and Austria) and Why There Is No Such Thing«. *European Journal of Cultural Studies* 2/1, S. 109–115.
- Hörning, Karl H./Winter, Rainer (1999): »Einleitung«. In: Dies. (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–12.
- Howell, Signe (1997): »Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?«. In: Stephen Nugent/Chris Shore (Hg.), *Anthropology and Cultural Studies*, London/Chicago: Pluto Press, S. 103–125.
- Knauff, Bruce (1994): »Pushing Anthropology Past the Posts: Critical Notes on Cultural Anthropology and Cultural Studies as Influenced by Postmodernism and Existentialism«. *Critique of Anthropology* 14/2, S. 117–152.
- Kohl, Karl-Heinz (1993): *Ethnologie – Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München: Beck.
- Kohl, Karl-Heinz (1998): »Ethnizität und Tradition aus ethnologischer

- Sicht«. In: Aleida Assmann/Heidrun Frieze (Hg.), *Identitäten* (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 269–287.
- Krasberg, Ulrike (1998): »Kultur als Ethnographie der Grenzüberschreitung«. In: Christian Giordano/Roberta Colombo Dougoud/Elke-Nicole Kappus (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat*, Münster/München/Berlin: Waxmann.
- Lévi-Strauss, Claude (1981): *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lindner, Rolf (1994): »Cultural Studies in der Bundesrepublik Deutschland: Eine Rezeptionsgeschichte«. *IKUS-Lectures* 17/18 (Cultural Studies: Eine Intervention), Wien, S. 50–82.
- Lindner, Rolf (1998): »Cultural Studies«. *Ästhetik und Kommunikation* 29/100, S. 105–109.
- Lindner, Rolf (2000a): *Die Stunde der Cultural Studies*, Wien: WUV, Ed. Parabasen.
- Lindner, Rolf (2000b): »Das Eigene und das Fremde. Cultural Studies versus Cultural Anthropology«. In: Ders., *Die Stunde der Cultural Studies*, Wien: WUV, Ed. Parabasen, S. 70–96.
- Makropoulos, Michael (1988): »Der Mann auf der Grenze. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft«. *Freibeuter. Vierteljahresschrift für Kultur und Politik* 35, S. 8–22.
- Matthes, Joachim (1994): »Vorwort: Ein schwieriger Diskurs. Überlegungen zur zeitgenössischen Fremdeheitsforschung«. In: Shingo Shimada (1994), *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 7–22.
- Mikos, Lothar (1997): »Die Rezeption des Cultural Studies Approach im deutschsprachigen Raum«. In: Andreas Hepp/Rainer Winter (Hg.), *Kultur – Medien – Macht: Cultural Studies und Medienanalyse*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 159–170.
- Morley, David (1999): »Bemerkungen zur Ethnografie des Fernsehpublikums«. In: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg: zu Klampen, S. 281–316.
- Nugent, Stephen/Shore, Chris (Hg.) (1997): *Anthropology and Cultural Studies*, London/Chicago: Pluto Press.
- Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam.

- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Rosaldo, Renato (1994): »Whose Cultural Studies?«. *American Anthropologist* 96, S. 524–529.
- Roth, Klaus (1996): »Europäische Ethnologie und interkulturelle Kommunikation«. In: Ders., *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und interkulturelle Kommunikation*, Münster/ München/New York: Waxmann, S. 11–27.
- Said, Edward (1981): *Orientalismus*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Shimada, Shingo (1998): *Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Streck, Bernhard (1992): »Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem«. *Sociologus* 42/2.
- Streck, Bernhard (1997): *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung*, Wuppertal: Peter-Hammer-Verlag (Edition Trickster).
- Wade, Peter (Hg.) (1997): *Cultural Studies Will Be the Death of Anthropology*, Manchester: GDAT.
- Willis, Paul (1997): »For the Motion (2)«. In: Peter Wade (Hg.), *Cultural Studies Will Be the Death of Anthropology*, Manchester: GDAT, S. 33–41.