

4 Praktische Ordnungen des Fremden

Die im vorangehenden Kapitel dargelegte Typologie des Fremden ist keineswegs erschöpfend, gerade weil der Fremde kein exklusives Forschungsobjekt der Soziologie darstellt, die unabhängig von anderen »Trägergruppen« die Distribution des Wissens über den Fremden im Alltag bestimmt. Im Gegenteil, es existiert eine Vielzahl von Forschungsgruppen, die eine *wissenschaftliche Expertise des Fremden* für sich in Anspruch nehmen. Klassischerweise kommt hier der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie als sogenannter »Heimatdisziplin« des Fremden eine besondere Bedeutung zu, gerade weil ihr »ureigenstes« Forschungsobjekt solche Menschen und Kulturen sind, die sich von der eigenen Kultur unterscheiden.

Das folgende Kapitel widmet sich daher neben den diskursiven sowie nicht-diskursiven Praktiken der Konstruktion des Fremden innerhalb der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie auch den ethnologischen Praktiken der Fremdsetzung in der traditionalen Periode der Feldforschung. Dabei gehen die folgenden Überlegungen von der Annahme aus, daß sowohl der soziologische als auch der ethnologische Diskurs des Eigenen und des Fremden keinesfalls konkurrierende Ordnungen der Wirklichkeit vornehmen, wenngleich der soziologische Modernisierungsdiskurs auf die eigene, der ethnologische Diskurs auf die fremde Gesellschaft als Gegenstand abstellt. Sie stehen vielmehr in einem Bedingungsverhältnis, denn der moderne Diskurs über das Fremde ist zunächst einmal Voraussetzung dafür, daß sich eine Wissenschaft des Fremden – die Ethnologie – ausdifferenzieren kann. Obwohl diese Beschränkung auf den vom Modernisierungsdiskurs geprägten soziologischen und ethnologischen *Umgang* mit dem Fremden nicht das gesamte Spektrum von Fremdheitsverhältnissen in den Blick nehmen kann, das sich zunehmend in Philosophie und Politologie, aber auch in Literatur-, Kunst- und Filmwissenschaft wachsenden Interesses erfreut¹⁰⁹, wird diesen Expertengruppen der Großteil der Macht eingeräumt, die Wirklichkeit des Eigenen und des Fremden *zu setzen*.

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß der wissenschaftliche Umgang mit dem Fremden über die Theorie hinausgeht, d.h. die Konstruktion des Fremden spiegelt sich nicht nur in den Diskursen und Typologien wider, sondern kommt auch in den wissenschaftlichen Modellen und Hypothesen, Fragestellungen und Experimenten im Sinne von Diskursfragmenten, v.a. aber in den Praktiken zum Vorschein, die es schwierig, wenn nicht unmöglich machen, zwischen Alltag und Wissenschaft zu trennen. So bedürfen neben den typischen Ordnungen gerade auch die *praktischen Ordnungen des Fremden* innerhalb des ethnologischen und eines soziologischen Modernisierungsdiskurses einer näheren Betrachtung. Dabei wirken die praktischen Ordnungen von Ethnologie und Soziologie gerade nicht als Konstruktionen bzw. menschliche Setzungen der Wirklichkeit, sondern als »Gewißheiten«, d.h. als nicht in Frage gestelltes Standardwissen der betreffenden Gesellschaft (vgl. Berger/Luckmann 1998: 128), u.a. weil sie sich in der konkreten Erfahrung der Alltagswelt durchgesetzt haben. Gerade dieses Wirken und Anwenden von Theorien in der Alltagswelt ist es, was eine Theorie so überzeugend und mächtig macht. Denn nicht die abstrakten Symbolsysteme und Diskurse von Theorien, die sich von der konkreten Erfahrung des Alltagslebens weit entfernt haben, können sich im Wettbewerb um rivalisierende Wirklichkeitsbestimmungen durchsetzen; sie verdanken ihre Gültigkeit eher gesellschaftlicher Stützung als empirischer Bewährung (vgl. ebd.).

Wie schon die Typologie des Fremden deutlich gemacht hat, bringen auch die Theorien des sozialen Wandels in der Soziologie und Ethnologie eine Asymmetrie des Eigenen und des Fremden zum Ausdruck, denn sie bedienen sich des Fremden als Zerrbild, um die sinnhafte Konstruktion der *eigenen* Wirklichkeit als »friedvoll« und »fortschrittlich«, als »normal« und »zivilisiert« normativ zu überformen. Als Sachverwalter und Experten des Eigenen (Soziologie) oder des Fremden (Ethnologie) ordnen und klassifizieren sie die Wirklichkeit mittels Unterscheidungen des Eigenen und des Fremden, die nicht nur zur Erklärung gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern auch für das Funktionieren der Theorie unentbehrlich sind. Denn Diskurse sind bis zu einem gewissen Grad Praxis; sie müssen sich zumindest in den Praktiken von Akteuren verwirklichen. Im Sinne Michel de Certeaus (1988) handelt es sich hierbei um die Organisation des theoretischen Denkens als ein *Tun*, bei der sich die Theorie nicht ausschließlich als reflektierter und systematischer Diskurs präsentiert. Es existiert neben diesem formalen Wissen immer auch ein »praktisches Wissen« im Sinne von Methoden und Verfahren, aber auch Denkpraktiken, Operationspraktiken, Praktiken des Spekulierens, Praktiken zur Ordnung des Wissens bis hin zu Beobachtungs- und Beschreibungspraktiken. Diese den narrativen Diskursen zugrundegelegten Handlungspraktiken besitzen insofern einen *strategischen*

schen Charakter, als daß sie es dem theoretischen Diskurs ermöglichen, alles zu erklären, alles zu ordnen.

Diese epistemologische Kennzeichnung bedeutet, daß einerseits das wissenschaftliche Feld keinesfalls nur aus Theorien besteht, »in denen alles reflektiert wird«, andererseits, daß Theorien ihre »Leistungsfähigkeit« durch die Praktiken selbst in Gang halten. Dabei wird die traditionelle Antinomie zwischen praktischem »Handeln« und »Reflexion« überwunden, eben weil die Praktiken häufig selbst die Bedingung von Wissen darstellen. Denn Soziologen und Ethnologen entdecken und beschreiben, was sie *machen*. Wenn Ethnologen über den Fremden schreiben, dann geht diesem theoretischen Analysieren immer auch eine praktische Konstruktion des Fremden voraus; denn ohne die Praktik des Entdeckens, des Beobachtens und Reisens gibt es keinen Fremden. Und auch die Selbstdeutungen der modernen Industriegesellschaft sind nur durch die zivilisatorische Fabrikation eines »wilden« Fremden in der Lage, einen Zivilisationsprozeß zu konstatieren, d.h. der barbarische wie unzivilisierte Fremde ist das Summenergebnis aller Bemühungen, ihn zu verhindern, also die Bemühung, eine normale und zivilisierte Gesellschaft zu errichten (vgl. Beck 1996: 91). Wenn die Theorie der Modernisierung nachfolgend also als eine Theorie des sozialen Wandels gefaßt wird, bei der es um die Herausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung geht, die als »zivilisiert« und »normal« betrachtet werden kann, geraten die Praktiken der Zivilisierung und Normalisierung nicht als Konsequenz, sondern als Ermöglichungsmoment einer modernistischen Ordnung in den Blick, die den Fremden zu einem außer- und gegenzivilisatorischen Leben *im* Abseits der Zivilisation und Normalität zwingen. Zivilisation und Normalisierung bringen in gewisser Weise das hervor, was sie normalisiert und zivilisiert, wie auch die ethnologischen Praktiken die ethnische Andersheit des Fremden konstruieren und damit die Ethnologie als Differenzwissenschaft erst möglich machen.

Von diesen Praktiken der Fremdsetzung, die für das *Funktionieren* der klassischen Ethnologie und soziologischen Modernisierungstheorie notwendig sind, handelt das folgende Kapitel. Als Theorien des Fortschritts und der Entdeckung funktionieren sie gerade *durch* die Praktiken der Unterdrückung und Bevormundung, der Aneignung und Ausgrenzung, der Vertreibung, vereinzelt auch der Vernichtung des Fremden. Sie sind als Nebenfolgen der soziologischen und ethnologischen Diskurse des Wandels bereits eingebaut. Im Sinne strategischer Fremdstellungen von Menschen, Kulturen, Subkulturen oder Sachen, versuchen die »großen Geschichten« des Fortschritts, der Zivilisation und Weltentdeckung das Ansehen und den Selbstwert des Nicht-Eigenen zu schwächen, zu pervertieren oder zu liquidiieren (vgl. Wierlacher 1993: 74). Dabei ist es gerade die »praktische Entäußerung« dieser Theorien, die die Ordnung des Eigenen und des Fremden

so »natürlich« wie »ungleich« setzt. Es sind neben den »großen« und mittlerweile »entborgenen« Praktiken des europäischen Antisemitismus, des Eurozentrismus, des Kolonialismus oder des Missionierens auch weitaus subtilere Praktiken, die zumeist unterschwellig an dem »Erfolg« der Geschichten mitschreiben. Denn die Macht der Theorie speist sich eben nicht ausschließlich aus der Sichtbarkeit ihrer Theoretiker, aus der Aufdringlichkeit ihrer Ideologie, sondern aus dem weitverzweigten, unterirdischen Geflecht der Praktiken und Verfahren, die an der Stigmatisierung der Welt beteiligt sind.

So zehrt die Geschichte der Moderne von den selbst entworfenen Schreckensbildern des Fremden. Er wird zum »Gespenst« der Gesellschaftsvision der Moderne, deren Maxime sich in Begriffen der Überschaubarkeit, Transparenz und Klarheit widerspiegeln. Der Moderne gelingt es, ihren Mythos der Ordentlichkeit, Sauberkeit und Vertrautheit auf dem Fundament der vielfältigen und weitreichenden Zivilisierungs- und Normalisierungsprozeduren zu etablieren, die den Fremden allenfalls als »Zündstoff« in Situationen sozialer Desintegration, in Formen der Entfremdung bedingt durch Diskrepanz von Warenwert und Warenproduktion arbeitsteiliger Massenproduktion bzw. in der Gefahr gesellschaftlicher Anomie ausmachen. Selten gerät dabei das Doppelprinzip des Eigenen als privilegierter Ort der Wahrnehmung als strukturierendes und strukturiertes Ermöglichungsmoment einer »Theorie des Fremden« mit in den Blick.

Und auch die Ethnologie als Verwalterin dessen, von dem die Moderne sich abgegrenzt hat und das durch diese Angrenzung seine Bestimmung erhält, offenbart in ihrer Geschichte den prekären Status ihres Objektbereichs (vgl. Berg/Fuchs 1993: 7). Sie hat sich selbst lange Zeit viel zu modernistisch gegeben, indem sie den Fremden mit dem verbrämten kolonialisierenden und imperialistischen Auge eines aktiven Humanismus¹¹⁰, der komparativen Methode unilinearer Geschichtsschreibung bzw. einer Sehnsucht nach Exotik begegnete, sich dabei aber des Anderen als Spiegel und Gegenüber bediente, von dem aus sich die eigene Gesellschaft abheben konnte. Diese ethnologischen Praktiken des »Othering« (»VerAnderung«) werden daher als Resultat und Ermöglichungsmoment der Fachdisziplin selbst diskutiert. »VerAnderungs«praktiken sind also zunächst einmal Voraussetzung dafür, daß man überhaupt von einer Fremdheit des Anderen sprechen kann, sie sind aber auch wesentliche Ursache für die Möglichkeit der Ethnologie, sich ihr eigenes Forschungsobjekt dadurch »vom Leib zu halten«, daß sie den Fremden im »Woanders« verortet und damit die Bedingungen für einen Dialog *mit* dem Anderen zugunsten eines ungestörten Diskurses *über* den Anderen in Abrede stellt (vgl. Gottowik 1997: 137).

Die Beschäftigung mit der eigenen und der fremden Gesellschaft läßt sich – auch wenn im folgenden als Einzelkapitel gedacht – nicht auseinan-

derdividieren, denn sowohl die frühe Soziologie griff in strukturfunktionalistischen Ansätzen immer wieder auf ethnographisches Material zurück¹¹¹, wie auch die Ethnologie sich bis heute in ihrem Gesamtspektrum der Fremdenrepräsentanz zahlreicher Modelle und Denkweisen, Methoden und Theorien bedient, in denen der »Geist der Moderne« (doxa) in Form eines Subsumptionsanspruchs widerspiegelt. Daher dreht es sich in diesen Theorien des Fremden strenggenommen längst nicht um *das Fremde*, sondern um eine Unterteilung der Welt in einen Bereich, der als »vertraut« und »selbstverständlich« und einen, der als »fremd« gesetzt wird. Diese praktischen Ordnungen der Wirklichkeit mit Hilfe der Kategorien des Eigenen und des Fremden sind jedoch weder willkürlich, noch entsprechen sie einem symmetrischen Verhältnis. Sie bewirken sogleich eine Ab- bzw. Aufwertung, denn der »Erfolg« einer bestimmten Ordnung des Eigenen und des Fremden ist immer auch mit der Macht derer verknüpft, die sich ihrer bedienen (vgl. Berger/Luckmann 1998: 116).

4.1 Ethnologische Praktiken: Zur »VerAnderung« des Fremden

Ethnologen berichten über Orte, Menschen und Kulturen, die *auf den ersten Blick* zu klein und zu weit entfernt sind, als daß sie die gesellschaftlichen Verhältnisse im »Hier« berühren.¹¹² Obwohl die im 19. Jahrhundert im Entstehen begriffene Soziologie ihre Forschung zunächst ebenfalls kulturgeleichend und -übergreifend betreibt, widmet sie sich im Zuge ihrer Professionalisierung mehr und mehr den Krisen und Institutionen, Lebensformen und sozialen Wandlungsprozessen westlicher Industriegesellschaften, während sich die komplementär zur Soziologie gegründete Ethnologie für die Vielfalt der Stammes- und bäuerlichen Gesellschaften der nicht-industrialisierten Welt *Außeneuropas* interessiert (vgl. Schweizer 1999: 2; Herv. d. Autorin).¹¹³ Diese Konzentration auf nicht-mechanisierte Gesellschaften, die keine Großindustrie entwickelt haben und den Kapitalismus nicht oder gewissermaßen nur von außen in der Form des Imperialismus kennen, lässt die Ethnologie jedoch mit dem Faktum des Kolonialismus aufs engste verknüpft erscheinen, da »die meisten Ethnographen [...] in Territorien [arbeiten], die von ihrem Herkunftsland abhängig sind und einen kolonialen oder halb-kolonialen Status besitzen« (Leiris 1979: 54). Es ist diese Verwickeltheit von Ethnologie und Kolonialismus, die das tiefstzende Dilemma der Fachdisziplin umreißt, das darin besteht, den Fremden aus der Perspektive einer ideologischen Suprematie des Abendlandes erforschen zu wollen.

Als Wissenschaft vom kulturell Fremden zählt die Ethnologie zur

»Heimatdisziplin« des Fremden, da sie von vornherein die Menschen der anderen Kultur als *fremd* betrachtet, sich ihnen damit aber *relational* annähert, nämlich nach Maßgabe dessen, was sie im Vergleich zu uns nicht sind (vgl. Kohl 1993: 25f.). So wird die Relation zwischen Forscher und Beforschten über das Phänomen der Fremdheit unterscheidungstheoretisch konstruiert: »Das zu untersuchende Feld wird immer schon als fremd und ungeordnet unterstellt, um es dann als etwas Geordnetes und Verstehbares interpretativ zu bewältigen« (Kalthoff 1997: 240). Damit fehlt es der Ethnologie jedoch an einem positiven Begriff für die Benennung ihres Gegenstandes. Wie auch immer der Gegenstand umschrieben wurde und wird, ob als »Primitive«, »Wilde«, »Stammesgesellschaften«, »Naturvölker« oder »schriftlose Kulturen«; in jedem Fall wird das Fremde auf eine ganz bestimmte Weise zum Eigenen in Beziehung gesetzt, die auf ein Defizit auf Seiten der Beschriebenen verweist, das ausschließlich auf die Andersartigkeit und Abweichung des Fremden verweist (vgl. Gottowik 1997: 136f.).

Die Spezialität der Ethnologie sind eben jene Kulturen, die fern sind, die dem Eigenen als das ganz Andere kontrastreich entgegenstehen, weil die Frage, wie die *ethnoi*, die kleinen und größeren Verbände menschlicher Gemeinwesen, sich organisieren bzw. was sie zusammenhält, sich *an den anderen* allemal besser studieren lässt, da deren Sitten und Gebräuche so hervorstechend und unerklärlich wie die eigenen transparent und selbstverständlich erscheinen (vgl. Honold 1997: 1). So bleibt die Soziologie in ihrer thematischen Ausrichtung weitestgehend den Umbrüchen der »heimischen« Verhältnisse verhaftet, während sich die Ethnologie weltweit auf die Suche nach den Besonderheiten und Unterscheidungen all jener Kulturen begibt, die sich vom »Hier« abheben; ihre Arbeit beginnt dort, wo der Blick der Soziologie endet – gewissermaßen an den Grenzen der eigenen Gesellschaft.¹¹⁴

Die klassische Ethnologie¹¹⁵ beschäftigt sich dabei zu Beginn vor allem mit solchen kollektiven sozialen Gebilden, also Gesellschaften und Gemeinschaften, die räumlich klar umgrenzt, zahlenmäßig klein und in Sein und Handeln der Gruppe als eigenständig und abgrenzbar gegenüber anderen wahrgenommen werden (vgl. Koepping 1990: 9). Dabei gründet der Gedanke der Abgrenzung in erster Linie auf einer kulturgebundenen Unterscheidung einzelner »Völker«. Der *konstruktivistische* Aspekt der Ethnie drückt sich in einem ausgeprägten »Wir-Bewußtsein« aus, das als ein Resultat der gleichen Sprache, ähnlichen Lebensgewohnheiten, Sitten und Bräuchen gefaßt wird. Die ethnische Gemeinschaft besitzt ein spezifisches kulturelles Wissen, das ein historisch gewachsenes Sinn- und Bedeutungssystem darstellt. Dieses Sinn- und Bedeutungssystem ist dabei durch einen gewissen *Grad an Exklusivität* gekennzeichnet, da es immer auch eine Kollektivvorstellung vom Eigensein *und* Anderssein impliziert.¹¹⁶

So fungiert die Ethnie gewissermaßen als kulturelles Vergleichs- und Differenzkriterium, das das Eigene und das Fremde als getrennt-kulturelle Wirklichkeiten denkt, ohne daß der Forscher durch seine Wahl der Unterscheidung als Ermöglichungsnexus der Fremdheit thematisiert wird. Fremdheit soll im folgenden jedoch nicht als primordiale Loyalität gegenüber kultureller Traditionen, sondern als historisch contingente *Erfindung* und *Konstruktion* des ethnologischen Beobachters verstanden werden: In der Gestalt des Dolmetschers oder des Reisenden, des Beobachters oder Schreibenden *erschafft* der Ethnologe Bilder des Fremden, die häufig auf bereits bestehende Vorstellungen und Repräsentationen zurückgreifen, manchmal aber auch zu Neuinterpretationen führen.

Ethnologen sind Konstrukteure, da ihr Wissen über den Fremden ein Substrat ihrer eigenen Unterteilung der sozialen Wirklichkeit zwischen »Hier« und »Dort« ist. Der »andere Schauplatz« als Ort, an dem sich die Fremde manifestiert (der andere Mensch, die andere Kultur usw.) ist als solches nicht erfahrbar oder wie Michel Leiris es formuliert: »Was man zu fassen bekommt, ist immer der Schatten und nicht die Beute« (Leiris 1978: 7), denn keine Erfahrung des Fremden kann sich der Konfiguration durch bestimmte Medien – und sei es das Medium der eigenen Person und deren praktische Darstellungsleistung – entziehen. Die Erfahrung der Fremde ist somit immer eine *vermittelte Erfahrung*¹¹⁷, die im Spiegel der eigenen Gefühlswelt, der eigenen Relevanzstrukturen und kulturellen Selbstverständnisse stattfindet. Damit gerät der Forscher selbst als *Fremdheitsgenerator* und *-katalysator* in den Blick, da der Grad bzw. die Intensität der Erfahrung des Fremden ebenso von seiner Übersetzungsleistung und seinen Fertigkeiten als Dolmetscher wie auch von seiner Reiseerfahrung abhängt. Denn Ethnologen gewinnen Erkenntnisse über den Fremden nicht aufgrund *seiner* »Sichtbarkeit« (des Fremden), sondern auf der Basis *ihrer* Eigenarten des »Empfangens«, d.h. ihre Wahrnehmungs-, Darstellungs- und Beglaubigungsmethoden bestimmen im wesentlichen die von ihrer Feldforschungsarbeit mitgebrachten Bilder des Fremden. Clifford Geertz hebt daher neben der »Dichte« fremdkultureller Wirklichkeit auch die »Dichte« der ethnologischen Herangehensweise an eben diese Wirklichkeit hervor. Er lenkt den Blick damit auf die vom Ethnologen angewandten *Praktiken*, denn »[w]ill man eine Wissenschaft verstehen, so sollte man nicht in erster Linie ihre Theorien oder Entdeckungen ansehen und keinesfalls das, was ihre Apologeten über sie zu sagen haben, sondern das, was die Praktiker tun« (Geertz 1983: 9f.).

Neben der unlängst verdächtigten Methode, dem Schreiben über die Fremde(n) in der Ethnologie¹¹⁸, sind es vor allem auch vielfach unbemerkt ablaufende Praktiken des Machens und Tuns, wie beispielsweise Übersetzungs- oder auch Reisepraktiken, die das Verhältnis der Ethnologie zu ih-

rem Forschungsgegenstand als *asymmetrisches Verhältnis* überformen. Damit wird die Wissenschaft vom Fremden, deren kulturellen Auswirkungen und Resultate bislang ausschließlich als Ausbeute sozialer Hierarchien und Herrschaftsstrukturen beobachtet wurden, jetzt bereits *in the making* untersucht, in ihrem sozialen Entstehungsfeld und als kulturelle Praxis (vgl. Kaschuba 1999: 204). Die Praxis des Ethnologen ist insofern strategisch, als daß sie in erheblichem Maß auf die Entdeckung, Kontrastierung und Darstellung des Eigenen und des Fremden einwirkt. Es sind Praktiken des »Othering« – ein Amerikanismus, den man auf Deutsch mit »Veränderung« wiedergeben könnte –, d. h. sie unterstützen die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden, sie bringen sie mit hervor, reproduzieren sie, machen sie verbindlicher. »Othering« bezeichnet die Einsicht, daß die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder ange troffen werden – *sie werden gemacht*« (ebd.: 247; Herv. d. Autorin); denn wer reist, stößt auch auf Ortsfremdes, wer hinter die Grenze des Eigenen schauen will, für den muß eine solche Demarkationslinie zunächst einmal sichtbar sein, wer die Übersetzung des Fremden vornimmt, ist überzeugt, daß er den Fremden ohne Übersetzung nicht verstehen kann.

Gerade der *praktische Umgang mit dem Fremden* macht deutlich, daß sich Fremdheit nicht als ontologisches Phänomen der sozialen Wirklichkeit darstellt, zu dem wir eine *unmittelbare*, direkte Beziehung besitzen. Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine verändernde Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche¹¹⁹ oder Beschreibungen schieben sich als Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur *vermittelt*, d. h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen.

Um die fremden Welten und Lebensweisen in die Nähe des Eigenen zu bringen, liefern Ethnologen eine Reihe von Zeugnissen ab. Reiseberichte, Erlebnisprotokolle, Video- und Tonbandaufzeichnungen, meist Ergebnis eines monate- und jahrelangen »Eintauchens« in das äußere und innere Ausland, spiegeln die Erfahrungen und Bilder wider, die der Ethnologe auf seiner Reise gesehen, erlebt, organisiert, strukturiert und schließlich niedergeschrieben hat. Dabei begleitet den Ethnologen die Frage nach den »richtigen« Arbeitsmitteln, um den Fremden »richtig« darzustellen. Doch mit jedem neuen Medium der Darstellung entstehen auch neue Konstruktionen des Fremden, da es – je nachdem, ob der Ethnologe ein Tonband, eine Videokamera oder lediglich einen Schreibblock heranzieht – zu unterschiedlichen »Aufzeichnungen« des Fremden kommt. Gerade diese Vielfalt an medialen Repräsentationen macht es so schwierig, von einem probaten

begrifflichen Konzept des Fremden aus ethnologischer Perspektive zu sprechen.¹²⁰

Die Diffusität an Fremdheitskonzepten entspringt somit auch den strategischen Optionen der Repräsentationen, denn jedes Medium beschränkt sich auf spezielle Facetten der Erfahrung des Fremden, hebt diese unter anderen hervor, läßt dagegen andere zur selben Zeit unsichtbar werden bzw. »nicht zu Wort kommen«. Repräsentationen sind Konstruktionen des Fremden und ähneln Karikaturen darin, daß sie *unfreiwillig* oder *absichtsvoll* bestimmte Züge des Dargestellten überzeichnen und andere zurücknehmen bzw. bestimmte Eigenschaften kaschieren und andere hervorkehren (vgl. Gottowik 1997: 57). Repräsentationen sind damit aber zugleich Ver- einnahmungsstrategien des Fremden, da sich die Aufzeichnungen, welcher Art auch immer, ihrer Vorlage bemächtigen.

»Der Einheimische, der als Zeichen entführt und dann ausgestellt, gezeichnet, gemalt, beschrieben und einbalsamiert wurde, ist im buchstäblichen Sinn Gefangener und Gegenstand der europäischen Repräsentationen« (Greenblatt 1998: 183).

Aufzeichnungen sind Aneignungen des Fremden. Sie reglementieren und organisieren in ihrer Beschaffenheit das Feld des Unbekannten, indem sie es in vertraute und übersichtliche Kategorien, in eine *Ökonomie der Darstellbarkeit* überführen. Diese im postmodernen Diskurs thematisierte Krise der Repräsentation, bei der die Fragwürdigkeit der Legitimität und Angemes- senheit ethnologischer Darstellungen aufgeworfen wird, fordert v.a. mit George E. Marcus' und James Cliffords entfachter »Writing-Culture-Debat- te« (1986) einen Perspektivwechsel ein.

»Im Gegensatz zu früher verschiebt sich dabei die Auffassung, Darstellungen von Realität seien mehr oder weniger einfache Abbildungen oder Spiegelungen, dahingehend, daß sie nun grundsätzlich als Konstrukte gedacht werden, in die Prozesse nicht nur der Rekonstruktion, sondern auch der *Erfindung* kultureller Wirklichkeiten und sozialer Realitäten eingehen« (Knecht/Welz 1995: 72; Herv. d. Autorin).

Doch nicht nur die narrativen Verfahren zur Darstellung des Fremden bringen in ihrer Beschaffenheit und medialen Besonderheit Interferenz- und Selektionseffekte in die Wahrnehmung des Fremden mit ein, sondern auch nicht-diskursive Praktiken üben als sogenannte Relaisstationen der Wissenserzeugung und -vermittlung Einfluß auf die Kunst der Erkenntnis des Fremden, so daß die Welt des Eigenen sich in die Wahrnehmung des Anderen einmischt, sie strukturiert und damit auch konstruiert.

»Die Gegenstände der Ethnologie sind daher auch nicht einfach Objekte, die der Eth-

nologe als objektiver Beobachter wertfrei beschreibt und analysiert, sondern sie sind Produkte interkultureller Kommunikation zwischen Feldforscher und Informant« (Bargatzky 1993: 221).

Fremdheit ist das Substrat dieser ethnologischen Methodik. Sie wird durch den Forschungsprozeß selbst operationalisiert, ohne daß ein konkreter Definitionsverschlag von Fremdheit vorliegen muß. Insofern gerät Fremdheit als ein *Darstellungsräum* der Ethnologie in den Blick, in den hinein die/der je konkrete Fremde hineinprojiziert wird. Fremdheit dient damit als Folie der Beobachtung, Beschreibung und Erklärung der in Raum und Zeit erfahrenen Fremde, ist damit aber auch gleichzeitig Folge und Grundlage der Praktiken der »VerAnderung«. Denn in dem von Malinowski eingeführten methodischen Holismus, der sich in der Forderung ausdrückt, die zum Objekt erkorene Gemeinschaft, zunächst während der Feldforschung, als in sich abgeschlossene Wirklichkeit zu behandeln (vgl. Berg/Fuchs 1993: 34), ist die Distanzierung vom Anderen immanent. »Es schafft das Andere als Objekt intimer und systematischer wissenschaftlicher Betrachtung überhaupt erst richtig: >*othering*< durch Distanzierung, Kontextualisierung, Eingrenzung [...]« (ebd.: 35).

Die ethnologischen Praktiken bezeichnen gewissermaßen die empfindliche »Schnittstelle«, an der Fremdheit aufleuchtet, problematisiert und diskursiviert wird.¹²¹ Dabei offenbaren sich die Praktiken der »VerAnderung« als vielfältige und teilweise sehr subtile Mechanismen. Denn bereits die Zielsetzung der Ethnologie, eine andere Kultur darzustellen, also zu zeigen, daß das Handeln oder Denken von Angehörigen einer anderen ethnischen Gruppe oder Religion einer »anderen« Logik folgt als derjenigen, die uns vertraut ist (vgl. Schiffauer 1997: 158), wie spielerisch gebrochen auch immer, kann bereits als eine Form der »VerAnderung« verstanden werden. Dennoch ist es eben die Konstruktion der Differenz, die sich zur »Hege monie des Eigenen« bzw. der »Dunstglocke des Vertrauten« ver-rückt, um, mit Foucault zu sprechen, Ethnologie überhaupt als eine »Differenz- bzw. Gegenwissenschaft« betreiben zu können (vgl. ebd.: 171). Auch wenn die Ethnologie einer Verabsolutierung des Spezifisch-Anderen entgegenzuwirken hat (vgl. Koepping 1995: 191f.), bleibt sie eine Wissenschaft der Differenz und des Unterschiedlichen, und als solche würde sie sich selbst abzuschaffen haben, wenn sie den Menschen des anderen Kulturreises lediglich nach den Prinzipien des Universal-Menschlichen betrachten würde.¹²² So bleibt die *künstliche Verfremdung* als Methode zur Untersuchung des Fremden ein notwendiges Übel der Ethnologie (vgl. Mischung 1999: 168ff.), weshalb die »VerAnderung« weniger als *Problem*, sondern vielmehr als sogenannter *Selbsterzeugungsmechanismus* der Ethnologie betrachtet werden muß.

Wenngleich der Ethnologe versuchen sollte, seine kulturspezifischen Einstellungen und Beurteilungskriterien in ihrer verzerrenden Wirkung so gering wie möglich zu halten, um die fremde Kultur auch in ihrer Eigengesetzlichkeit zu beschreiben, bleibt die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden auf der Ebene der Praxis größtenteils evident. Nicht aus »böser Absicht«, sondern aus »erkenntnistheoretischer Not«, wird dem Fremden der Status kultureller Differenz zugebilligt: »Dem Verstehensversuch muß offenbar ein Versuch des Begreifens vorausgehen, der den Betrachtungsgegenstand ›objektiviert‹« (Kaschuba 1999: 198). Doch anstatt die Praktiken der »VerAnderung« als Teil der Beobachtungs- und Erkenntnissituation zu ignorieren, sollte der Forscher die Abhängigkeiten zwischen seinen Tätigkeiten und dem Untersuchungsobjekt ausdrücklich in den Forschungsprozeß miteinbeziehen, sie als Konstruktions- und Hilfsmittel bzw. Medien der Erfahrung des Fremden mitdenken, denn: »er muß seine Werkzeuge der Wahrnehmung, des Denkens und der Sprache gebrauchen, und die sind nun einmal geprägt und wiederum prägend« (Heinrichs 1979: 15).

4.1.1 (Re)Präsentationspraktiken: Ethnologen sind Dolmetscher

Der Ethnologe konstituiert den Anderen als Fremden auf der Grundlage einer Aufsplitzung der Welt in einzelne Kulturen. Im Rahmen einer hermeneutisch ausgerichteten Wissenschaft platziert sich der Ethnologe in der Schnittstelle zwischen dem Eigenen und dem Fremden, da sein Anliegen die *verstehende* Vermittlung der anderen Lebenswelt in die eigene ist.¹²³ Als Vermittler hantiert der Ethnologe mit spezifischen Werkzeugen der Vermittlung. Es sind Werkzeuge der Wahrnehmung, des Denkens und der Sprache, mit denen er das kulturell Fremde in die eigene Heimat transportieren will. Übersetzungen dienen ihm dabei als Transportmittel, um die fremde Wirklichkeit in die heimischen Gefilden »mitzunehmen« und sie unabhängig von Raum und Zeit reproduzierbar bzw. darstellbar zu machen. Die Metapher von der Kulturübersetzung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch, da sie zuallererst einmal suggeriert, daß Kulturen übersetzt werden können, so wie Begriffe von einer Sprache in eine andere zu übersetzen sind (vgl. Gottowik 1997: 29f.). Doch die Überführung des oralen Diskurses mit den Mitgliedern einer anderen Kultur in den literalen Diskurs der Mitglieder der eigenen Gesellschaft unterliegt vielfältigen Spannungen, gerade weil die eigentliche Übersetzung ihre Entstehungs- und Anwendungskontexte, ihre transformativen und performativen Praktiken verschweigt. Diese Spannungen röhren nicht nur aus den qualitativen Brüchen in der Repräsentation selbst, sondern ergeben sich auch aus den daran anknüpfenden medientheoretischen Fragestellungen: Also inwieweit Bilder, Sprachen oder Texte reine Transport- und Speichermedien darstellen

len und inwieweit sie sich in die Wahrnehmung und Bewertung der dargestellten Kultur einmischen.

Als Dolmetscher machen Ethnologen mit Hilfe von Worten, Bildern und Texten Verständigungsangebote für »Einheimische«. Sie wollen die Stimme des Anderen in der Übersetzung erneut »zu Wort kommen lassen«, ohne daß der Andere dabei körperlich anwesend sein muß, d.h. Ethnologen müssen ein mimetisches Vermögen aufbringen im Sinne einer performativen Kompetenz, um die sinnliche Beziehung zu den Dingen und Menschen »dort« im »Hier« reaktivieren zu können. Auch wenn dieses Vorhaben auf den ersten Blick eine rein reproduktive Leistung zu sein scheint, kritisiert Stephen Tyler das ökonomische Spiel von Übersetzungen, indem er darauf hinweist, daß jede Repräsentation der fremden Kultur einer »Ökono-Mimesis« folgt, die weniger als bloße reproduktive als vielmehr im Sinne einer kreativen Handlung zu verstehen ist. Mimesis, was soviel wie Nachahmung und Wiederholung bedeutet, diskutiert Tyler als *performativen Akt*¹²⁴, der auf den nachzuahmenden Gegenstand Einfluß nimmt. Durch den mimetischen Bezug meiner »Welt« zur »Welt« des Anderen erfolgt daher nicht nur eine Annäherung an den Anderen, sondern sie erlaubt, mit Hilfe der Abbildung bzw. Repräsentation eines Originals Einfluß auf dieses Original zu gewinnen, da in mimetischen Prozessen das Fremde in die Logik und Dynamik der eigenen imaginären Welt eingefügt wird (vgl. Wulf 1999: 31ff.). Die Gefahr liegt demnach nicht allein in der Qualität oder dem Inhalt der Wiederholung. Die verzerrende und strategische Absicht der Mimikry läßt sich bereits in der Möglichkeit einer endlosen Wiederholung und Reproduzierbarkeit erkennen (vgl. Tyler 1993: 294f.).¹²⁵ Übersetzungen überführen das Original – die andere Kultur – in eine Ökonomie der Nachahmung, mit der sich das Fremde als eine Art Ressource oder Datenbank manipulieren, analysieren, austauschen und re-produzieren läßt.¹²⁶

Dabei bleiben die Übersetzungen des Fremden an die eigenen kulturellen Bezugssysteme rückgekoppelt. Denn obwohl der Übersetzer erst *nach* dem Dialog mit dem Fremden etwas über bzw. von ihm sagen kann, geht er nicht unvorbereitet ins Feld. Empirische Erwartungen über die Art der zu untersuchenden Kultur, theoretisches Vorwissen, methodologische Kenntnisse über Erhebungsverfahren und pragmatische Vorstellungen über die Art und Güte der zu erwartenden Daten »gehen mit« (vgl. Schweizer 1999: 6). Übersetzungen sind damit keine transparenten »Spiegelungen« des Fremden; vielmehr lassen sie sich als Produkt fortwährender Aushandlungsprozesse zwischen wissenschaftlicher Forschungsarbeit bzw. akademischer Reputation in der »Heimat« und sinnlicher Erfahrungen »vor Ort« verstehen, denn wie vielfältig, diffus und divergierend die Erfahrungen auch sein mögen, in der Übersetzung müssen sie sich den Kategorien der *hier* geltenden Bedingungen von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit

fügen, so daß jegliche Äußerungen und Deutungen des Fremden der wissenschaftlichen Ordnung des Ethnologen unterliegen.

So ist die Kluft zwischen einer Auseinandersetzung mit den anderen dort, wo sie sind, und ihrer Wiedergabe dort, wo sie nicht sind, nicht nur ein »technisches« Problem der Materialauswahl und -bearbeitung; an ihr entzünden sich auch moralische, politische sowie erkenntnistheoretische Bedenken (vgl. Geertz 1990: 128), gerade weil das Verständnis des Fremden eben nicht »uneigennützig« stattfindet. Damit geraten nicht nur die ethnologischen Methoden samt ihrer Medien (Videokamera, Tonband, Fotoapparat, Schreibblock u. dgl.) als konstruktive und verzerrende Wirklichkeitsgeneratoren ins Kreuzfeuer der Kritik. Überhaupt wird zunehmend die Frage nach der Autorisierung des Dolmetschers laut, inwieweit der zeitlich begrenzte Aufenthalt in der Fremde bereits ausreiche, um diese *in Gänze* erfassen und vollständig übersetzen, geschweige denn überhaupt irgendetwas über sie sagen zu können.

Die frühe Ethnologie mit ihrer Vorliebe für separierte, isolierte und wenig differenzierte zumeist außereuropäische Kulturen geringer demographischer Größe¹²⁷ bewertet das Interferenzproblem bei dieser Art der Übersetzungsarbeit als relativ bedeutungslos. Die als räumlich isoliert wahrgekommenen Kulturen mit ihren für gewöhnlich engen verwandtschaftlichen Netzwerken und ihrer streng geregelten Arbeitsteilung scheinen auf den ersten Blick *überschaubar*. In dieser Überschaubarkeit und ihrer vielfach bestehenden Schriftlosigkeit bietet sich für den Ethnologen und seinen Verschriftlichungs- und Diskursivierungsprozessen genügend Spielraum und Möglichkeit, eine kohärente und vollständige Abbildung derselben liefern zu können. Die Übersetzung dient ihm in diesem Fall als »Brücke«, die sich mühelos zwischen einem *Festland* »dort« und dem *Festland* »hier« aufspannen lässt. Eine solche Auslegung der Übersetzung geht jedoch von zwei impliziten Annahmen aus: Erstens, daß es ein fest umrissenes, unbewegliches und räumlich fixiertes Anderes gibt, das sich mühelos expedieren, »einfliegen« bzw. »einschiffen« lässt.¹²⁸ Und zweitens, daß es zwischen beiden Erd-Teilen keine oder vernachlässigbare Kontakte bzw. Beeinflussungsverhältnisse gab und gibt.

Wenngleich der Ethnologe in seiner Tätigkeit des Dolmetschens bzw. Übersetzens um eine Beseitigung bzw. Regulierung der Distanz zwischen innen und außen, zwischen vertraut und fremd bemüht ist, indem Interpretationen zum Verstehen und Erklären ihrer Lebensweisen anbietet, in denen er die schriftlosen und impliziten Wissensbestände »in Worte packt«, ist er es auch, der das Fremde entdeckt und durch die Kontrastierung und Reifizierung mit der »Heimat« in eine ordentlich eingegrenzte Kapsel des »Dort drüben« einschließt. Er beschwört damit das Fremde als geschlossenes System gemeinsam geteilter Werte und Relevanzen in der

Übersetzungsstrategie geradezu herauf und läuft Gefahr, die Fremden als isolierte und mitunter geschichtslose soziale Entitäten zu betrachten (vgl. Kohl 1993: 92f.).

Ähnlich wie das Bild geschlossener Systeme suggerieren auch die ethnologischen Konzepte des »Dorfes« und seiner »Einheimischen«, daß Kulturen sich wechselseitig ausschließende und hermetisch abgeriegelte, distinkte Entitäten gemeinsamer Werte bezeichnen. Übersetzungen gelten immer dann als vollständig, wenn sie die fremde Kultur entlang des Rasters der Kategorien der Geographie, Verwandtschaft, Ökonomie, Politik und Religion, Demographie, Geschichte und Sozialstruktur, Ökologie und Recht usw. *inventarisiert* und damit eine Plausibilität durch die Übereinstimmung mit vergleichbaren ethnologischen Darstellungen erzeugt haben (vgl. Gotowik 1997: 182ff.).¹²⁹ Gerade solche Merkmale wie Konsens, Typus und Gemeinsamkeit (Geertz 1996: 76), die lange Zeit als ethnologische Gütekriterien gehandelt wurden, begreifen Kultur als in sich abgeschlossenes, exklusives Sinnssystem, das für den aufmerksamen Beobachter als Einheit nachvollziehbar und damit übersetzbbar ist.¹³⁰

Übersetzungen, die sich zu sehr auf die wechselseitige Fremdheit der Kultur- und Sprachinseln, nicht aber auf die wechselseitige Fremdheit der kulturellen Praxis konzentrieren, erzeugen eine Kohärenz und Begrenzung des zu übersetzenden Gegenstandes. Die Fremdheit ist dabei in höchstem Maße konstitutiv, da die Notwendigkeit des Dolmetschens deutlich macht, daß eine kulturelle Differenz als wohlintegrierte Ganzheit vorliegt, die sich mit Hilfe diskursiver Praktiken reproduzieren läßt. Übersetzungen eröffnen Zugänge zur fremden Welt, sie vermeiden aber Überschneidungen mit der eigenen. Fremdes soll in seiner Fremdheit »mit *eigenen* Worten« vorgeführt werden, ohne daß gleichzeitig aber das Eigene auf seine »Eigenheiten« hin untersucht würde. In gewisser Weise impliziert die Idee der Repräsentation bzw. Übersetzung von vornherein die Annahme einer Differenz zwischen der Wirklichkeit »dort« und der Wirklichkeit »hier« (vgl. Fabian 1993: 335f.). Dabei vernachlässigen die Ethnologen häufig das Aufeinanderbezogensein von fremder und eigener Kultur; wenngleich sich die Forscher primär den Gesellschaften Außeneuropas widmen, müssen sie dennoch den

»[...] *realen* Zustand dieser Gesellschaften in Betracht ziehen – d.h. ihren gegenwärtigen Zustand als Gesellschaften, die zu einem gewissen Grade dem ökonomischen, politischen und kulturellen Einfluß Europas ausgesetzt sind [...] gibt es doch höchstwahrscheinlich kein einziges Beispiel für eine Gesellschaft, die immer in vollständiger Isolation gelebt hätte, ohne jegliche Art von Beziehungen zu anderen Kulturen und folglich ohne von außen ein Minimum an Einflüssen erhalten zu haben« (Leiris 1979: 55f.).¹³¹

Der Vorteil, Kulturen als »quasi organisch strukturiertes Ganzes« (Hannerz 1995: 67) zu begreifen, die sich wechselseitig diskriminieren, liegt darin, daß die mühelose Identifikation, Verfügbarkeit und Überschaubarkeit der anderen Kultur ihr diskursives Aneignen möglich macht. Denn um eine abgeschlossene und widerspruchlose Übersetzung vorzulegen, muß die fremde Kultur eine ebenso geregelte wie raumzeitlich begrenzte Struktur aufweisen.³² Das sogenannte »Feld«, in dem sich Kultur elaborieren läßt, wird als räumlich fixierte Kapsel bzw. als eingegrenzte Einheit gedacht, die sich kartographisch verorten und begrenzen läßt³³, da der Feldarbeit eine spezifische theoretische Sicht des Raumes und der dort lebenden Kultur selbst entspricht,

»[...] die Fixierung auf nach außen gut abgegrenzte und nach innen wohlintegrierte Ganzheiten (›Gestalten‹, ›Systeme‹, ›Modelle‹), die der Forscher in genialer Intuition an seinem Material zu erkennen und dann in geduldiger, allseitig interessierter Kleinarbeit aufzufüllen hatte« (Stagl 1993b: 96).

Die Dörfer, obwohl draußen in der Fremde, bekommen so *Laborcharakter*. Sie werden zu einem Ort kontrollierter Beobachtung, zu dem man reist und dann für einen gewissen Zeitraum verweilt, d.h. selbst seßhaft wird. Die Konstruktion der Fremde als begrenztes, strukturiertes und kulturell homogenes »Eingeborenen-Dorf« ermöglicht die Produktion ebenso abgeschlossener, strukturierter und widerspruchloser Übersetzungen. Dennoch gilt es, die Übersetzungen nicht als *Abguß der Wirklichkeit* zu betrachten, selbst wenn es sich dabei um einen sehr begrenzten Ausschnitt handelt, sondern als *Produkt eines Herstellungsprozesses*, in den neben dem Erproben von Einfühlungstechniken, Simplifikationen und Anpassungsprozessen der eigenen Sprechweise Kategorisierungen der anderen miteingeflossen sind. Übersetzungen ergeben sich nicht quasi automatisch aus dem Gesagten. Lange Beobachtungsphasen »vor Ort«, dialogische Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozesse, sprachliche Annäherungen und sequentielle Verständigungskontrollen gehen ihnen voraus, so daß jede Übersetzung als *interaktiver Prozeß* hervortritt. Damit können Übersetzungen aber nicht in einem direkten Akt der Repräsentation die fremde Wirklichkeit vertreten, sondern sie allenfalls bis zu einem gewissen Grad konstituieren.

Wenngleich die Übersetzung im Dialog produziert wird, zielt sie auf eine Begrenzung und Homogenisierung des Fremden mit ungleich verteilten Sprecherrollen. Denn während der Dolmetscher das Fremde im Hinblick auf das Eigene aufbereitet, bleibt der Dolmetscher dem Fremden ein Fremder, ja er achtet gerade darauf, daß er das Eigene in der späteren Übersetzung völlig herausnimmt. Zwar sollte er idealtypisch den Fremden über

seine eigene Welt Auskunft geben, doch die Darstellung, die der Forscher den Einheimischen von sich selbst und seinem Lebenshintergrund – wenn überhaupt – gibt, ist niemals so explizit, so detailliert und zugleich so umfassend wie sein Versuch, die fremdkulturelle Welt in wissenschaftlicher Arbeit beschreibbar zu erfassen (vgl. Masson 1995: 239).¹³⁴ Die *Dominanz des Übersetzers* weist darauf hin, daß Übersetzungen in ein komplexes Geflecht von Macht, Legitimation und Interesse verwoben sind. Der Übersetzer behält die Autorität der Berichterstattung, gleichzeitig werden Prinzipien der Selektion und Exklusion wirksam, nicht zuletzt, weil er in seiner Arbeit selbst gewissen Konventionen unterliegt.¹³⁵ Übersetzungen sind daher *einseitig* und strategisch kalkuliert. Nicht nur, daß sie die Antworten des Fremden durch die an ihn gerichteten Fragen lenken, sondern es ist von vornherein unmißverständlich, »wer hier was von wem wissen will« und in welcher Sprache und für welches Publikum die Übersetzung am Ende vorliegen soll, ohne zugleich deutlich zu machen, was es bedeutet, daß sich die Übersetzung gerade dieser bestimmten Sprache und Praktiken bedient (vgl. Asad 1993: 321).

Jede Übersetzung findet auf der Grundlage von Macht statt, da bereits die Fähigkeit, fremde bzw. neue Ereignisse in die eigene Sprache zu übersetzen und so übersetzt an die Öffentlichkeit zu vermitteln, ein wichtiger Teil dieser Machtausübung ist.¹³⁶ Gleichzeitig bleibt es eine Macht, die ihr Subjekt verschweigt, da sich die Übersetzungen einem prätendierten Objektivismus der Berichterstattung beugen und damit keinerlei Restspuren der »Säure des Subjekts« ausweisen (vgl. Gottowik 1997: 188). Diese weitgehende Selbstauslöschung des Übersetzers, der den Prozeß der Wissensgewinnung, der ethnologischen Beziehung und den konkreten Erfahrungszusammenhang ausblendet, führt zu einer Objektivierung und Verdinglichung der Fremdheit und evoziert nicht selten das Bild einer statischen ahistorischen Gesellschaft.¹³⁷

Übersetzungen beschränken und reglementieren den zu übersetzenden Gegenstand, indem sie die nonverbale Kommunikation, abstrakte Phänomene und amorphe Semantiken ihrem jeweiligen Gebrauchskontext entreißen und versuchen, die Gesamtheit der fremden Kultur in der »idealen Übertragung« in »gereinigter« Sprache vorzutäuschen.¹³⁸ Dabei neigen Übersetzungen jedoch dazu, Kultur als *Text* zu begreifen, dessen Grammatik die Einheit und Eindeutigkeit bzw. Beständigkeit der Kultur anzeigt. Die Textmetapher begrenzt Kultur als substantielle Einheit von Überzeugungen bzw. als übergreifendes Bedeutungsgewebe, in das jedes Mitglied »eingesponnen« ist, und mißachtet die jeweiligen Gebrauchskontexte bzw. die Sprachpraxis, die das kulturelle Bedeutungssystem auf der Basis lebensformrelativer Grammatiken hervorbringt. Die Konzentration auf ein semiotisches Kulturkonzept portraitiert Kultur als »stillhaltendes Modell« und

leugnet damit den kulturellen Wandel, der durch die sozialen Praktiken der einzelnen Akteure immer wieder hervorgebracht wird.

Übersetzungen sind strategisch kalkuliert, da die Repräsentation der »fremden Stimme« im Modus des Erklärens erfolgt. Damit reduzieren Übersetzungen aber im wesentlichen die Komplexität des fremden Diskurses, zumal der Verständlichkeitsdruck gewisse Paraphrasierungen notwendig macht. So mustert der Übersetzer die fremde Kultur unter dem Primat der »Erzählbarkeit«, um sie ordentlich, d.h. widerspruchsfrei darstellbar zu machen, da Irrationalität und Widersprüchlichkeit das Ergebnis einer schlechten Übersetzung sind (vgl. Cappai 2000: 256).¹³⁹

Ethnologen sind damit aber keine »Postboten«, die die Nachrichten *unversehrt* vom Absender zum Empfänger transportieren, sondern bieten allenfalls *Dechiffrierangebote*, da je nach Übersetzungsmodus (Wort, Bild, Text) die Übersetzung selbst variiert und sich gerade durch diese Reduzierung auf Bekanntes den Vorwurf des Ethnozentrismus gefallen lassen muß. Hinzu kommt, daß der Dolmetscher dazu gehalten ist, einen guten Eindruck »als Dolmetscher« zu hinterlassen, um für seine Beiträge soziale Anerkennung zu erlangen.¹⁴⁰ So benutzt er unterschiedliche stilistische Strategien, d.h. Übersetzungen sind in einer gewissen literarischen oder ästhetischen Stilrichtung gehalten, um die fremde Kultur nicht nur konsumierbar zu machen, sondern ihre Rezeption durch eine bestimmte Art und Weise der Darstellung auch interessant, widerspruchsfrei und außergewöhnlich zu gestalten, gleichzeitig aber die Grenzen einer »rigorosen Wissenschaftlichkeit« nicht zu weit zu überschreiten, schließlich will man sich ja nicht von vornherein die Basis verscherzen, sich inhaltlich in Fachkreisen Gehör zu verschaffen (vgl. Keifenheim 1987: 70).

Neben der Wiedergabe in einem speziellen *Erzählgenre* und anderen strategischen Elementen der Textgestaltung sind es v.a. die persönlichen Ressourcen des jeweiligen Dolmetschers (Sprachkompetenz, Gedächtnisleistung, Einfühlungsvermögen u. dgl.), die über die Darstellung der fremden Kultur entscheiden. Dabei sitzt die Übersetzung einem Paradox auf, denn je schlüssiger, eindeutiger und in sich kohärenter die Beschreibung der fremden Kultur in den Worten des Ethnographen wird, desto klarer treten Unterscheidungen hervor, desto deutlicher separiert sich die fremde von der eigenen Kultur. Tamotsu Aoki kritisiert die Befangenheit des Ethnologen in den dichotomen Strukturen, in die er unweigerlich gerät, wenn er als Dolmetscher an einem logischen Verstehen der fremden Kultur interessiert ist.

»Solange man im dichotomischen Denken von Wissen und Intuition, Struktur und Metapher befangen bleibt, kann eine Kulturübersetzung nicht funktionieren. Daß man im logischen Verstehen Befriedigung findet, ist nichts anderes als Befangenheit

in der eigenen Kultur, in der rational-wissenschaftliches Denken dominiert« (Aoki 1992: 66).

Übersetzungen handeln mit der Kultur als Ware, die sich bequem als »Reisegepäck« transportieren läßt; im wörtlichen Sinne »setzen« Kulturen »über«. Durch das Verfahren der Übersetzung versucht der Ethnologe, ihren Diskurs so einhellig wie möglich wiederzugeben; Widersprüche, Kontingenzen, Brüche und kreative Spielräume, aber auch Anschlußmöglichkeiten werden damit eingeebnet. Während die interkulturellen Differenzen auf der einen Seite mit jedem Detail der Beschreibung anwachsen, werden die intrakulturellen Widersprüche auf der anderen Seite abgebaut, so daß die Übersetzung der fremden Kultur »dort« in das eigene Verständnis »hier« mit einer Homogenisierung der zu beschreibenden, aber auch der eigenen Kultur einhergeht.

Insgesamt spiegelt sich in der Praktik des Dolmetschens ein doppelbödiges Vorgehen: Offiziell ist der Dolmetscher nicht Teil des »Gesprächs« bzw. der Umgebung, von der er berichtet; er übersetzt nichts Eigenes und spricht doch mit eigenen Worten; er produziert im Dialog mit dem Fremden brauchbare Übersetzungsvorlagen und reicht sie dann als die des Anderen ein. Damit wird es für den Übersetzer schwierig, einen neutralen Standpunkt in bezug auf andere Sprachen einzunehmen, da er die eigene Semantik nicht transzendieren und die andere Sprache nicht unabhängig von den Individuationsmodi der eigenen betrachten kann (vgl. Cappai 2000: 263). Nicht selten kommt es im Vermittlungsprozeß zu Akkulturationsphänomenen, d.h. durch den Kontakt zwischen Gruppen verschiedener Kulturen werden Veränderungen innerhalb eines oder beider kultureller Muster ausgelöst, die jedoch in der Übersetzung selbst verschwiegen werden.

In den seltensten Fällen geht mit der *Übersetzung* eine intensive *Auseinandersetzung* mit dem Fremden einher, in der der Fremde als sogenannter Mit-Übersetzer fungiert und den Ethnologen in einen gemeinsamen, interkulturellen Austauschprozess verwickelt. Die von der modernen Ethnologie betriebene Übersetzung stellt eine einseitige Methode von Experten dar und wird keinesfalls als *kollektive Arbeit* betrachtet, in der man das »Risiko der Mutualität« eingehen muß, das darin besteht, daß der Ethnologe durch die Erfahrung des Fremden »neu auf die Welt kommt«. Stattdessen laufen Übersetzungen Gefahr, Kultur als »geschlossenes Objekt« zu denken, da sie die Vielfalt kultureller Teildiskurse und Einzelstimmen bündeln und im Gewand einer zumeist textuellen Repräsentation (Ethnographie) steuerbar und regulierbar machen.¹⁴¹

Es ist die sozio-pragmatische Dimension der Sprache, die das Problem der Übersetzbarkeit von Kultur in den Vordergrund rückt und den Ethnologen leicht in die Falle eines radikalen Kultur-Relativismus tappen läßt.

Nicht Entgrenzung des Eigenen und des Fremden, sondern »VerAnde-rung« ist die Folge der Übersetzungspraxis. Denn wer die völlige Fremdheit der Sprache der Anderen einfordert, ihre spezifische Korrespondenz zur Welt im Sinne von einer dem jeweiligen Gebrauchskontext entspringenden Semantik voraussetzt, ist auch vor nicht erklärbaren Widersprüchen, logischen Inkonsistenzen und Inkommensurabilitäten geschützt.¹⁴² Übersetzungen machen Aussagen über das Fremde im allgemeinen, gleichwohl sie nur mit dem *konkret Anderen* einen Dialog geführt haben, so daß alle Diskurse über das Fremde in gewissem Sinne inauthentisch bleiben müssen (vgl. Koepping 1995: 193). Ethnologen sprechen immer *über* etwas, sei es *über* die anderen, sei es *über* sich selbst oder ihre Sicht von den anderen, sie sprechen aber nie *zu* dem Fremden (vgl. Koepping 1987: 7).

4.1.2 Exotisierungspraktiken: Ethnologen sind Reisende

In seiner Ausrichtung auf die Ferne und die exklusive, explizite Erfahrung in der Fremde ähnelt das ethnologische Programm einer »Entdeckungsreise«, deren Entdeckungen eben die Reise voraussetzen. Damit läßt der reisende Ethnologe den Fremden jedoch zum Synonym des räumlich Entfernten werden. Auf der anderen Seite ist die Ferne aber für die Ethnologie selbst in höchstem Maße konstitutiv, da die Erforschung einer solchen »fremden« wie fernen Kultur einen Wissenschaftler erfordert, der von »außen« – im Sinne der Wissenschaft unabhängig und objektiv – bestimmt, was denn an der von ihm untersuchten Ethnie charakteristisch sei (vgl. Krasberg 1998: 36). So löst die Reise gleich mehrere »Versprechen« ein, indem sie neben der Erfahren des Woanders, die »Außenperspektive« des Reisenden im Reisen selbst miterzeugt, denn der Reisende genießt ein Ansehen als Entdecker der Welt und als Sammler und Lieferant von Tatsachen (vgl. Leed 1993: 194). Der Reisende bringt aber durch die Praktik des Unterwegsseins seinen Betrachtungsgegenstand – der/die/das Fremde – erst hervor. »Nur durch Ortsveränderung kann es Exotik (wörtl.: etwas ›Ortsfremdes‹) und Raritäten geben, aber auch jene eigentümliche Spezies, jenes unbekannte soziale Wesen, den ›Fremden‹« (ebd.: 29). Häufig trägt allein der Wunsch, die fremde Umgebung als Gegen erfahrung zum Alltag zu erleben, dazu bei, Reisen und Fiktion zu vermischen.¹⁴³

Insbesondere die Ethnologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts »flieht« in die Urwälder und Bergwelten der Ferne, begibt sich auf einsame und schwer erreichbare Inseln, immer auf der Suche nach dem Unberührten, Ursprünglichen, dem Primitiven (vgl. Koepping 1995: 186). Das Fremde wird dabei in die Fremde selbst katapultiert, um die Kluft zwischen uns und den anderen als »wirkliche« räumliche Entfernung darzustellen, die Fremden damit gleichzeitig auf Distanz zu halten.

Das Bild des »reisenden Betrachters der Welt« evoziert darüber hinaus die Kompetenz der geistigen Beweglichkeit, eben jene Fertigkeit, sich dank der vermeintlichen »Ungebundenheit« der fremden Gruppe objektiv nähern zu können. Hier nimmt das Reisen, das einst als geistiges oder wirtschaftliches Unterfangen begann, die Aura von Wissenschaftlichkeit und Repräsentation an, was u.a. mit dem zentralen Prinzip des Reisens zusammenhängt, sich nicht auf das Hörensagen anderer zu verlassen, sondern das, was man wissen will, selbst zu beobachten, zu prüfen und zu notieren; überzeugt davon, daß Ethnologie, wenn sie nur außerhalb Europas betrieben wird, sozusagen *per se* schon objektiv ist (vgl. Krasberg 1998: 36).

Entdeckungsreisen und wissenschaftliche Expeditionen spielen mit dem Topos der Autonomie und Objektivität des Reisenden, denn nur wer fern der Heimat ist, ist auch in der Lage, die Außensicht gegenüber den Dingen und Menschen, Kulturen und Gesellschaften einzunehmen, d.h. mit »parteilosen Auge« auf die Welt zu schauen. Die moderne ethnologische Forschung zielt darauf, dem Reisen durch eine Systematisierung des Beobachtens und Beschreibens eine wissenschaftliche Grundlage zu geben (vgl. Gottowik 1997: 144). Insofern erhebt die ethnologische Praxis des reisenden Forschens den Anspruch der hermeneutischen Objektivität, denn nur der wissenschaftlich Reisende tritt seinen Gesprächspartnern nicht mit den Vorurteilen und der aufregenden Einseitigkeit des Missionars gegenüber. Als Forscher über göttliche und menschliche Dinge betrachtet er seine Gesprächspartner als Mitforschende und sucht Verständigung (vgl. Kämpf 2000: 149f.).

In diesem Selbstverständnis des Ethnologen, durch die Tätigkeit des Reisens selbst zum Simmelschen »Außenseiter« bzw. »Fremden« zu werden, gründet mitunter die Hoffnung, die Konflikte und Situationen, in die die »Eingeborenen« der fremden Kultur verstrickt sind, »objektiv« betrachten zu können. Diese Objektivität des Reisenden, die ihm seit alters her zugesprochen wird, entsteht jedoch nicht einfach nur aus der Freiheit von den üblichen Bindungen, sondern sie ergibt sich auch aus den Bedingungen der Fortbewegung an sich, die eine Distanz zwischen Betrachter und Betrachtetes legen (vgl. Leed 1993: 8of.).¹⁴⁴

Insbesondere die Forschungsreise als typische ethnologische Form des Unterwegsseins dient nicht nur dem Reisenden dazu, Unsicherheiten und Ungewißheiten gegenüber dem Fremden abzubauen und ein objektives bzw. relatives Verhältnis mit dem Unvertrauten einzugehen. Häufig sind Forschungsreisen in ihrer Ausrichtung auf die Fremde dem »unersättlich gefräßigem Auge« des reisenden Beobachters ausgeliefert, der Neues, noch nicht Beobachtetes sehen möchte, ganz so, als wenn alles, was gewußt werden kann, auch wissenswert ist, damit aber auch eine radikale Trennung zwischen Subjekt und Objekt einführt. Denn während der Reisende die

Welt als zu beobachtende Materie faßt und damit die Sicht von außen einnimmt, bleiben die von ihm aufgesuchten Fremden ihrer Innensicht verfangen, so daß Eric J. Leed die These wagt, »[...] daß die Erfahrung der Reise gewissermaßen implizit wie explizit die sensorische Grundlage für die Methodik der modernen beobachtenden Wissenschaft bildet [...]« (ebd.: 192). Die Methodisierung des Reisens vermag damit auf den ersten Blick die phantastischen Geschichten der frühen Berichterstatter durch nüchterne Forschungsberichte und exakte Beschreibungen zu verdrängen (vgl. Gotowik 1997: 154) – doch die kritische Auseinandersetzung mit dem *Reisen als Praktik* bzw. *Voraussetzung der Datengewinnung* zeigt, daß das Reisen auch an der kulturellen »VerAnderung« des Fremden beteiligt ist.

Die Vorliebe der Ethnologie für weit entfernte Länder bzw. schwer erreichbare Inselwelten ist nicht nur eine Konsequenz des Vorhabens, sich als »grenzüberschreitende Wissenschaft« zu verstehen und zu produzieren. Vielmehr gründet das ethnologische »Fernweh« auf der impliziten Idee, daß man lediglich in der »weiten Welt« so etwas wie eine unangetastete, »schiere« Fremdheit finde; als würden große Entdeckungen eben auch große Reisevorhaben und große Entfernungen erfordern. Dementsprechend besitzen die klassischen Forschungsziele der Ethnologie so klangvolle, wie fremde Namen: Ozeanien, Melanesien, Amalfi, Papua-Neuguinea oder Balinesien werden zum Inbegriff der Fremde schlechthin.¹⁴⁵ Erst dort, wo die Einflüsse des Eigenen und Vertrauten nicht mehr spürbar sind, Orte, an denen nicht nur den Menschen mit ihren Lebensgewohnheiten, sondern auch der Pflanzen- und Tierwelt, Gerüchen und Farben die Aura des Unbekannten anhaftet, scheint die »wirkliche Fremde« vorstellbar. Gerade der Aufenthalt und die Forschung in einem fernen Feld verspricht dem For- scher auf Reise die soziale Anerkennung als welterfahrener, mitunter abenteuerlustiger »Vagabund«; dem Ethnologen wird selbst eine gewisse »Exotik« unterstellt, denn die Reise ruft Assoziationen hervor: die Suche nach einem geistigen Ziel, Tapferkeitsproben, Odyssee, Entdeckung, Eroberung (vgl. Nichols 1997: 174). Ferner erhöht die Vielgesichtigkeit der Differenz die Chance des Ethnologen, mit mehr als nur einen bestätigten kulturellen Unterschied aus dem Feld zurückzukehren, denn je mehr Unterschiede er entdeckt, desto fremder die Kultur. So birgt die räumliche Entfernung die Versuchung, in jeder topographischen Besonderheit auch auf kulturelle Eigentümlichkeiten zurückzuschließen und damit Ferne und Fremde, Ort und Identität ineins zu setzen, weshalb die klassische Ethnologie den Mythos vom Fremden als außeralltäglichem Exoten in der Übersee wesentlich mitgeprägt hat.

Dabei ist es keinesfalls nur eine mangelnde Unterscheidungsfähigkeit des Ethnologen, die die Grenze zwischen Reise und Fiktion immer wieder verschwimmen läßt. Vielmehr ist der Zusammenhang in der Struktur der

Ferne selbst angelegt, denn die Ferne bietet sich nicht mehr nur als Raum der Projektion an; sie fordert diese geradezu ein, da sie sich mit den vertrauten Vorstellungen nicht vollständig erfassen lässt (vgl. Hennig 1998: 8). Die Ferne erlaubt Übertreibung, da die fremde Lebensart durch ihre »meilenweite Entfernung« keine wirkliche Alternative zur eigenen darstellt. Diese Verschachtelung kultureller wie mentaler Separation spiegelt sich u.a. darin, daß der Ethnologe bei der Beschreibung des Fremden auf solche Regeln und Konventionen stellenweise verzichten kann, die für die Beschreibung der eigenen Kultur unverzichtbar wären: »Wir konnten über ›Primitive‹ (›Wilde‹, ›Eingeborene‹ ...) denken, wie wir über Marsmenschen dachten« (Geertz 1997: 238).

Die Konstruktion des Fremden als Exot verharrt dabei größtenteils im Diskurs des Wunderlichen, der von den subjektiven Prozessen der Projektion des Forschers gesteuert wird. In seinen Anfängen ist er

»[...] eine unauflösbare Vermischung von Vereinnahmung und Aufklärung des Fremden, von Fremd- und Selbstverständnis, von Beobachtung, Beschreibung, Reflexion und Projektion, von Phantasie und Modellbildung« (Heinrichs 1979: 41).

Die Beobachter entwirft dabei ein stimmungsvolles, atmosphärisches Bild des Fremden, fixiert und untermauert damit den Traum der märchenhaften und geheimnisvollen Fremde. Exotische Selektivität verknüpft Projektionen, und Spekulationen mit einer fehlenden intersubjektiven Nachprüfbarkeit des Beobachtungsgegenstandes zugunsten des Interessen- und Verwertungszusammenhangs des Forschers. Sie ist damit gerade nicht um eine realistische, sondern um eine, dem sachlichen Alltagsleben entgegengesetzte Darstellung des Fremden bemüht, deren Vorlage sie idealtypisch im »Südsee-Topos« aufspürt. Die exotische Betrachtung des Fremden beruft sich auf eine Distanz zwischen dem Eigenen und dem Fremden und macht sie durch die einseitige Idealisierung unüberbrückbar. Nicht Verstehen und Anerkennung, sondern Verkennung und Ausbeutung des Fremden sind Folgen des Exotismus, der den Fremden als Projektionsfläche eigener Gelüste vorführt, ihn nicht selten im Kontext des Lächerlichen und Niedrigen thematisiert.¹⁴⁶

Der Exotismus ist dabei untrennbar mit der Praktik des Reisens verbunden. Denn die Möglichkeit des Reisens ist bereits durch vages Fernweh, utopische Sehnsüchte oder ein verlockendes Gerücht motiviert (vgl. Bitterli 1991: 74). Insbesondere im Zuge der Aufklärung verspricht die Reise nicht nur Erweiterung des Erfahrungshorizontes und Weltkenntnis, sondern lädt gewissermaßen auch zur Distinktion von und Inbesitznahme fremder Welten ein. Die Reiseberichte aus dieser Zeit zeichnen sich dadurch aus, daß sie versuchen, das Ferne fremduzuhalten, die Distanz zum Eigenen zu si-

chern bzw. darauf hinzuweisen, auf welches Wagnis man sich reisend eingelassen hat (vgl. Krusche 1994: 106). Der Nimbus des Exotischen, der den frühen Reiseexpeditionen anhaftet, konstruiert den Fremden als »Insulaner der Übersee«. Das *Ausland* als jener Ort, an dem sich Fremdes erfahren läßt, soll den nötigen Abstand zur eigenen Kultur gewährleisten und gleichzeitig den Eindruck erwecken, daß das Fremde eben kein Phänomen des sozialen Nahbereichs beschreibt, sondern sich in der tatsächlichen Fremde abspielt. Gleichzeitig gibt die Tätigkeit des Reisens die Distanz und Marginalität des Fremden im Vergleich zur eigenen Kultur vor; sie untermauert die kulturelle durch eine räumliche Differenz, ist damit aber nicht auf ein Verstehen des Fremden, sondern auf dessen Verklärung ausgerichtet, da »[d]ie exotisch motivierte Begegnung [...] nicht darauf [gründet], etwas über den Anderen in dessen Ordnungen zu erfahren« (Heinrichs 1978: 14).¹⁴⁷

Diese oberflächliche Aufmerksamkeit der »Sehnsucht nach Exotik«, die vor allem zu Beginn des 18. Jahrhunderts, der Zeit der großen Reisen und Entdeckungen den Fremden zuteil wird, sieht den verlockenden Reiz des Fremdartigen in seiner Gegensätzlichkeit zum damals entstehenden Kleinstbürgertum.¹⁴⁸ Aber auch nach dem Zeitalter der großen Entdeckungen porträtiert man den Fremden mitunter als exotisch anmutenden Bewohner der Übersee.¹⁴⁹ Schnell ruft die Reiselust selbsterzeugte Trugbilder des Fremden hervor, die auf eine *Dramatisierung der Fremdheit* abzielen, da die Reise die Trennung von »hier« und »dort« voraussetzt und das Gefühl der Trennung im Sinne des Übergangs von hier nach dort verschärft (vgl. Nichols 1997: 172). Der Fremde wird im Bild der Ferne räumlich verkapselt und »auf Abstand« gehalten. Denn neben einer phantastischen Überhöhung bzw. Archaisierung des Fremden als möglicher Reaktion auf die epiphanen Qualitäten des Reisens arbeiten die klassischen Bilder der Exotik mit einer spezifischen räumlichen Vorstellung von Kultur, indem sie den überseesischen Schauplatz »per se« zur »Gegenwelt« des europäischen Abendlandes stilisieren.¹⁵⁰ Eine Vielzahl der skurrilen Fremdenbilder damaliger Reiseleratur können als Dokumente des europäischen Prozesses der Zivilisation betrachtet werden.

»Die Reisenden projizierten, so könnte man sagen, eben jene Möglichkeiten, Antriebe und Verhaltensweisen, die im Begriffe waren, den neuen Peinlichkeitsschwellen, Disziplinierungen, Distanzierungen und Verhaltensanforderungen im eigenen Sozialsystem zum Opfer zu fallen, in die Welt fremder Länder. Die ›weite Welt‹ wurde so zum Reservoir oder Laboratorium derjenigen Energien und Phantasien, die sich in Europa nicht länger zu Hause fühlen konnten« (Harbsmeier 1991: 100).¹⁵¹

Die frühen Entdeckungsreisen sind dazu geneigt, eben nicht nur Reisen im

Raum, sondern gleichfalls Reisen in der Zeit zu sein, und die Distanz zum Fremden sowohl durch Exterritorialisierung als auch durch Temporalisierung zu untermauern. Denn die Fremden wurden durch ihre Entdeckung unvermittelt der westlichen Standortbestimmung ausgesetzt, indem die vorwiegend europäischen Reisenden durch »Erweiterung des eigenen Gesichtskreises« die Neufestlegung der europäischen Zivilisation mit der Archaisierung der außereuropäischen Kulturen elaborieren (vgl. Valjavec 1997: 168f.).⁵² In diesem Spannungsfeld eines evolutionären Blicks auf die Fremden als Resultat eines verinnerlichten Zivilisationsprozesses⁵³ läßt sich das Phänomen des Ethno- bzw. Eurozentrismus verorten, das als Ausdruck von kulturellem Zentrismus verstanden werden kann, bei dem bewußt oder unbewußt die Haltung gegenüber Angehörigen einer anderen Kultur in hohem Maße durch die in der eigenen Kultur erlernten Wahrnehmungs-, Wertungs- und Verhaltensmuster gesteuert wird (vgl. Melber 1992: 10f.).

Im Gegensatz zum Euro- bzw. Ethnozentrismus, der die eigenen kulturellen Werte verabsolutiert und den Fremden im Hinblick auf die eigene Weltanschauung einstuft, gerinnt der exotische Blick aus dem Ungenügen des Eigenen, so daß in der exotischen Darstellung fremder Lebenswelten immer auch das Unterdrückte und Verdrängte der eigenen Kultur Ausdruck findet. Exotik behauptet, fern zu sein, doch sie spielt sich nur scheinbar in der Ferne ab. Mit der Vorsilbe »Exo« wird all jenes bezeichnet, was »außerhalb« unseres alltäglichen und gegenwärtigen Bewußtseins steht, aber dennoch durch das Bewußtsein konstruiert wird. Exotik ist keine Qualität an sich, die in den Menschen, Dingen und Orten selbst steckt. Vielmehr bezeichnet sie die Verzerrung sowohl im Sinne einer Verabenteuerung und ethnozentrischen Ausschmückung (vgl. Heinrichs 1978: 13f.) als auch einer Herabsetzung und Irrationalisierung des Fremden und verrät als Gegenwunsch- bzw. Aversionsbild allerhand über die kulturelle und soziale Ordnung derjenigen, die sie als solche bezeichnen.⁵⁴ In ihr verbirgt sich die Ambivalenz der eigenen Erfahrung, die sich zwischen den Polen der Abwehr und des Verlangens, der angstefüllten Distanz und der hoffnungsfrohen Annäherung den Umgang mit dem Fremden bewegen.⁵⁵ Denn gerade im Kontext des Exotischen zeigt sich die Relativität des Fremden, dessen Fremdheit als »Behälter« für Vorstellungen und Phantasien fungiert, die den moralischen, religiösen und gesellschaftlichen Normen entrückt sind. Als Exot erfüllt er somit die Funktion des Wunsch-, aber auch Zerrbildes der eigenen Kultur. Exotik stellt damit eine spezifische Wahrnehmungsweise des Fremden dar, der individual- und sozialpsychologische Wahrnehmungsmuster zugrundeliegen, mit denen zugleich affektive Qualitäten verbunden sind (vgl. Albrecht 1997: 88). Insofern ist die Ethnologie auf ihrer Reise dazu aufgefordert, nicht vom Bestimmungsort des Reisen-

den, sondern vom Herkunftsland des Verfassers oder der Sprache auszugehen, in der ihre Berichte geschrieben werden.

Entdeckungsreisen bleiben dem wechselseitigen Prozeß der Dechiffrierung des Innen und des Außen verbunden. Damit beschreiben sie aber nicht nur einen Zustand der körperlichen Bewegung »von hier nach da«, sondern Reisen meint idealtypisch immer auch die Bewegung und Erschütterung des Bewußtseins. Die Begegnung mit dem Fremden impliziert eine Grenzüberschreitung sowohl in räumlicher wie kognitiver Hinsicht – auch wenn letztere nicht immer Zweck der Reise ist –, kann somit auch zur Transformation der eigenen Identität führen, wie die etymologische Begriffsverwandtschaft der Termini Reisen und Erfahrung deutlich macht (vgl. Lange 1999: 102). Diese ineinander verschränkten Bedeutungen veranschaulichen, daß das Reisen ursprünglich als eine Probe, eine Prüfung, eine Strapaze oder auch ein Leiden verstanden wurde, die den Charakter des Reisenden examiniert. Das Reisen als kulturelle Praxis unterstützt den Perspektivwechsel; es wird leichter in die Haut des Anderen zu schlüpfen, da die Erfahrung der Ferne in der Regel an die Erfahrung der persönlichen Fremdheit gekoppelt ist. Insofern ist der/die/das Fremde nicht einzig und allein in Kilometern, sondern vor allem über die innere bzw. kulturelle Distanz zu messen.

»Das heißt freilich, daß das Konzept des Reisens [...] eine physische und sinnliche Komponente hat, daß es aber gleichzeitig auch möglich ist, die angesprochene Fremdheitserfahrung ohne ›Fahrten ins Ausland‹ zu machen; im Extremfall gar bei einer Reise ins Innere seiner selbst« (Weiss 1999: 11).¹⁵⁶

Verwendet man die Entdeckungsreise als Metapher der Erkenntnis wird deutlich, daß es nicht ausreicht, wenn sich nur der Körper auf Reise begibt. Die Loslösung von der vertrauten Welt besitzt auch eine kognitive Dimension, d.h. Entdeckungsreisen implizieren den Zustand der Haltlosigkeit und des Orientierungsverlustes, es ist das vertraute Wissen, das ein »Sich-aufs-Spiel-Setzen« riskieren muß. Insofern macht Dieter Wellershoff auf die Wechselseitigkeit von Krise und Reisen aufmerksam.

»Reisen ist gefährlich, jedenfalls in seinen archaischen Formen. Es ist ein Zustand der Instabilität. Man hat die sicheren Gewohnheiten verlassen und sich ins Ungewisse begeben. Das begründet die Beziehung der Reise nicht nur zum Abenteuer, als eine unvorhersehbaren Herausforderung durch die Außenwelt, sondern auch zur Krise als einer gefährlichen, aber auch heilkräftigen Erschütterung der eigenen Verfassung« (Wellershoff 1979: 225).

Fahren, Gefährte, Gefahr sind wortverwandt.¹⁵⁷ Die Angst bleibt, in offener

oder versteckter Form, auch im Zeitalter der Aufklärung eines der großen Themen des Reisens¹⁵⁸, mit dem Unterschied, daß man sie zu eigenen Zwecken »umzumünzen« versucht. So gehören Strapazen und Entbehrungen der Reise in der Ethnologie zu den alltäglichen Erfahrungen, die in erheblichem Maße in das Berufsbild des Ethnologen, seine wissenschaftliche Reputation und sein Forschungsinteresse miteinfließen, da sie die Bedeutung des aufgezeichneten Ritus, Mythos oder Kult der fremden Kultur vergrößern und gleichzeitig das Ansehen des betreffenden Ethnologen unter seinen Fachkollegen vermehren können (vgl. Leed 1993: 24).¹⁵⁹ Leiden und Entbehrungen der Reise können damit zum Maßstab dafür werden, wie stark ein Reisender von der Erfahrung geprägt wurde. So stellt die Reise häufig selbst den Auslöser für die Erfahrung des Fremden dar, ganz so, als wenn der »letzte Winkel der Erde« bzw. die »einsame Insel« Voraussetzung genug sei, von einer Besonderheit und Einmaligkeit der Menschen, die dort leben, zu sprechen.¹⁶⁰

Darüber hinaus charakterisiert die Tätigkeit des Reisens den Ethnologen als *Archäologen des Raumes*, bei dem das Durchmessen unbekannter Sphären und Überwinden unwegbarer Hindernisse, Durchstreifen kilometerlanger Fährnisse schnell zum Selbstzweck gerät. Denn gleichwohl der Ethnologe kein selbsternannter Abenteurer sein möchte, gerät er immer wieder in die Situation, sich eben auf diesen traditionellen Topos bei seiner Bewertung dessen, was er in der Fremde leistet, zu berufen. Während man dem Typus des abendländischen Gelehrten seine »Sauberkeit« und »Ordnlichkeit« vorwirft, ruft der neuerwachte Kult der Feldarbeit die genau entgegengesetzten Klischees auf den Plan: »Schon der Begriff der Feldarbeit mit seinen unterschwelligen Bezügen zu durchfurchten Äckern oder gar rauen Schlachtfeldern verriet eine aktivistische Lebensphilosophie, den Glauben der Epoche an Schweiß und Staub« (Zolla 1987: 292). Anstelle des »Gelehrten« gewann damit die Konstruktion des »Abenteurers« und »Vagabunden« im Selbstverständnis des Ethnologen an Bedeutung. So kritisiert Karl-Heinz Kohl die exotische Motivation Lévi-Strauss' Berufswahl, der im »Reisen in die/der Fremde« selbst eine Bewährungsprobe im Bestehen entgegengesetzt zur häuslichen, »profanen« Sphäre sieht, ein »Entziehen« des vertrauten Wirkungs- und Sicherheitsareals. Er zitiert aus dessen Bekenntnisbuch:

»Die einzige Möglichkeit das Schicksal zu bezwingen, bestände [...] darin, sich bis in jene gefährlichen Randgebiete vorzuwagen, in denen nicht nur die sozialen Normen ihren Sinn verlieren, sondern auch die Garantien und Forderungen der Gruppe aufhören, zu wirken; sie bestände darin, bis an den äußersten Rand des von der Gesellschaft überwachten Territoriums vorzustoßen, bis an die Grenze der physiologischen Widerstandskraft und der psychisch-moralischen Leidensfähigkeit« (Kohl 1979: 6).

Diese von Lévi-Strauss überbetonte existentielle Dimension des Reisens wertet Kohl als *heroische* Komponente des Ethnologen, der als Wissenschaftler Strapazen und Entbehrungen nur um ihrer selbst willen auf sich nimmt, um die Erfahrung des Fremden zu machen.¹⁶¹ Ethnologen müssen einen gewissen Grad an Selbstentfremdung aushalten können, gleichzeitig aber in der Lage sein, das Reisen nicht ausschließlich als Selbsterfahrungs-Trip zu betrachten, um den eigenen »Exotismus« in Grenzen zu halten, denn Reisen kann regelrecht zur Droge werden. »Bewegung als Kampf gegen Langeweile. Unterwegssein als Ersatz für Lebensgefühl...« (Krusche 1994: 114).

Doch nicht alle Ethnologen bringen im Hinblick auf die Erfahrung des Reisens die von Lévi-Strauss betonte Leidensfähigkeit mit sich. Abenteuer und Risiko, Kontrollverlust und Orientierungslosigkeit sollen durch genaue Vorbereitungen im »Hier« möglichst ausgeschaltet werden. Reisen heißt hier nicht, daß man orientierungslos in der Welt umherirrt, immer mit der impliziten Annahme, »[...] daß ›Selbst‹ und ›Ort‹ eng zusammenhängende Größen sind und daß das Selbst durch einen Ortswechsel verändert werden kann« (Leed 1993: 26), denn die Ethnologie konzentriert sich beim Reisen weniger auf die inneren als vielmehr auf die äußeren Veränderungen – man reist ja gerade nicht um seiner selbst, sondern um der Anderen willen aus der Heimat in die Fremde, verliert damit aber auch den Blick für die vielseitigen Verschränkungen von Heimat und Fremde.

Diese von der Ethnologie vielfach praktizierte Form des Reisens hat also einen bestimmten Abfahrts- und Ankunfts-ort »vor Augen«, was sich in einem konkreten Raumverständnis widerspiegelt: Es ist eine *Ethnologie der Ferne*, die ein konkretes »Anderswo« konstatiert, und dieses *äußere* Anderswo als Anhaltspunkt nimmt, auch von einer *inneren* Andersheit der Menschen zu sprechen. Insofern sind ethnologische Beschreibungen immer auch Reiseberichte, die einen bestimmten Umgang mit dem Raum widerspiegeln. Ethnologen bewegen sich auf einer Karte, die zwischen den einzelnen Orten genaue Wegstrecken und Grenzübergänge anzeigt. Sie operieren mit den Metaphern des »Hier« und »Dort«, überführen die Welt in eine Ordnung des Ortes, nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. »Fortsbewegung und Reise haben teil an der Konstruktion einer imaginären Geographie, die die Welt so kartographiert, wie es nötig ist, um jenen Eigensinn zu unterstützen, für den diese Welt in Szene gesetzt wird« (Nichols 1997: 174). Fremdes und Eigenes, jedes befindet sich in einem »eigenen« und abgetrennten Bereich, der es definiert. So bezeichnet das ethnologische »Feld« in der Regel einen *konkreten Ort*:

»Der Ort, den die Eingeborenen einnehmen, die dort leben und arbeiten, die ihn verteidigen, seine herausragenden Zeichen bestimmen, seine Grenzen bewachen, aber

auch nach den Spuren der unterirdischen oder himmlischen Mächte, der Ahnen oder Geister fahnden, die ihn bevölkern und seine innerste Geographie beleben, als wäre das kleine Teil Menschheit, das ihnen an diesem Ort huldigt und opfert, zugleich die Quintessenz, als gäbe es Humanität, die dieses Namens würdig ist, einzig am Ort des Kultes, den man ihr weiht« (Augé 1994: 53).

Ethnologen »scannen« den Ort in der Ferne, da sie einerseits bemüht sind, in der Ordnung und Gestaltung des Raumes auf die Organisation der Kultur rückzuschließen, im Anbau des Bodens, in Jagdrevier und Fischgewässern, im Grundriß des Dorfes und der Gliederung des Wohnhauses u. dgl., kurz: in der »sozialen Markierung« des Raumes die kulturellen Parameter eines Gesellschaftsdiagramms abzuleiten. Diese »Raumversessenheit« der Ethnologie, die einen konkreten Ort als Paradigma der Feldforschung voraussetzt, aus dem die Kulturen wachsen, ist der Vorstellung einer territorial fixierten und unbeweglichen Lokalität verhaftet. Die Konkretisierung und Fixierung des Raumes »am Ort« spiegelt sich insbesondere in den ethnologischen Methoden wider, da Feldarbeit und teilnehmende Beobachtung räumliche Abgrenzungsarbeit leisten:

»Die von Einheimischen bewohnten Dörfer sind klar abgegrenzte Orte, die sich besonders gut für ausgedehnte Besuche von Anthropologen eignen. Sie dienen seit langem als bewohnbare, kartographierbare Zentren von Gemeinschaften und im erweiterten Sinne daher auch von Kulturen« (Clifford 1999: 481).

Die Reise besitzt eine spezifische Struktur: die Trennung von Ankunfts- und Herkunfts-ort, von Abfahrt und Rückkehr, die der Unterscheidung des Eigenen und des Fremden entlehnt sind. Der Reisende geht dabei von einem als identisch unterstellten und unhinterfragten »Wir« aus, einem Bin nenraum, der in gewisser Hinsicht als »Heimat« dargestellt und durch die Konfrontation mit der exotischen Fremde zum fest umrissenen Terrain stilisiert wird. Das Verlassen der Heimat ist damit der Eintritt in die Fremde, die dort beginnt, wo die Grenze des Vertrauten passiert wird. Im Reisen reproduzieren und erneuern sich diese territorial fixierten und räumlich begrenzten Vorstellungen von Nähe und Distanz, indem der Ethnologe seine Arbeit »an Ort und Stelle« durchführt, damit aber die Menschen, auf die er trifft, an diesen Ort verpflanzt, sie zu »Eingeborenen« des Ortes werden läßt und an der Generierung der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden selbst beteiligt ist. Eine solche Perspektive legt nahe, daß die ferne Gesellschaft auch die fremde Gesellschaft ist; je ferner, umso fremder. Reisen erhöht die Gefahr, den »geometrischen« Raum mit dem ethnologischen Raum gleichzusetzen und die fremde Kultur an »Ort und Stelle« zu implantieren. Doch die Gleichung des ethnologischen Ortes »Boden=Gesellschaft=

Nation=Kultur=Religion« ist problematisch. Legt man die Konzentration beim Reisen auf eine tatsächliche Grenzüberschreitung, läuft man Gefahr, Kultur an den Grenzen der Nation beginnen bzw. enden zu lassen und unterstützt damit das von Geertz immer wieder kritisierte »Keksausstecher-Kulturkonzept« (Geertz 1996: 76).¹⁶²

Die Zusammenschau legt nahe, daß sich das Reisen als kulturelle Praxis in der Ethnologie seiner Bedeutung nach nicht ausschließlich auf die positive Auffassung der einflußreichen Begegnung oder sachdienlichen Entdeckungsreise beschränken sollte.¹⁶³ Gerade das Offenlegen bestimmter Reiseformen, -diskurse, -assoziationen und -routen, die wesentlich an der Erfahrung des Fremden und den Erkenntnissen »vor Ort« beteiligt sind, könnte dazu beitragen, Reisen als *kulturelle Praxis* in den Blick zu rücken, in die strategische Optionen des Beobachters von Fremdheit eingelassen erscheinen. Insbesondere die Ethnologie praktiziert eine spezifische Strategie des Reisens: die sogenannte »Forschungsreise«, die sich in einem wissenschaftstheoretisch motivierten Forschungsinteresse ausdrückt, das mit einem gewissen Grad an Neugier und einer Sehnsucht nach Neuem einhergeht, dabei aber auch moralischen Zwängen unterliegt. Denn der Ethnologe nimmt die Strapazen der Reise bis hin zur »sozialen Unsichtbarkeit« in der fremden Kultur auf sich, um am Ende »vollbeladen mit neuen Erkenntnissen« aus dem Feld zurückzukehren. An die Reise knüpfen sich demnach ganz konkrete Erwartungen, die die Ethnologie schnell auf eine »Wissensanreicherung« reduziert. Ferner gewinnt die Reise bzw. das »Dort-Sein« als Quelle ethnographischer Autorität und Authentizität an Bedeutung, ohne sich die performative Bedeutung des »Dort-Seins« bewußt zu machen. Wenngleich der Ethnologe während seines Aufenthaltes den Status des reisenden Fremden mit all seinen Entbehrungen auf sich nimmt, täuscht die Forschungsreise allzu leicht über die Tatsache hinweg, daß wissenschaftliche Expeditionen früher und heute eng mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen verwoben sind, damit aber auch einer ganz spezifischen Gesellschaftsform und -schicht vorbehalten bleiben.

Neben der Hegemonie männlicher Reise-Erfahrungswerte ist auch der Reiseradius durch die politischen, wirtschaftlichen und interkulturellen Beziehungen begrenzt. Reiseexpeditionen wurden und werden größtenteils vom »europäischen weißen Mann« geleitet. Clifford macht deutlich, daß die Praktik des Reisens durch die Kategorien des Geschlechts, der Klasse, Rasse und Kultur nur allzudeutlich geprägt ist (vgl. Clifford 1999: 497f.). Auch in der Ethnologie macht sich diese Asymmetrie in der Dominanz westlicher Feldforschungsversuche bemerkbar.¹⁶⁴

Dieses Ungleichgewicht der Fremdheitserfahrung, das dem Reisen als Privileg westlicher Gesellschaften immanent ist, führt gleichzeitig zu einer *Unbeweglichkeit* der fremden Kultur. Indem die Ethnologie ihre Reiseerfah-

rungen als Quelle von Wissen und Macht heranzieht, und über die von ihr aufgesuchten Orte dominante Lesarten verbreitet, wirkt sie an der Aufrechterhaltung nationaler, ethnischer Grenzen des »Innen« und »Außen« von Gesellschaften mit. Denn die Anhäufung von Wissen und Erkenntnissen über Orte trägt dazu bei, daß diese Orte an einem *konkreten* Ort im Abseits machtlos gehalten werden. Die Dominanz westlicher, weißer Reisender bzw. ihre Vormachtstellung in der Berichterstattung und wissenschaftlichen Präsenz hat in entscheidendem Maße zur Unbeweglichkeit des »Fremden« beigetragen. Auf eine verschleierte Art und Weise ermöglicht das Reisen in der Ethnologie die *Aneignung* fremder Wirklichkeiten: Geographische und topographische Kenntnisse, botanische und geologische Erfahrungen, der Einblick in das kulturelle und landeskundliche Wissen »vor Ort«, überliefert und festgehalten in zahlreichen Expeditionsberichten, Naturschilderungen, Landschaftsbildern oder Reiseführern und Artefakten, die während der Reise erworben, gekauft, geschenkt oder gestohlen wurde, klären und verfestigen das Bild des Fremden, das seine Entdecker von ihm entwerfen. So verhilft die Dokumentation der Reise, das Wissen des »eigenen Geschlechts« zu vermehren, anzuhäufen, zu archivieren und zu verbreiten, während der Fremde selbst unwissend wie ungefragt bleibt.

So ist für das Reisen die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden einerseits konstitutiv, andererseits konstituiert die Praxis des Reisens diese Unterscheidung bis zu einem gewissen Grad: Nur wer reist, stößt auf Ortsfremdes (s.o.).¹⁶⁵ Auch wenn die Ethnologie mit der Metapher des Grenzüberschreitens spielt, geht es ihr keinesfalls um die Offenlegung der Willkürlichkeit und des Nutzens dieser Grenzen. Ethnologische Reisende möchten Grenzen überschreiten, aber nicht unterwandern, andernfalls würde die Fremde nicht mehr die Faszination ausstrahlen wie bisher. Zudem kann durch die Praxis des Reisens das Fremde selbst auf Distanz gehalten werden, indem man es als territorial fixiertes »Dort« produziert. Auch das Reisen ist keine politisch unschuldige Methodologie für interkulturelle Interpretationen (vgl. ebd.: 479), sondern sie muß sowohl als eine Hervorbringungs- wie auch Ein- und Ausgrenzungsstrategie des Fremden betrachtet werden.

4.1.3 Authentisierungspraktiken: Ethnologen sind Beobachter

Die Arbeit »draußen« im Feld ist aber keineswegs nur eine Methode, die Konsequenzen für die Darstellung und das Verstehen des Fremden hat; sie bringt auch den Ethnologen als reisenden Entdecker erst hervor. Das Reisen und Leben in der Fremde charakterisieren den Ethnologen geradewegs als »Augenzeugen« der fremden Kultur, denn Reisen impliziert jenes *Dort-gewesen-sein*, das im Sinne der teilnehmenden Beobachtung als die moderne

Norm der Ethnologie betrachtet wird. Die Ethnologie ist in ihrer methodischen Herangehensweise zu einem großen Teil auf das Medium des Auges ausgerichtet und damit »[...] eine Wissenschaft, die aus der Anschauung schöpft. Wo es etwas zu sehen gibt, können einem die Augen aufgehen. Ohne andere Lebenszusammenhänge geschaut zu haben, würde sie nicht existieren« (Friedrich et al. 1984: 11). Insofern spielt der Begriff des Feldes in der Ethnologie strenggenommen auf das *Sehfeld* des Betrachters an, das in vielerlei Hinsicht die archäologische Ausgrabungsstätte des Ethnologen darstellt. Diese *Autorität des Auges* im modernen Diskurs der wissenschaftlichen Beobachtung äußert sich in der Vorstellung, daß das Auge die Fähigkeit besitzt, einen zeitlich fixierten »Augenblick« zu schaffen, da der Akt des Beobachtens, des Zeugeseins, eine Gleichzeitigkeit des Sehvorgangs mit dem erlebten Gegenstand oder Ereignis und damit ein Fenster innerhalb des Zeitflusses erzeugt.¹⁶⁶

Insbesondere die Ethnologie schreibt der Beobachtung eine besondere Bedeutung zu, da sie einerseits als die *fachtypische Methode* (vgl. Stagl 1993a: 15) eine ganzheitliche Erfassung fremder Kulturen nahelegt, andererseits den Beginn und die Besonderheit ethnologischer *Feldforschung* widerspiegelt: Der Ethnologe verläßt sein Arbeitszimmer bzw. sein Labor, um mit dem Fremden zusammenzutreffen, mit ihm den Alltag zu verbringen und ihn sich »aus nächster Nähe« anzuschauen. Im Gegensatz zum Sammler oder Touristen bzw. frühen »Lehnstuhl-Ethnologen«¹⁶⁷, der aus der Ferne die fremde Kultur »streift«, verlangt die »neuere« Feldforschungssituation (nach Malinowski) dem Ethnologen eine intensive Vergesellschaftung mit den Menschen, unter denen er arbeitet, ab. Gerade die zeitliche »Strecke« der ethnologischen Beobachtung, anstelle von »Stippvisiten« intensive, über lange Erhebungszeiträume sich erstreckenden persönlichen Kontakt zur fremden Kultur aufzubauen, macht sie gegenüber sozialwissenschaftlichen Datenerhebungsmethoden zu einer besonderen Beobachtungsform. Doch gerade die Tatsache, daß sich der Forscher in einem aufwendigen und langwierigen Forschungsprozeß *ein Bild* von seinem Forschungsgegenstand *machen* muß, umreißt das Dilemma ethnologischer Feldarbeit, nämlich daß Ethnologen eine spezifische Konstruktion der anderen Kultur erschaffen müssen, um sie untersuchen zu können. In diesem Sinne bleibt die »Veränderung« ein notwendiger *Selbsterzeugungsmechanismus* der Ethnologie.

Die ethnologische Beobachtung folgt dabei Malinowskis Forderung, den Standpunkt des »Eingeborenen«, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen, in sehr eingeschränktem Maße. Denn der Blick des Ethnologen ist nicht so sehr ein selbstoffenbrender, preisgebender Blick.¹⁶⁸ Die Moderne erschafft ihn als einen in Besitz nehmenden Blick, weil Sehen und Erkennen, d.h. Verstehen, eher unproblematisch ineins gesetzt werden. Mit dieser Instrumentali-

sierung des Blicks umgeht die Ethnologie das Risiko, »mit anderen Augen« aus dem Feld zurückzukehren, indem sie die Sicht der Fremden in einem ersten Schritt als beschränkt und höchst subjektiv aburteilt, um sie dann in einem zweiten Schritt in die Erfahrungen und Kenntnisse des Ethnologen einzubetten. Die dabei zugrundegeriegelte *Hierarchie der Perspektiven* drückt sich darin aus, daß der Ethnologe im Gegensatz zu den Erforschten so etwas wie einen »offenen Horizont« zu konstituieren vermag, der wiederum als Voraussetzung dafür gilt, extrem abweichende Weltbilder und Lebensformen vorbehaltlos untersuchen und beschreiben zu können (vgl. Gottowik 1997: 74f.).¹⁶⁹

Diese Unterordnung der fremden Beobachterperspektive erfolgt aber nicht erst in der theoretischen Verarbeitung der Rohdaten, sondern wirkt gleichfalls in Form einer *Hierarchisierung der Sichtweisen* auf die Ebene der Datengewinnung ein, die die Allwissenheit des Forschers implizit zugrundelegt. Allwissend v.a. deshalb, da dem Ethnologe ein »paternalistischer Hauch« (Kaschuba 1999: 198) im vermeintlich objektiven »Forscherblick« anhaftet; die Rekonstruktion der Sicht der »Eingeborenen« ist zwar oberstes Prinzip, der Andere kommt jedoch selbst nicht zu Wort, da ihm die Außensicht zu fehlen scheint. »Der Andere sieht nur seine Welt, er zählt nur in seinem Kontext, während der Ethnologe sich den *Über-Blick* über viele Welten, unterschiedliche Kulturen anmaßt und zutraut« (Berg/Fuchs 1993: 37; Herv. d. Autorin). Allein der Ethnologe vermag eine Vorstellung von der Gesamtwirkung des Ganzen zu entwickeln, er *durchschaut* Hintergründe und Zusammenhänge. »Denn nur er kennt die subjektive *wie* objektive Seite einer Kultur, *er* ist persönlich involviert (»eingetaucht«) und schaut gleichermaßen von außen/oben auf die Gesellschaft herab« (ebd.), weshalb das *Verstehen* des Anderen mehr als nur einmal durch ein *Erklären* verwechselt wird. So bleibt das Paradigma einer »native point of view« eine Platte, deren strategische Absicht Geertz als »catching ›their‹ views in ›our‹ vocabularies« kritisiert, weil sie die Asymmetrie zwischen emischer und etischer Perspektivität weiterführt.¹⁷⁰

Neben der Beobachtung wird auch die bloße Teilnahme als hinreichendes Kriterium für die Verfremdung des Blicks bemüht, ohne den eigenen Blick reflexiv einzuholen. Im Gegenteil, der Blick und seine technischen Korrelate – Fotographie/Film – machten/machen als »unbestechliche« Medien bzw. »große Wahrheitsbringer« (Theye 1985: 18) Karriere in der Ethnologie. Das »Schauen« erhebt einen größtmöglichen Authentizitätsanspruch, von Dingen und Menschen eben nicht nur vom »Hörensagen« zu erfahren, sondern durch mitgebrachte Bilder aus der Fremde zu zeigen, »[...] wie die fernen Länder, die merkwürdigen Bauten und die gar fremden Wesen, welche sie beleben, *wirklich* aussehen« (ebd.: 24). Natürlich kann ein Bild als solches nicht direkt falsch sein; doch seine Hervorbringungsprozesse, also

Motivauswahl, soziale Normen und Konventionen der Darstellung, Blickwinkel bis hin zur technischen Apparatur, die häufig unsichtbar bleiben, legen ihre Lesarten und Auslegungsmöglichkeiten in das Bild hinein.

Wenngleich das Auge als Medium der Wirklichkeitserfahrung im Gegensatz zum Wort, das simultane Ereignisse nur in einzelnen Sequenzen und nacheinander darzustellen vermag, die Realität in ihrer Gesamtheit und dazu noch unmittelbar wiederzugeben scheint, täuscht die vermeintliche Nähe der wahrgenommenen Bilder leicht darüber hinweg, daß das Auge eine Trennung zum Objekt voraussetzt, ohne die keine sinnliche Wahrnehmung möglich wäre. Denn nur in der Distanz bewahrt der Schauende den Überblick – nähert er sich den Gegenständen bzw. Menschen zu sehr, beginnt alles vor seinem Auge zu verschwimmen. Die traditionale ethnologische Beobachtung ist dahingehend eine »VerAnderungs«-praktik, als daß sie die Differenz zwischen Betrachter und Betrachteten mithervorbringt. Denn die Fremdheit des Anderen kann nicht auf seine »visuellen Ergiebigkeit« zurückgeführt werden. Sie kommt nur deshalb zustande, weil die Sehordnung des Beobachters in einer vorgegebenen Ordnung der Dinge gründet. Die von der Beobachtung konstatierten Fremdenrepräsentationen beziehen sich daher weniger auf tatsächlich Zu-Sehendes, sondern auf etwas, daß unter gewissen Bedingungen zugleich sichtbar und unsichtbar wird (vgl. Waldenfels 1994: 243). Die praktische Konstruktion des Fremden kann aber auch mit ganz gewöhnlichen situationalen Aspekten zusammenhängen, wie beispielsweise Größenverhältnisse, Sehwinkel, räumliche Form der Gegenstände, ihre Lage zueinander, der Verteilung von Licht und Schatten, Lichtquelle u. dgl. (vgl. Gombrich 1994: 12).¹⁷¹

Diese Ordnung des Sichtbaren ist mehr als eine Anordnung. Es ist eine Über- und Unterordnung, die dazu führt, daß etwas mehr oder weniger »sehenswürdig« ist. Denn die Moderne erschafft gewissermaßen das Sehen des Beobachters als »objektivste« Form des Empfangens, während das Sehen der Beobachteten in den indigenen und subjektiven Sichtweisen gefangen bleibt. Dieses vermeintliche Abstraktionsvermögen des Auges, das sich v.a. im Begriff der »Zentralperspektive« widerspiegelt, entspringt einer modernen Sicht von Wissenschaft, die das Sehen, Beobachten und Schauen als passive und unbeteiligte Formen der Perzeption begreift. Die Moderne privilegiert die Praktik des Beobachtens, die die Wirklichkeit des Feldes in eine Wirklichkeit der Repräsentation zu überführen vermag, ohne daß der Beobachter auf der Bildfläche erscheint. Er ist gewissermaßen selbst der »blinde Fleck« der Beobachtung. Dieses vom modernen Diskurs mithervorgebrachte Bild des »unschuldigen Auges« folgt drei anachronistischen Prinzipien:

»(1) a mechanistic view of the universe as a whole interrelated totality; (2) a principled acceptance that an intrinsic order resides within phenomena as external forms; and

(3) the necessary contingency being that understanding proceeds through the ›independence‹ of an observer's sight« (Jenks 1995: 4).

Gerade der Positivismus betont die Objektivität des wissenschaftlichen Beobachters, dessen Sichtweise und Wissen bruchlos ineinander aufgehen. Sein Auge wird als »nackt«, »emotionslos« und »pur« beschrieben, das objektiv, also ohne Verzerrung, die Außenwelt in der Innenwelt abbildet, getreu dem Motto: »what can be seen can also be believed in« (ebd.: 6). Die Praxis des Sehens *authentisiert* dabei die Repräsentation. Auch der Ethnologe legitimiert sein Wissen über die Fremden durch die Tatsache, daß er sie »mit eigenen Augen gesehen hat«. Er versteht Beobachtung als Synonym einer intensiven Erfahrung »vor Ort« bzw. als jenes »Dort-Gewesen-Sein«, das seiner Arbeit öffentliche Anerkennung, v.a. aber einen gewissen »Authentizitätsstempel« aufdrückt (vgl. Kaschuba 1999: 201). Hier wird das Auge zum »authentisierenden« Vermittlungsmedium, das die Faktizität der Fremdheit des Anderen unterstellt. Schließlich hat man die Fremden »mit eigenen Augen gesehen«, weshalb Stephen Greenblatt auch vom Sehen als *Bezeugen* spricht (vgl. Greenblatt 1998: 187; Herv. d. Autorin).

Die Objektivierung des Optischen röhrt dabei v.a. aus der Tatsache, daß wir uns beim Sehen normalerweise keiner Alternative bewußt sind, da das Sehen größtenteils »automatisch« abläuft und durch diese Mechanik den *Augenschein* erweckt, Sehen sei eben kein Deuten – auch wenn wir in den meisten Fällen definieren, ehe wir sehen, und nicht sehen, ehe wir definieren (vgl. Theye 1985: 22). Doch die vermeintliche Übereinstimmung des Optischen mit dem Realen kann nicht als genuine Korrespondenz betrachtet werden, vielmehr ist sie Ausfluß einer weitläufigen Kulturgeschichte des Sehens in der Moderne, ihrer technischen Apparaturen und der von ihnen mittransportierten Sehkonventionen.¹⁷²

Die moderne Ethnologie instrumentalisiert die dem visuellen Bild zugesprochenen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Nüchternheit, um die qualitativ ausgerichtete Feldforschung wissenschaftlich abzusichern. Das Sehen in der Wissenschaft ist dabei in einen institutionalisierten Diskurs der Nüchternheit eingebettet, d.h. es löst sich aus dem Kontext persönlicher Erfahrung, auf der es beruht, und präsentiert das Gesichtete als unpersönliche, wissenschaftliche Fakten bzw. Beweismittel, mit denen sich vorher gefaßte Hypothesen verifizieren oder widerlegen lassen. Denn der Ethnologe authentisiert seine Erfahrungen durch Teilnahme, indem er zeigt, wie nahe er seinen Forschungssubjekten gekommen ist. Gleichzeitig bleibt die Teilnahme in gewisser Weise »inauthentisch«, denn die zunehmende Vertrautheit mit dem »Feld« läßt den Forscher immer tiefere Einblicke in immer intimere Angelegenheiten nehmen, wenn auch die Nähe »nur« aus Forschungszwecken gesucht wurde und nicht immer von Forscher »einzulö-

sen« ist.¹⁷³ Neben Spiel und Spaß, Fest und Gastmahl muß der Forscher auch Schmerz und Trauer, Liebe und Haß »mitansehen«. Trotz der »Nähe«, die die Feldforschungssituation dem Ethnologen abverlangt, überschattet das Forscher-Erforschten-Verhältnis das Miteinandersein im Bewußtsein beider Beteiligten.¹⁷⁴

Der Blick in die Fremde ist damit ein *beschränkter* Blick: Beschränkt auf die zwei Augen des jeweiligen Beobachters, seine Position im Feld, seine Perspektive und Art und Weise zu schauen, vor allem aber seine Bewertung dessen, was als »sehenswürdig« gilt und was nicht. In der Regel ist der Ethnologe auf bestimmte Untersuchungsthemen spezialisiert, die seinen Blick vergleichbar mit einem Scheinwerfer über das Feld gleiten lassen und dabei das Anschauungsmaterial in eine bestimmte Perspektive rücken. Beobachten ist kein passives Aufnehmen visueller Sinneseindrücke. »Als ein zielgerichtetes ›Hinsehen‹ erfordert gerade die wissenschaftliche Beobachtungstätigkeit ein Vorwissen um das, was man sehen will und kann« (Kohl 1993: 110). Bereits die Beschränkung auf ein bestimmtes »Feld«, in dem man sich umsehen möchte, formuliert Fragen und Blickrichtungen, die andere Bereiche unbeachtet lassen, verkürzen oder in neue Zusammenhänge stellen (vgl. Kaschuba 1999: 199f.). Der Beobachter ist eben kein »unschuldig« Schauender, wie der positivistische Empirismus mit seinem Ineinssetzen von Sehen und Wissen nahe legt; er ist und bleibt ein Konstrukteur von Wirklichkeit.

»It is an ideal, imagined as being seen by one-eyed, motionless person who is clearly detached from what he sees. It makes a god of the spectator, who becomes the person on whom the whole world converges, the Unmove Onlooker« (Jenks 1995: 8).

So ist auch der Blick, wie alle anderen Praktiken des Machen und Tuns, eingebunden in ein komplexes Geflecht kultureller, sozialer, nicht zuletzt normativ durchsetzter Prozesse, erfolgt also nicht in einer reinen Mechanik hintereinander geschalteter biologischer und physikalischer Abläufe. Die Praxis des Sehens ist immer schon von den gesellschaftlichen Anschauungen und Ansichten überformt, weshalb sie auch als *historische Konstruktion* betrachtet werden kann. Denn in den Prozeß des Beobachtens fließen neben den aktuell wahrgenommenen Dingen und Gegenständen der Umgebung bereits eingelebte und damit oftmals höchst implizite Techniken und Schemata des Beobachtens ein: eingefahrene Blickroutinen und »Sichtweisen«, stereotype Vorstellungen des Beobachtungsmaterials, historische bzw. »zeitgemäße« und damit gesellschaftlich überformte und anerkannte Formen des Schauens¹⁷⁵, aber auch wissenschaftstheoretisch trainierte Techniken, etwas »unter die Lupe« zu nehmen.¹⁷⁶

»Über alle bewußte teilnehmende Beobachtung hinaus registriert der Mensch, konstruiert Schemata und nimmt Gestalten wahr. Beobachten ist ein aktiver Prozeß, eine Adäquation an das schon Erfahrene und an das durch den Bau der Sinnesorgane Gegebene« (Heeschen 1989: 60).

Beobachter sind keine passiven Zuschauer. Die Wahrnehmung von Eindrücken der Außenwelt impliziert aktives Deuten, Ordnen und Komponieren, insbesondere wenn es sich um Sehende »von Berufs wegen« handelt. Der wissenschaftliche Beobachter verfügt durch seine Ausbildung über ein theoretisches Vorwissen, das seinen Blick lenkt – er weiß, *was* er sehen will. Denn obwohl Blicke einem dialektischen Prozeß folgen – »der Blick auf den anderen ist auch immer ein Blick auf das Selbst« (Dettmar 1992: 77) – zieht der Ethnologe weniger die Möglichkeit der Ähnlichkeit als die der Unterschiedlichkeit in Betracht. Wer in die Fremde reist, um die Fremden sehen zu wollen, der wird auch Fremdes sehen, denn im Sehen – ganz gleich, ob von statischen oder beweglichen, gemalten oder fotografierten Bildern – spiegeln sich eigene Erwartungen und vertraute Wahrnehmungsautomatismen wider, so daß »[...] wir immer selbst so viel zum Bild hinbringen müssen, als wir daraus ›entnehmen‹ wollen« (Gombrich 1994: 12).⁷⁷ Der *Konstruktivismus des Auges* liegt größtenteils in seiner kulturellen Imprägniertheit verborgen, denn die Art und Weise zu Wissen und zu Erkennen ist das Ergebnis kultureller Sinn- und Bedeutungsmuster.⁷⁸

Diese Erwartungshaltung des ethnologischen Blicks, der Fremdes sehen möchte, weist ihn als einen auf die *Ferne* fixierte, nicht zuletzt *polarisierenden* Blick aus. Er gleitet über die Zonen der Vertrautheit hinweg, um den Bereich jenseits der Grenzen abzutasten. Der Ethnologe arbeitet als Beobachter mit der Unterscheidung zwischen »Hier« und »Dort«, ohne die Unterscheidung als Konstruktion auszuweisen. Der moderne Beobachter blendet das »Hier« regelrecht aus, um das »Dort« als unabhängige Beobachtungsgröße zu konstituieren. Diese einseitige *Sensibilität für Unterschiede* äußert sich in der Ausrichtung des Auges auf Auffälligkeiten und Kuriositäten, denn die möglicherweise bestehenden kulturellen Gemeinsamkeiten geraten nicht so sehr wie die kulturellen Differenzen ins Visier des Forschers, da das Andere so völlig anders erscheint, daß eine Vergleichbarkeit kaum in Frage kommt⁷⁹, nicht zuletzt, weil der Ethnologie generell eine »Hochschätzung von Unterschieden« (Koepping 1993: 120f.) eigen ist.¹⁸⁰

Häufig dramatisiert der Ethnologe bei seinen photographischen Arbeiten die Fremdheit der Fremden, indem er sie aus der Darstellung von Alltagsarbeiten »herausreißt« und mit einer Herrschaftsgeste des »In-Reih-und-Glied-Stellens« in die gewünschte Pose manövriert, um eine *Inszenierung des Fremden* für das Auge vorzunehmen. Dieser Blick auf die sichtbaren Gegensätze und augenfälligen Kuriositäten drückt jedoch nicht zuletzt einen

Mangel an Bereitschaft aus, die Menschen aus anderen Kulturzusammenhängen heraus zu verstehen. So kann das Foto, das Wirklichkeit zwar aufzeichnet, dies aber nur in Form einer räumlichen Fixierung eines Moments leistet, auch als Herrschaftsinstrument der Naturbeherrschung betrachtet werden, das die Zusammenhänge der physischen Welt sichtbar macht und durch die Rahmenbedingungen der Kamera (Linsen, Film, Lichtempfindlichkeit u. dgl.) sowie der sensorischen, kulturellen und psychischen Disposition des Wahrnehmungsapparates transformiert. Eine visuelle Dokumentation kann niemals die Struktur einer Kultur in Gänze festhalten, sondern berührt sie lediglich an ihrer Oberfläche, indem sie sich auf das Sichtbare und visuell Darstellbare konzentriert, daher jedoch vieles *übersieht*, wie es im Sprichwort heißt: »Ein Schamane sieht einen Geist, ein Ethnologe sieht nichts«.¹⁸¹

Beobachten ist also wesentlich Selektieren. Der Beobachter kann immer nur ein Lebensmoment der von ihm beobachteten fremden Kultur in sehr beschränkter Weise wahrnehmen, das zudem mit einem Unsicherheitskoeffizienten behaftet ist, da die Verhaltensweisen der Menschen auch spielerisch, kreativ und widersprüchlich sein können, so daß der Beobachter über das Beobachtete hinaus Einsicht in Geschichte und kulturelle Zusammenhänge benötigt. Wenngleich die vom Beobachter mitgebrachten Bilder des Fremden den Bildervorrat erweitern, den jeder mit sich herumträgt, zeigt sich seine Beschränktheit in der Erzeugung von Fixpunkten der Konkretisierung: fixiert auf bestimmte Blickwinkel, eine Jahreszeit, eine Stimmung, einen Personenkreis (vgl. Friedrich et al. 1984: 11).

Die visuelle Ethnologie¹⁸², eine relativ junge Wissenschaft, die sich speziell den verzerrenden Wirkungen der Beobachtungsformen mittels Film und Photographie widmet, geht erst spät mit dem Paradigma des unvoreingenommenen Augenzeugen in die Kritik. Denn insbesondere die Fotographie und der Film knüpften an die bestehende Bildtradition an, naturgetreue Nachbildungen des Feldes zu liefern und die ästhetischen Absichten, moralische und machtspezifische Absichten zu leugnen. Im Gegensatz zu anderen optischen Medien wie beispielsweise der Zeichnung, erhofft man sich gerade von dem mechanischen Charakter der Medien, unbeirrt von den Regeln der Schönheit und Ästhetik Vorzüge und Fehler objektiv zu reproduzieren, da sie das Auge bzw. den Menschen hinter der Apparatur (Kamera), seinen gesamten Tätigkeitsprozeß ausblenden. Insofern befinden sich die Bilder gegenüber den Wörtern, d. h. die visuelle gegenüber der verbalen Ethnographie, offenkundig in einer privilegierten Position.¹⁸³

»Sie sind den Dingen, die sie abbilden, näher als Wörter, die sie umschreiben. Soweit es die Photographie und den Film betrifft, sind die Bilder leichter herzustellen, als lange und schwerfällige Wortketten. [...] Darüber hinaus schaffen die Bilder für alles,

was in ihrem Blickfeld liegt, einen simultanen Eindruck, sie erlauben einen unmittelbaren Gesamtblick auf das, was sie abbilden, während den Wörtern aus Natur und Notwendigkeit heraus nur das Nacheinander bleibt« (Oppitz 1989: 27).

Die traditionale Ethnologie verharrt im Diskurs der wahrheitsgetreuen, nüchternen Wissenschaftlichkeit, die ihre Repräsentationen als »Dokumente«, »Zeugnisse« und »Befunde« kennzeichnet, allerdings Fragen zu Produktion, Tradition, narrativen Strukturen, kinematischen und ästhetischen Qualitäten, nicht zuletzt Publikums- und Wirkungsfragen ausblendet. Insbesondere der filmende Beobachter, der im sogenannten »Dokumentarfilm« eine Möglichkeit der objektiven Reproduktion fremder Kulturen sieht, mißachtet die Eigenständigkeit der filmischen Realität bzw. die Responsivität der eigenen Person. Werner Petermann warnt vor der scheinbaren Objektivität und Neutralität des automatisch gewonnenen Bildes, insbesondere wenn es sich um Bilder handelt, die Unvertrautes zeigen, welche durch ihre vermeintliche Eindeutigkeit ein zu schnelles Verstehen herbeiführen. Dabei zeichnen sich zwei wesentliche Probleme der visuellen Repräsentationen in der Ethnologie ab: Erstens, die »Wirklichkeit der Medien« und zweitens, die »Wirklichkeit des Rezipienten«, die sich in das Verstehen der fremden Kultur einmischen. So ist der ethnographische Dokumentarfilm keineswegs als ein rein technisch-mechanischer Prozeß zu deuten, der ein wertfreies Abbild der Wirklichkeit liefert. Er ist vielmehr in einen komplexen semiotischen und kommunikativen Prozeß zur Konstruktion von Wirklichkeit eingebettet, der von gewissen Vorannahmen und Normativismen ausgeht (vgl. Kiener 1999), die dem Dargestellten wie eine »unsichtbare Matrix« anhaften.

»Die ›Gutgläubigkeit‹, filmische Repräsentationen mit der äußeren Realität gleichzusetzen, wird um so größer, je unvertrauter, fremder diese Realität für den Betrachter ist« (Petermann 1984: 19), denn leicht verständliche und plakative Darstellungen solcher Menschen und Dinge, von denen wir in der Regel keinerlei Vorwissen besitzen, werden beim Rezipienten umso »dankbarer« angenommen. Visuelle Repräsentationen führen nicht selten ein Verstehen herbei, das weniger mit der Struktur und Lebensform der fremden Kultur als solcher, als vielmehr mit den spezifischen Techniken und Macharten der Darstellung konvergiert.¹⁸⁴

Der moderne Diskurs der Beobachtung produziert den Blick als Instrument der Wissensaneignung.¹⁸⁵ Es ist eine Technik des Schauens, die alle gesammelten Tatsachen und erfahrenen Widersprüchlichkeiten der Fremde nivelliert, klassifiziert und im theoretischen Blick zu vereinheitlichen versucht. Im Sinne einer *synoptischen Darstellung*, d.h. durch das Instrument des Überblicks, des beherrschten theoretischen Blicks, werden alle gesammelten Tatsachen des Ethnologen, der ganze Fundus an Erfah-

rungen, alle eigenen Rhythmen und unvergleichlichen Aktionen geometriert und vereinheitlicht. Sie stellen den Fremden »still«, indem sie ihn zu einem »Anwesenden im Bild machen« und damit in Raum und Zeit fixieren. Der europäische Traum von der Inbesitznahme des Fremden ist nach Stephen Greenblatt untrennbar mit der Praxis des Sehens verknüpft. Es ist ein bedeutungsvoller, repräsentativer Blick: »Der Augenzeuge wird zum Schnittpunkt der Begegnung, zum Vermittler zwischen ›uns‹ und all dem, was jenseits unseres Horizontes liegt« (Greenblatt 1998: 187), eben all jenem, was wir nicht sehen können – gleichwohl der Ethnologe seine spezifische Art und Weise des Sehens »ausblendet«.¹⁸⁶

Blicke solcher Art übersehen einen Großteil ihres eigentlichen Forschungsgegenstandes, sie ignorieren die Kontingenzen und Widersprüchlichkeiten der fremden Kultur, um sie mit dem Bild der überschaubaren Fremde deckungsgleich werden zu lassen. Denn was sich als übersichtlich, ersichtlich bzw. offensichtlich zu erkennen gibt, ist unschwer einzunehmen, anzueignen, zu erobern. Es ist ein Blick, der sich im Feld bestätigen lassen will, d.h. er führt zu einer ethnographischen Diskursform, »[...] die dafür sorgt, daß die Inszenierung der Entdeckung des Fremden als Fortsetzung der Entdeckung des Eigenen nicht stört. Dieser Diskurs läßt keinen Verdacht aufkommen, bezüglich der Stellung der eigenen Kultur und deren Verhältnis zur ›entdeckten‹ Kultur« (Pfleiderer 1992: 16). Es ist ein Blick, der überlagert ist von der Überbetonung des Gegensatzes zwischen Tradition und Moderne.

»Die Moderne, wie sie im Westen inkarniert ist, zugleich von spezifischer Differenz und mit einem Überlegenheitsanspruch daherkommend, bedient sich anderer Lebensformen als Spiegel und Gegenüber, um sich global zu verorten. Die Anderen dienen als Hintergrund, von dem die Moderne sich abhebt, und sind zu gleicher Zeit Objekt und Opfer ihres Subsumptions- und Appriationsanspruchs« (Berg/Fuchs 1993: 9).

Die kulturelle Praxis des Sehens gerät als Wirklichkeitsverzerrer ins Blickfeld ethnologischer Feldforschung. Deutlich wird dies vor allem im Hinblick auf die technischen Apparaturen des Sehens – dem Fotoapparat und der Kamera, denn ihre Bilder »zeigen« nie nur etwas, sie können auch etwas »sagen«.¹⁸⁷ Fotoapparat und Kamera sind in die Praxis des Sehens verwickelt, gerade weil ihre Geschichte von der Wahrnehmung des Fotografierenden/Filmenden durchdrungen, von dessen Blickpunkt gekennzeichnet, von dessen subjektiven Einstellungen wie kulturellen Hintergrundannahmen durchtränkt ist (vgl. Kiener 1999: 164). So fordert Petermann in seinem Überblick zum Verhältnis von Ethnographie und Film eine Sensibilität für die »Historizität des Blicks« ein, indem er die filmische Dokumen-

tation fremder Kulturen lediglich als Abguß einer Kulturgeschichte des Sehens begreift. Die Reproduktion der sichtbaren Realität mit Hilfe von automatischen Produktionsweisen des Sehens wie Fotoapparat oder Videokamera, ist also nicht zwangsläufig eine wahrheitsgetreue und objektive Repräsentation, denn die entstehenden Bilder tragen, gleichgültig welcher Technik wir uns bedienen, die Spuren kulturell beeinflußter Anschauungen, aber auch kulturell imprägnter technischer Apparaturen. In ihnen werden Vorurteile sichtbar (vgl. Petermann 1984: 19). Diese *Prädisposition des Sehens* entfaltet in Motivsuche und Blickwinkel, in Konstruktion und Einbindung technischer Apparaturen als auch ihrer Produkte, kurz: in der gesamten Anatomie des Schauens ihre Wirkung, so daß die Bilder des Fremden, die auf der Linse des menschlichen und technischen Auges entstehen, immer auch das Bild der Kultur des Betrachters mittransportieren. So ist das ein Bild nicht unbedingt ein Dokument seines Inhaltes, sondern ein Dokument seiner Zeit.

»Bildliche Darstellungen in der Ethnographie enthalten stets, ob gewollt oder nicht, ob offenkundig oder versteckt, massiv oder geringfügig eine doppelte Mitteilung: eine über den Gegenstand, egal ob dieser korrekt oder weniger korrekt abgebildet sein mag; und eine zweite über den Schöpfer der Abbildung, seine individuellen oder kollektiven Vorstellungen und Phantasien, seine Fertigkeiten und den Stil der Zeit, in der er sich bildnerisch ausdrückt« (Oppitz 1989: 24).

Beobachter verfremden die Fremde. Nicht nur der Forscher erleidet zu Beginn seines Aufenthaltes im Feld einen mehr oder weniger starken »Kulturschock«, sondern auch er hinterläßt bei den von ihm Aufgesuchten seine »Spuren«. Wenn gleich der Beobachter sich darauf beschränkt, seine Untersuchungen ohne irgendwelche »Eingriffe«, also quasi nur sehend vorzunehmen, muß er der Tatsache Rechnung tragen, daß allein schon seine Gegenwart innerhalb der Gesellschaft, über die er arbeitet, einen Eingriff darstellt: Seine Fragen, seine Äußerungen, ja der bloße Kontakt schaffen für die Erforschten Probleme, die sich sonst nie gestellt hätten (vgl. Leiris 1979: 54). Wolfgang Kaschuba schlägt daher vor, *Beobachtung als Interaktion* zu fassen. Die Responsivität bzw. Interaktivität des Sehenden mit dem Sehfeld zeigt sich u.a. in den diversen *Inszenierungen des Sichtbaren* seitens der Beobachteten, denn auch der Beobachtete kann sich »in Szene setzen«, »Blicke auf sich ziehen« oder sich einfach nur »aus dem Blickfeld zurückziehen«.¹⁸⁸ Sehen bedeutet daher ein *Wandel (in) der Fremde*. Im Sinne einer Akkulturation, die sowohl einen spezifischen Zustand als auch einen Prozeß umschreibt, durchleben Beobachter und Beobachtete einen je individuellen Anpassungsprozeß.

»The individuals change their psychological characteristics, change the surrounding context, or change the amount of contact in order to achieve a better fit (outcome) with other features of the system in which they carry out their life« (Berry/Kim/Boski 1988: 63).

Im Vergleich zur Akkulturation als dynamischer und wechselseitiger Prozeß kultureller Veränderung muß auch die Beobachtung als »reaktive« Methode begriffen werden, die sowohl auf der Seite des Beobachters wie auch auf Seiten der/des Beobachteten eine Adaption an das jeweils fremde Kulturmuster auslöst.

Legt man die Beobachterrelativität und Kontextualität der visuellen Konstruktionen des Fremden in der Ethnologie offen, muß sich der Ethnologe seiner Rolle als *Bildermacher* bewußt werden, die sich nicht nur beim Arbeiten mit der Kamera durch die Wahl der Kameraeinstellungen, in der Motivsuche und -selektion, sondern in nicht weniger starkem Maße in der »bloßen« Beobachtung entfaltet und im Sinne »unsichtbarer« subjektiver Sehgewohnheiten und Rezeptionsweisen an den Konstruktionen und Wirkungsweisen des Fremden beteiligt ist. »Denn für den Beobachter erschwert die ›Normalität‹ sozialer Praktiken ein Erkennen-Können der Vorausnahmen, die sowohl den Praktiken als auch der Beobachtung zugrunde liegen« (Kalthoff 1997: 263).

Insgesamt stellt sich die Methode der Beobachtung als eine Praxis dar, die mit Praktiken des Selektierens, Abstrahierens und Transformierens ver-schränkt ist, damit aber immer nur eine *partielle Sicht auf die Welt* generiert. Gleichzeitig ist insbesondere der ethnologische Blick in die/der Fremde durch das Paradigma der modernen Wissenschaft überformt, Visuelles als Tatsache (»A picture is a fact«) zu begreifen. So werden Bilder durch die Autorisierung und Authentisierung des Beobachters zu »Dokumenten«.

Ein sensibel benutzter Begriff der teilnehmenden Beobachtung begnügt sich daher nicht mit einem Sehen an der Oberfläche des Sichtbaren, sondern nimmt den Nachvollzug der »Innensicht« des normalen Teilnehmers an einem gesellschaftlich-kulturellen Geschehen ernst, d.h. auch das Unsichtbare – Bedeutungen, Symbole, Mythen u. dgl., die unter der Oberfläche des Sichtbaren verborgen sind – sollen mit Hilfe der teilnehmenden Beobachtung offensichtlich gemacht werden. Neuere Ansätze in der Ethnologie dehnen den Beobachtungsbegriff insoweit aus, als daß sie die Teilnahme stärker als die eigentliche Beobachtung betonen, d.h. der Ethnologe soll die Fremden nicht bloß mit dem Auge streifen, sondern »*in* sie hinein schauen«. Hier ist die »Außenbeobachtung« nur ein erster Schritt auf dem Weg zu einem umfassenden Verstehen der fremden Kultur (vgl. Kohl 1993: 110). Um sich ein tatsachengetreues Bild zu machen, bedarf es einer vorbehaltlosen Teilhabe des Forschers am Leben der Beforschten. Gerade der verge-

sellschaftende Aspekt des Forschers mit seinem Beobachtungsgegenstand macht deutlich, daß der Beobachter eine höchst aktive Rolle im sozialen Feld einnimmt. Er taucht regelrecht in das Feld ein, knüpft Kontakte, spricht mit Leuten, läßt sich in die verschiedenen Handlungsrituale einweihen usw. (vgl. Girtler 1989). Sehen meint hier nicht bloß, daß man den Menschen bei all ihre Tätigkeiten zusieht. Es bedeutet vielmehr, daß der Ethnologe in weiterführenden Gesprächen und Nachforschungen *sich die Betrachtungsweisen* der von ihm aufgesuchten Gruppe *vor Augen führt*. Dabei scheint die Objektivität des Beobachters fraglich, weil die säuberliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis im »Feld« mehr als nur einmal zusammenbricht,

»[...] da der Beobachter bzw. seine Verhaltensweisen innerhalb der beobachteten Einheit, innerhalb des beobachteten Systems lokalisiert sind. [...] Hier kann der Beobachter sich also nicht als ›außenstehend‹ idealisieren und seine Erkenntnis als ›objektiv‹ ansehen, da er sich und seinen eigenen Einfluß, der womöglich das, was beobachtet wird, erzeugt oder aufrechterhält, nicht aus seiner Beschreibung der Wirklichkeit wegdenken kann. Er findet stets (zumindest auch, manchmal sogar nur) die selbst versteckten Ostereier« (Simon 1991: 141).

Teilnehmende Beobachtung impliziert also zweierlei, sowohl Teilnahme als auch Beobachtung, und ist damit »[...] irgendwo zweckbestimmt angesiedelt zwischen dem Versuch der objektiven Beobachtung [...] und dem Interagieren mit den beobachteten Subjekten, dem sich der Feldforscher überlassen kann« (Heeschen 1989: 68). Dabei versucht der beobachtende Forscher zunächst eine soziale Mitgliedschaft zu erwerben, denn Teilnahme bedeutet in erster Linie nichts anderes als ein Sich-Einlassen-Wollen auf die anderen, ein Verstehen-Wollen, und vor allem ein Nicht-besser-Wissen-Wollen (vgl. Honer 1994: 92).¹⁸⁹

Strenggenommen fordert die Formel des »going native« nicht nur, daß sich der Ethnologe die fremde Welt aus der Sicht des Fremden im Sinne eines Perspektivwechsels *vor Augen führt*, sondern daß er gleichzeitig die Notwendigkeit »im Auge behält«, auch die eigene Sicht der Welt dieser Verfremdung des Blicks auszusetzen und seine Beobachtungsweisen sichtbar zu machen. Demnach sollte die ethnologische Beobachtung ein Sehen der anderen Welt mit den Augen des Fremden sein, ohne dabei das eigene vorurteilsbeladene Sehen lediglich durch ein anderes einzutauschen. »Sehen mit den Augen des Anderen« bedeutet vielmehr, reflexive Prozesse in der eigenen Person in Gang zu setzen, um durch die Überschneidung beider Perspektiven in einen Dialog mit dem Fremden zu treten sowie eine größtmögliche Objektivität zu gewinnen.¹⁹⁰

Der Begriff der teilnehmenden Beobachtung bleibt ein Balanceakt, in-

sofern er auf ein Oszillieren zwischen Fremd-Werden und Bekannt-Machen in der Feldsituation selbst Bezug nimmt, und dem Forscher eine *Zwitterstellung* zwischen engagierter Teilnahme und distanzierter Beobachtung der fremden Kultur abverlangt, denn

»Teilnahme, verstanden als Engagiertsein und Sich-zur-Verfügung-Stellen, bewahrt uns davor, den anderen zum Forschungsobjekt zu erniedrigen und damit auch uns selbst und den anderen zum ›Unmenschlichen‹ zu deklarieren, was reine Beobachtung, abgesehen von dabei wirklich vorkommenden kognitiven Verzerrungen, als Resultat zeitigen würde« (Koepping 1987: 29).

So gilt es, die »Kunst des Erzählens« (Kiener 1999) im Bild aufzuspüren, denn weder Beobachter noch Kamera oder Fotoapparat reproduzieren lediglich Abbilder der Wirklichkeit – sie *schaffen* Bilder und *setzen* Zeichen.

4.1.4 Autorisierungspraktiken: Ethnologen sind Schriftsteller

Ethnologen beherrschen die Kunst des Be-Schreibens kultureller Lebens- und Verhaltensweisen, Bedeutungs- und Wirklichkeitsverständnisse. In ihrer Tätigkeit als Dolmetscher (s.o.) und Beobachter stehen Ethnologen in der Pflicht, ihre gesammelten Erfahrungen in der Fremde in einen wissenschaftlichen literalen Diskurs zu überführen, um den Anspruch auf universelle Geltung und professionelle Erkenntnis zu erheben und den Erfahrungen und Beobachtungen in der Fremde Aufrichtigkeit und Anschaulichkeit zu verleihen. Ethnographie ist dabei in den Kontext einer andauernden teilnehmenden Beobachtung eingebettet und unterscheidet sich gegenüber anderen soziologischen Vorgehensweisen vor allem in dem für die Gewinnung empirischen Wissens am einzelnen Fall betriebenen Aufwand (vgl. Amann/Hirschauer 1997: 16). Das Reden bzw. Schreiben über und für die fremde Kultur, mit der der Forscher zuvor in einem Dialog gestanden hat, darf dies aber nicht in einer beliebigen Art und Weise tun, sondern ist gehalten, möglichst genaue und detaillierte Beschreibungen in einer verständlichen, keinesfalls subjektiv gefärbten Sprache abzuliefern. Insofern beruht die Ethnologie auf dem zeitgenössischen Paradigma des authentischen Zeigens und Sprechens eines dokumentarischen Arbeitens.

Mit Rückgriff auf einen wissenschaftlich exakten und am objektivistischen Erkenntnisideal ausgerichteten Beschreibungsgriff ist es der Ehrgeiz der modernen Ethnologie, als sogenannter *hard science* (vgl. Gottowik 1997: 37) in den Wissenschaftskanon aufgenommen zu werden, da man der Methode der Ethnographie ebenso wie der Beobachtung zunächst »vornehmste« Eigenschaften der Unbestechlichkeit, Vollständigkeit und Objektivität zuspricht.

Läßt man die größtenteils unsystematischen und unwissenschaftlichen Darstellungen ohne kontinuierliche Traditionsbildung aus der frühen Antike und dem Mittelalter¹⁹¹ außer Acht, kann von einer wissenschaftlichen Ethnographie mit der Entwicklung der modernen Feldforschungstechnik gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden. Bis in die 1980er Jahre hinein konnte sich dabei der Glaube an ein unkompliziertes Erzählen »wie es im Felde war« aufrechterhalten¹⁹², da die klassische Ethnographie unter der impliziten Annahme arbeitet, »mit ihren Texten Tatsachenberichte abzuliefern, die Wirklichkeit ›so wie sie ist‹ wiederzugeben, sie ungebrochen zu spiegeln« (Bräunlein/Lauser 1992: I).¹⁹³ An das Mit- und Aufschreiben knüpft sich die Illusion einer unmittelbaren, unverfälschten und möglichst vollständigen Fixierung der äußeren Wirklichkeit in sogenannten »Abbildern«. Dabei bleiben die Prämissen, welche die Aufmerksamkeit lenken, aber größtenteils ausgeblendet; ebenso die Bedingungen und die Auswahlkriterien, nach denen der Forscher seine Beobachtungen zu Papier bringt (vgl. Hartmann 1991: 152). Insgesamt wird das Schreiben von Ethnographien in der Ethnologie – im Unterschied zum Forschungsprozeß und zur Theoriebildung – bis in die achtziger Jahre hinein nicht thematisiert (vgl. Knecht/Welz 1995: 74). Die Verschriftlichung von Forschungsergebnissen erscheint als »objektive« Form der Wissensvermittlung. Das Über-etwas-oder-jemanden-Schreiben besitzt dabei eine eher nominalistische Färbung: »es bezog sich weniger auf den Akt des Schreibens denn auf dessen Produkte: Beschreibungen, bildliche Darstellungen, kurzum Repräsentationen« (Fabian 1993: 342) und ließ die Prozesse und Praktiken »rund ums Schreiben« außer Acht: »Writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, ›writing up‹ results« (Clifford 1986: 2).

Schreiben wird vor dem *linguistic turn*¹⁹⁴ als Selbstverständlichkeit betrachtet, die einfach das ausarbeiten und theoretisch anreichern soll, was der Forschungsprozeß an Erträgen erbracht hat (vgl. Kaschuba 1999: 246). Es ist eine Ethnographie, die den Anspruch erhebt, eine unverzerrte Kopie bzw. »naturgetreue« Übersetzung der fremden Kultur abzugeben, ganz so, als gäbe es eine »objektive Deskription«.¹⁹⁵ Insbesondere die Aufzeichnungen während der Reise, die »unmittelbar« und »vor Ort« zu Papier gebracht werden, genießen die Bedeutung eines sogenannten »Life-Dokumentes«, denn »[i]m Unterschied zur retrospektiven Notiz ist die Simultanmitschrift von der Aura einer Originalquelle umgeben« (Hartmann 1991: 155).¹⁹⁶ Relativ unkritisch vertraut die Ethnographie dabei auf die Vorstellung, daß der Ethnograph als eine Art von »fotomechanischer Apparatur« bzw. »tabula rasa« fungiert, auf der sich die äußere Realität lediglich abbildet (vgl. Kohl 1993: 117). Sie umgeht damit die Fragen der Epistemologie, d.h. die Absicherung und Begründung des Wissens, das sie vermittelt. Trifftigkeit, Rich-

tigkeit, Wertfreiheit, Neutralität, Genauigkeit, Nachprüfbarkeit (vgl. Koepping 1987), aber auch Autorenschaft und Lesarten der Texte bleiben im ethnologischen Forschungsprozeß unsichtbar.

Viel zu spät werden die gängigen Formen der Kulturbeschreibung in den Kontext der Foucaultschen »Dunstglocke« von Wissen und Macht gestellt, was dazu führt, daß sowohl die Methode, ihre Verfahrensweisen, ihr wissenschaftlicher Anspruch, die Frage der Autorenschaft und seiner Legitimationstechniken einer Kritik unterzogen werden. Neben Michel Foucault, liefert auch Michel de Certeau kritische Anregungen zur Literarizität ethnographischer Texte. Die Sprache der modernen europäischen Wissenschaft wird in einem Diskurs um Wahrheit und Macht verortet, der bestimmte Strategien der Legitimation mithervorbringt, welche sie im Namen der Plausibilität, Faktizität und Objektivität reproduziert: »rhetoric (in the name of ›plain‹, transparent signification), fiction (in the name of fact), and subjectivity (in the name of objectivity)« (Clifford 1986: 5).

Darüber hinaus evoziert die Linguistik Anstöße zu diesem neuen Nachdenken über die Literarizität ethnographischer Zeugnisse, indem sie die Problematik der rhetorischen Regeln, allegorischen Bedeutungen, symbolischen Dimensionen, den »eingeschriebenen« Sinngehalten und kulturellen Deutungs- und Sprachkonventionen aufwirft. Ihr Einwand, daß Ethnologen mit jeder Interpretation dem Fremden ihren Sinn aufdrücken, provoziert unter dem geflügelten Wort *writing culture* eine von James Clifford und George E. Marcus (1986) sowie Clifford Geertz (1990) angeführte kulturwissenschaftlichen Debatte zur Literarizität ethnographischer Texte. Diese Neuentdeckung der literarischen Qualität ethnographischen Schreibens bezieht sich dabei weniger auf die Aspekte des Schreibstils selbst, als vielmehr auf die Erkenntnis, »daß sich die Ethnographie – wie andere Textsorten auch – als ein literarisches Genre mit spezifischen Konventionen konstituiert« (Knecht/Welz 1995: 74). Es geht dabei um die Aufdeckung der Tatsache, daß zwischen ethnographischer Wissenschaft, ihren Methoden der Repräsentation und ihrem eigentlichen Forschungsgegenstand – dem Fremden – ein dichtes Wechselwirkungsmodell besteht. Ethnographische Texte stellen demnach ein entscheidendes Wirkungsmittel dar, das nicht nur die Konstruktionen der zu beschreibenden Anderen, sondern auch das Selbstverständnis des Forschers prägt.

»Mehr noch als die übermittelten Daten und Informationen hilft die stilistische Art der Übermittlung dabei, den Mythos des ›wissenden und verstehenden Ethnologen‹ zu bekräftigen, der ›dort‹ war, also authentische Erfahrungen zu vermitteln hat, der ›versteht‹, weil er mit den ›Eingeborenen‹ gelebt hat, der sich selbst ›fremd‹ wurde, weil er die eigene Kultur auf lange Zeit verließ« (Kaschuba 1999: 250).

Ethnographische Texte verkörpern »Nahtstellen«, an denen Erfahrungen und Schrift, Selbst- und Fremdbild aufeinandertreffen. Sie bilden strategische Orte, die sich mit der Frage der Vermittlung von Erfahrungen, ihrer Klassifikation und Übersetzung auseinandersetzen. Dabei richtet sich die von der Writing-Culture-Debatte entfachte Kritik v.a. auf zwei wichtige Eigenschaften ethnographischer Texte. Einerseits beleuchtet sie die vom Autor miteingebrachte Lesart fremder Kulturen, die in der sprachlichen Ausgestaltung ihre Wirkkraft entfaltet. Andererseits weist sie auf den vom Text selbst provozierten semiotischen Charakter der Kulturauffassung hin, der den Fremden im gewissen Sinne als lesbaren Text postuliert.¹⁹⁷

Das Ausmaß der Autorenschaft, die Geertz nicht bloß als eine hinter dem Text liegende Intentionalität, sondern im Text selbst zur Geltung gebrachte Dimension (vgl. ebd.: 29) begreift, lässt ihn ethnographisches Schreiben stärker im Lichte literarischer und weniger naturwissenschaftlicher Diskurse betrachten (vgl. Geertz 1990: 17). Geertz gibt in seinen späten Schriften zu bedenken, daß der Ethnograph – unabhängig von biographischen und historischen Gesichtspunkten – in der Beschreibung fremder Kulturen als Schriftsteller hervortritt, betont damit die Interaktivität zwischen Forscher und Forschungsgegenstand. Der Ethnologe benutzt Metaphern, Phrasen, stilistische Mittel, um seiner ganz eigenen Art der Beschreibung anderer Menschen Ausdruck zu verleihen. Dabei gibt er immer auch ein gewisses Selbstverständnis preis.¹⁹⁸

Geertz fordert auf, die »Autorenschaft« des Ethnologen ernst zu nehmen, seine »dichte Beschreibung« als Literatur zu betrachten, und – mit Blick auf Foucault – das Reflektieren des eigenen Schreibprozesses, um den textuellen Modi von Herrschaft, den machtvollen Facetten der Begriffe auf die Spur zu kommen (vgl. ebd.: 16). Foucaults Gedanken zur Autorenschaft, auf die Geertz in seiner Exegese zur »Künstlichkeit« der Wilden immer wieder rekurriert, geht seit Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts im Bereich der »naturwissenschaftlicher« Diskurse von einer zunehmenden Anonymisierung und Verflüchtigung des Urhebers von Texten aus.¹⁹⁹ Foucault zeigt auf, daß die Texte nicht mehr auf die Absicht des Autors oder andere Bedeutungsinstanzen hin analysiert werden, sondern daraufhin, welche Themen in welcher Weise behandelt werden und welche Behandlungsweisen und welche Themen ausgeschlossen sind (vgl. Jannidis et al. 2000: 194). Auf der anderen Seite setzt sich Foucault jedoch akribisch mit dem Funktionieren des Autors auseinander und stellt seine bedeutende Funktion innerhalb eines Diskurses selbst in seiner vermeintlichen Unsichtbarkeit heraus: »er besitzt klassifikatorische Funktion; mit einem solchen Namen kann man eine gewisse Zahl von Texten gruppieren, sie abgrenzen, einige ausschließen, sie anderem gegenüberstellen« (Foucault 2000: 210). Insofern besitzt der Autor immer auch einen ideologischen Status,

der es ihm ermöglicht, das Fiktive zu regulieren bzw. die »krebsartige Vermehrung der Bedeutungen in einer Welt« (ebd.: 228) zu limitieren. Der Autor steuert und lenkt die Bedeutung des Textes, er »autorisiert« sie, wenn auch nicht immer deutlich gemacht wird, unter welchen Umständen und zu welchen Zwecken bzw. mit welchen Resultaten diese Autorisierung stattfindet.

Hier setzt Geertz Kritik an den ethnographischen Zeugnissen ein, der die Anonymisierung des Autors in den wissenschaftlichen Diskursen – so auch in der Ethnologie – als mutmaßliche Objektivierungspraktik herausstellt, die ihren Zweck verfehlt habe und mit der ethnologischen Gutgläubigkeit bricht, daß Texte, in denen der Ethnograph als Vermittler zwischen »ihnen« und »uns« erst gar nicht auftritt, besonders authentisch seien. Anstelle von Fakten liefern Ethnologen Konstruktionen von vorgeblich wissenschaftlichen Texten ab, die Erfahrungen entspringen, die im weitesten Sinne biographisch sind und von den Ethnographien völlig verschleiert werden (vgl. Geertz 1990: 18). Sie professionalisieren gewissermaßen eine Selbstvergessenheit des Ethnographen.²⁰⁰

Die Kunst des Be-Schreibens ist keine reine Übersetzungsleistung, Beschreibung ist immer auch Gestaltung, sie ist Praxis. Geertz erweitert die Foucaultsche Frage »Was ist ein Autor?« durch sein ungeduldiges Nachfragen »Was macht ein Autor?«. Das Verhältnis zwischen Ethnographie und ihrem Gegenstand kann sich daher nicht in der schieren »Widerspiegelung« erschöpfen, den Schreiben ist Praxis und Praxis ist Tun.

»Das Tun spiegelt nichts wider, und das allein ist Grund genug den naiven Realismus ad acta zu legen. Tun ist gleichbedeutend mit: eine Sache bearbeiten, etwas machen, transformieren (Form geben), nicht versehentlich oder gelegentlich [...], sondern unvermeidlich« (Fabian 1993: 348).

Im Beschreiben wird soziales Handeln sichtbar, das auf den Handlungsgegenstand entscheidenden Einfluß nimmt. Ethnographie ist »Handwerk«, für Geertz sogar »Kunstwerk«, da »die Aussagen über den Fremden [...] durch eigene Erfahrung bedingt [sind], die sich als spezifische Stellung im Kosmos definiert und damit die Beziehung zum Fremden immer nur eine pragmatisch motivierte sein kann« (Duala-M'bedy 1977: 228f.).²⁰¹

Der textuellen Repräsentation des traditionalen ethnologischen Diskurses liegt dabei ein relativ distanziertes Verhältnis zwischen Ethnologen und Untersuchungsgegenstand zugrunde, da man von dem Fremden zunächst Abstand nimmt (sowohl kognitiv als auch physikalisch), um ihn dann in eine Ökonomie der Zeichen zu überführen. Dieser textuellen Transformation qualitativer praktischer Erfahrungen in eine objektive Deskription und Analyse haften jedoch nicht unerhebliche Interferenzprobleme an.²⁰²

Die Ethnographie läßt in diesem Sinne Bilder, Panorama- wie Schrek-

kensbilder des Fremden entstehen. Sie mauert ihn in ein Gebäude aus Text ein, aus dem er weder auszubrechen noch mitzureden imstande ist, da die offensichtliche Plausibilität eines privilegierten wissenschaftlichen Sprachmodus für Rückfragen und Korrekturen der Konstruktionen des Fremden wenig Raum lässt – dabei läge es doch nahe, »die Einheimischen danach zu fragen, in welchem Maße es dem Ethnographen gelungen ist, ihre Kultur so zu beschreiben, wie sie sie selber sehen« (Gottowik 1997: 61f.). Die ethnographischen Texte lassen ihren Gegenstand im Gegenzug verstummen. Je aufwendiger, stilistisch einwandfreier und klangvoller die Beschreibungen des Fremden sind, desto weniger Fremdes als vielmehr Eigenes zeigt sich in ihnen: Als *Untersuchungsobjekt* angeordnet, bleiben die Fremden bei der eigentlichen Datenauswertung und -interpretation passiv.²⁰³

Die Methode der Ethnographie umfasst eine Vielfalt an Praktiken und Formen der »VerAnderung«, weshalb es wenig Sinn macht, nur die tatsächlichen Ethnographien, also Texte und Zeugnisse aus der Fremde, in den Blick zu rücken. Vielmehr gilt es, die Aufmerksamkeit auf die Herstellungsprozesse und Autoren der Texte, auf das Instrumentarium der Schrift, und hier speziell literarische Texte und narrative Strukturen, zu lenken. Dabei müssen die Herstellungsprozesse im Spannungsfeld von individueller Erfahrung und kultureller Darstellung untersucht werden. Denn als Träger von Fremdheitserfahrungen transportieren sie nicht nur die Lebensweisen und Deutungsmuster fremder Kulturen, sondern sie bewahren im Spiegel einer *Kunst des Schreibens* die kulturellen Erzählcodes und -konventionen, narrative Traditionen und diskursabhängige Repräsentationsmodi der eigenen Kultur. Insofern ist das Projekt der Ethnographie eine wissenschaftliche *Unternehmung*, die die Relativität zwischen Beobachter und Beobachteten deutlich macht und die Erfahrung des Fremden mit der Erfahrung und Wahrnehmung des Eigenen verschweift.

4.1.5 Die Grenzen der »VerAnderung«

Der traditionale bzw. moderne Diskurs der Ethnologie etabliert die Theorie des Fremden auf einer Vorherrschaft des Vertrauten, die die fremde Kultur nach *eigenen* Maßstäben beurteilt und bewertet. Insofern sind es im wesentlichen *konstitutive* Probleme des Übersetzens, des Reisens, des Beobachtens und des Schreibens über Fremdes für Hiesige, die als Praktiken der »VerAnderung« und Weisen der Wirklichkeitsproduktion innewohnen. Auch wenn es nahezu unmöglich erscheint, die Konstruktion des Fremden, oder allgemeiner, die Konstruktion von »Alterität« in der interkulturellen Begegnung zu unterlassen²⁰⁴, gilt es, diese Konstruktionen des Fremden nicht als Ausfluß eines wissenschaftlichen Wissens zu betrachten, das von der »sozialen Realität« und vom Alltag der Wissenschaftler strikt getrennt ist. Viel-

mehr müssen die Konstruktionsbedingungen und -praktiken der »Veränderung« mitberücksichtigt werden, die den kreativen Austausch zwischen Wissenschaft und Alltag betonen, denn der Fremde bleibt ein Konstrukt seines Betrachters – ganz gleich, wie sehr man sich um eine wissenschaftliche und nüchterne Darstellung bemüht. Der Überblick über die unterschiedlichen ethnologischen Praktiken kritisiert die oftmals zu statischen Konstrukte des Fremden, die unter Nützlichkeitserwägungen, Herrschaftsansprüchen oder einfach nur aus wissenschaftlichem Ehrgeiz zu einem oberflächlichen, mechanischen, ja künstlichen Unternehmen geraten, maßgeschneidert für die Zwecke der Lehre, geeignet für einen schnell hingeschriebenen Abschlußbericht oder für aufregende Untersuchungsergebnisse (vgl. Shamsul 1992: 393).

So bedarf es einer dauernden Überarbeitung und Aktualisierung der Parameter und des semantischen Inhaltes des Instrumentariums der Ethnologie, allein schon deshalb, weil viel von dem, was heute noch zur Konstruktion des Fremdartigen verwendet wird, den Gesellschaften und Gemeinschaften, auf die es angewendet wird, äußerlich ist und aus der Perspektive dieser Gesellschaften eher eigenartig wirkt. Die Folge davon ist neben einer »Versteinerung« bzw. »Verschmelzung« des Fremden mit seiner Stereotypen Konstruktion eine Vogelperspektive auf das Fremde oder eine vollkommene verkehrte Wahrnehmung (vgl. ebd.). So spiegeln die Bilder des »Exoten«, des »Wilden« oder der »bäuerlichen Stammesgesellschaft« übergestülpte soziale Konstrukte wider, die häufig in einer kolonialistischen Begriffsgeschichte wurzeln und unabhängig von der kulturellen oder lokalen Besonderheit des Fremden benutzt werden. Es sind damit aber auch Konstrukte, die weniger auf die Beschaffenheit und Bedeutungen des Anderen selbst verweisen, als vielmehr die Denkgewohnheiten und Forschungsparameter, den Erfahrungs- und Darstellungsmodus, die Vorstellungs- und Begriffswelten der Betrachter des Fremden offenlegen.

Diese Instrumentalisierung des Fremden in den frühen anthropologischen und ethnologischen Studien dient der Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« auf der Grundlage eines modernen Begriffs- und Theorie-Apparates. Der Blick auf die ethnologischen Praktiken macht deutlich, daß sich der ethnologische Diskurs nie in einem herrschaftsfreien Raum entfaltete (vgl. Kohl 1993: 18). Er fordert aber auch auf, daß sich der wissenschaftliche Beobachter von Fremdheit über die *systematischen Implikationen seiner Tätigkeit* – des Dolmetschens, des Reisens, des Beobachtens und Schreibens – für die Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnisse Klarheit verschafft. Er muß seine Praktiken als konstitutive Elemente der Fremdheit des Anderen mitdenken, ohne dabei selbst die Wissenschaft in einer Art »science fiction« aufgehen zu lassen. Denn je mehr sich der Ethnologe des fiktiven Charakters seines Untersuchungsgegenstandes bewußt wird, desto

mehr gerät die Grenze zwischen dem »Hier« und »Dort« zwischen Realität und Imagination, zwischen Wissenschaft und Poesie ins Wanken (vgl. Wolff 1992: 342).

In der ethnologischen Darstellung sollte es also nicht so sehr um die – wie auch immer geartete Andersartigkeit des Fremden gehen –, sondern darum, daß das »Fingierte«, d.h. die grundsätzliche »Hergestelltheit« derartiger Darstellungen betont wird (vgl. ebd.). Diese Aufmerksamkeitsverschiebung auf den Ethnologen und seine Praktiken widerspricht aber zunächst einmal dem modernen Forschungsparadigma, als Forscher sowohl im Untersuchungsfeld als auch in der Darstellung der Untersuchungsergebnisse selbst »unsichtbar« zu bleiben.²⁰⁵ Doch allein der Versuch, seine eigene Kultur weitestgehend zurückzustellen, um der Erfahrung der fremden Kultur nicht »im Wege zu stehen«, kann sich als verzerrendes Moment im Verstehens- und Darstellungsprozeß des Fremden niederschlagen. Denn die Grenzerfahrung des Ethnologen, der in der Ambivalenz der eigenen Fremdheit im »Dort« und dem Wunsch, das Fremde ins »Hier« zu überführen, gewissermaßen gefangen bleibt, schlägt sich häufig in einer umso statischeren Konstruktion des Fremden nieder. So kann die Grenzerfahrung mit dem Gefühl der Depersonalisation einhergehen²⁰⁶, was möglicherweise dazu führt, die Fremdheit des Anderen zu dramatisieren, schlimmstenfalls den Fremden als Feind zu konstruieren. Allerdings vergißt der Ethnologe meist nur für einen Augenblick, wo er »wirklich« hingehört, denn das Forscher-Erforschten-Verhältnis basiert auf der Grundannahme, daß der Forscher immer der »Einheimische«, die Erforschten immer die »Fremden« verkörpern.

»Dies hat mindestens zwei gewichtige Folgen: zum einen bleibt der Forscher in seiner sonstigen Alltagswelt, die mit der Welt der Erforschten wenig zu tun hat, verankert, er ist nicht auf die Gesellschaft der Fremden angewiesen; zum Zweiten behalten in dieser seiner Welt seine Sprache und seine Maßstäbe ihre Gültigkeit, seine Selbstverständlichkeiten und Handlungskompetenzen bleiben unangetastet« (Wong 1993: 8).

Solange der Ethnologe jedoch die eigene Begrenztheit als Erfahrungsmoment des Fremden verschweigt, solange stellt die Erfahrung der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein einseitig belastetes ethnologisches Instrument zur »Veränderung« des Fremden dar. Ein solcher Grenzgang betrachtet die Grenze nicht als Verbindungsline, die die Relation zwischen dem Eigenen und dem Fremden zum Ausdruck bringt, sondern als räumliche Tatsache mit kulturellen Folgen, und eben nicht eine soziale Tatsache, die sich räumlich formt (vgl. Simmel [1903] 1995: 141).

Die Arbeit des Ethnologen bleibt folglich ein Grenzgang, auch wenn die Grenze keine natürliche, sondern allenfalls eine durch ihn mithervorge-

brachte Trennung des Eigenen und des Fremden sein kann. Doch gerade um diese Hervorbringungsprozesse von Grenzen und ihrer Verwickeltheit in alltägliche und wissenschaftliche Praktiken darf der Ethnologe bei all seiner wissenschaftlichen Neugier und seinem »Hunger nach andersartigen Menschen« nicht aus dem Auge verlieren, denn seine sinnlichen wie darstellerischen Praktiken sind performative und konstruktive Weisen der Wirklichkeitserzeugung. Sie bringen den Fremden als »Schaustück« erst hervor. Damit fungieren Beschreibungen, Bilder, Übersetzungen oder Reiseindrücke gerade nicht als »Daten« oder »Items«, die kombiniert oder zusammengenommen ein Abbild der betreffenden Kultur ergeben würden. Es sind »Bilder« im Sinne von Schau- und Sinnbildern, die eine *evozierende* Funktion für den Ethnologen und seine Theorie selbst erfüllen: »Sie organisieren deren Wahrnehmungs- und Bedeutungsstrukturen, ihre Emotionen und Einstellungen, sie geben gleichsam deren ›Erfahrung eine Farbe‹« (Wolff 1992: 347). Auch wenn es unmöglich ist, die Praktiken der »Veränderung« zu vermeiden, muß der Diskurs über das Fremde durch eine permanente Reflexion über die eigene Person und die eigene Alltags- oder Forschungspraxis als strategisches Instrument zur Konstruktion von Fremdheit ergänzt werden, der die Ethnologie dazu ermahnt, ihre Konstruktionen des Fremden wenn schon nicht abzuschaffen, doch zumindest der beobachterrelativen Konstruktion einer sich in dauerndem Wandel befindlichen Gesellschaft anzupassen.

4.2 Soziologische Praktiken: Zur »UnterOrdnung« des Fremden

Wenn man sich, wie seinerzeit Max Weber, auf die Suche nach »begrifflichen Orientierungspunkten« bzw. »idealtypischen Orientierungsmitteln« (Weber [1920] 1988: 536) begibt, mit denen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Moderne in treffender Weise charakterisieren lassen, so finden sich nicht wenige Ansätze zur Theorie und Geschichte des aufsteigenden okzidentalnen Abendlandes, die den Begriff der »Ordnung« mit seinen Maximen der *Eindeutigkeit*, *Klarheit* und *Reinheit* in den Zenit sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Umbruchprozesse stellen.²⁰⁷

Legt man diesen normativ überformten Begriff der Ordnung zugrunde, bezeichnet die europäische Moderne weitaus mehr als einen gesellschaftlichen Prozeß, der mit Hilfe von Begriffen wie Urbanisierung, Industrialisierung, Demokratisierung oder Individualisierung die Erosion der althergebrachten Ordnung neu zu rahmen versucht. Sie verweist zugleich auf eine spezielle Gedankenströmung, die in zahlreichen Theorien, Modellen und Begriffen unterschiedlicher Denker des 19. Jahrhunderts einerseits die neue

Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse als rationaler, überschaubarer und berechenbarer begreift, andererseits ihre »Ordentlichkeit« gerade aus dem Gegensatz zu einer Nicht-Moderne bzw. traditionellen Gesellschaft bezieht. Dabei ist die Unterscheidung von »traditionell« und »modern« mehr als eine bloße Kennzeichnung von sozialen Strukturen; sie ist eine idealtypische Konstruktion, die sich aus dem Bewegungsgesetz eines vielgestaltigen Differenzierungsprozesses generiert, bei der »das Traditionelle« und »das Moderne« für zwei unterschiedlich zu bewertende Differenzierungsgrade stehen, da ihnen eine progressive Unterscheidung zugrundeliegt. Denn der progressive Charakter der Moderne ist Ursache und Folge einer Abwertung ihres Gegenübers.

Mit diesem Modernisierungsdenken, das den sozialwissenschaftlichen Begriff der Moderne geprägt hat, gleichzeitig durch die klassischen Vertreter der Sozialwissenschaften angeregt wurde, beschäftigt sich das folgende Kapitel. Auch wenn die Klassiker der Soziologie das harte Wort der »Barben« oder »Wilden« vermeiden, so erscheinen ihnen diese vormodernen bzw. vorindustriellen Gesellschaften doch als »traditionale« und »unzivilisierte« Gesellschaften, in denen die Entwicklung einer formalen und materialen Rationalität noch aussteht (vgl. Miller/Soeffner 1996: 14). Für die Selbstdeutungen der modernen Industriegesellschaften, mit denen sich die Soziologie klassischerweise beschäftigt²⁰⁸, ist somit die Differenz zwischen zivilisierter Moderne und zivilitätsdefizienter, in geographischer oder historischer Ferne liegender Vormoderne von Anfang an konstitutiv.

So geht es im folgenden um eine kritische Auseinandersetzung mit dieser durch die Zivilisierungs- und Normalisierungspraktiken angestachelten Modernisierungstheorie und ihrer doppelbödigen Wirkung. Denn anstelle einer Fortschrittsthese, die sich als Schlüsselsemantic der Industriemoderne durchgesetzt hat, verschieben die folgenden Kapitel die Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkungsprozesse der Dichotomien von »zivilisiert« und »unzivilisiert«, die neben den alltäglichen Handlungspraktiken lange Zeit auch die soziologischen Diskurspraktiken geprägt haben. Dieser Blick auf die soziologischen Praktiken, die einerseits der Diskursivierung, andererseits dem nichtdiskursiven Gebrauch des modernen Ordnungsdenkens entscheidenden Vorschub geleistet haben, rückt so die Dialektik in den Vordergrund, die die klassische Modernisierungstheorie zu verschleiern wußte. Denn im Grunde genommen war es Modernisierungsdiskurs, der die Soziologie als Wissenschaft hervorgebracht und in ihren Begriffen, Modellen und Praktiken gewissermaßen auf Ordnung »getrimmt« hat.²⁰⁹ So gilt es, die Praktiken der Normalisierung und Zivilisierung in ihrer doppelbödigen Wirkung zu untersuchen, einerseits als soziologische Diskursivierungspraktiken, die dem Modernisierungsprozeß eine ungeheure Stoßkraft verleihen, hauptsächlich aber als differenzsetzende Praktiken, die Regula-

tion, Disziplinierung und Rationalisierung auf Kosten des Fremden vorantreiben.

Auch wenn die meisten Modernisierungstheoretiker darum bemüht sind, die Modernisierung möglichst nicht als unilineararen und monokausalen Prozeß zu sehen, sind viele der klassischen Theorien von einer Perspektive durchsetzt, bei der die Modernisierungstheorie als lineare Theorie des Fortschritts, der Zivilisierung und Rationalisierung Bedeutung gewinnt, da sich mit ihr Gesellschaften nach einer bestimmten Rangfolge von »traditionell« zu »modern«, »primitiv« zu »zivilisiert« einordnen lassen. Auch die soziologische Modernisierungstheorie macht sich diese qualitativen Kategorien zur Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zunutze und entwirft ihr Modell der »modernen« Gesellschaft auf der Vorstellung einer Substitution der traditionellen bzw. klassischen durch eine moderne Ordnung der Wirklichkeit.

In diesem Sinne kritisiert das folgende Kapitel die moderne Ordnung, die sich auf der Ebene einer soziologischen Theorie des Wandels die Theorie der Moderne selbst zum Thema macht. Neben der gesamtgesellschaftlichen Ordnung des Wandels geht es dieser – von Ulrich Beck auch als *erste* bzw. *einfach* bezeichnete²¹⁰ – Modernisierungstheorie nicht nur um die Ordnung des Eigenen und des Fremden auf der Grundlage von institutionellen und politischen Arrangements; vielfach drückt sich die ordentliche wie ungleiche Trennung beider Seiten in Denk- und Handlungsweisen aus, bei denen das Fremde gerade jenseits der Ordnungsgrenze plaziert wird. Wenn im folgenden die Rede von der Moderne bzw. Modernität ist, wird damit im wesentlichen eine Denkkonstruktion bezeichnet, die von der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie mithervorgebracht und durch ihre Kategorien und Modelle der sozialen Differenzierung, Zivilisierung und Rationalisierung ideologisch überformt ist.

So geht es nicht nur um die *Unterscheidung* einer modernen Ordnung gegenüber anderen Ordnungen, sondern um die Auswirkung einer Totalisierung der modernistischen Ordnung im Hinblick auf die *Behandlung* und *Bewältigung* anderer Ordnungen. Denn ordnet man die Gesellschaften im Hinblick auf ihren Modernitätsgrad, ergeben sich Ordnungen des Eigenen und des Fremden, bei denen die Differenz von »hier« und »dort« durch die Differenz von »zivilisiert« und »unzivilisiert«, »normal« und »anormal« durchdränkt ist. Für eine Analyse der praktischen Ordnungen des Fremden bedeutet dies, zwischen unterschiedlichen Ordnungspraktiken zu unterscheiden, mit deren Hilfe die Soziologie die eigene Gesellschaft als »modern« kennzeichnet, diese Kennzeichnung aber gleichzeitig als Konstruktion zu betrachten, die ihre Bedeutung aus der Entgegenseitung gewinnt. Es geht also darum, die Mechanismen der Unterdrückung, Ausgrenzung und Diskriminierung als genuine Merkmale einer modernen Ordnung zu

entbergen, die an einer Hervorbringung des Fremden als »archaisch«, »unzivilisiert«, »unordentlich« immer schon beteiligt sind. Die *Unterordnung des Fremden* ist demnach in den soziologischen Praktiken zur Typisierung der modernen Ordnung angelegt, von denen Foucaults Normalisierungs- und Elias' Zivilisierungspraktiken nachfolgend untersucht werden sollen. Während dabei Elias' Zivilisierungstheorie aufgrund ihrer Ausklammerung von Nebenfolgen als »einfache Modernisierungstheorie« à la Beck bezeichnet werden kann, steht die Foucaultsche Analyse der Normalisierungsverfahren und -prozeduren im Zeichen einer »reflexiven Modernisierung«, denn Foucault bricht mit einer modernistischen Perspektive auf den Modernisierungsprozeß selbst, um ihre Schattenseiten bzw. Brüche, Reflexe und Nebenfolgen in den Blick zu rücken.

Die moderne Kultur betrachtet die gesellschaftlichen als »in Ordnung zu bringende« Verhältnisse, die sie mit Hilfe eines Normalisierungs- und Zivilisierungsprogramms richten will: Sie kämpft für Humanität und gegen Barbarei, für Fortschritt und gegen Degeneration, für Rationalität und gegen Affektbetontheit, für universale Gesetzmäßigkeiten und gegen individuelle Unregelmäßigkeiten. Es ist eine neue Form der Ordnung, die keine alternative Ordnung duldet, sie »bricht sich Bahn, wenn der Verdacht aufkommt, die so unverbrüchlich und allumfassend scheinende Ordnung sei nur eine unter möglichen anderen« (Waldenfels 1990: 18). Die moderne Ordnung ist daher eine *totale Ordnung*, eben weil sie als »wahrhafte« und »allumfassende« Ordnung mögliche oder wirkliche andere Ordnungen als *Bedrohung* deutet.

Ambivalenz, Irrationalität, Chaos, Kontingenz und Fremdheit werden zu ihren »natürlichen« Feinden, da sie die eigentliche Aufgabe der Moderne: *Ordnung zu schaffen* ad absurdum führen. Weder eindeutig faßbar noch durchschaubar gilt der Fremde als »Störer«, wenn nicht gar Feind des der Ordnung immanenten Topos uneingeschränkter Überschaubarkeit, dessen Fortschrittoptimismus im »Ordnen und Systematisieren der Wirklichkeit« Ausdruck findet, »mit dem Ziel, sie berechenbar und beherrschbar zu machen« (van der Loo/van Reijen 1992: 118). Denn Fremdheit kennzeichnet den Bereich des Unentscheidbaren und steht damit zunächst einmal außerhalb jeder Einordnungsmöglichkeit.²¹¹ Die einfache Modernisierungstheorie besitzt die strategische Disposition, Kontingenzen, Deutungsprobleme oder Unsicherheiten zu begrenzen und mit Hilfe klarer Definitions- raster zu bewältigen, um stattdessen sichere, eindeutige und steuerbare Zonen sozialer Integrität zu errichten.

»Es ist jene Disposition der konstruktivistischen Integration des freigesetzten, wenn nicht am Ende selbstmächtig gesetzten Potentialis, deren Radikalisierung seit dem späten 18. Jahrhundert und bis weit ins 20. hinein nicht nur die Idee totaler Gestalt-

barkeit, sondern auch die totaler Gestaltungsbedürftigkeit von Gesellschaft auf den historischen Plan gerufen hat« (Makropoulos 1997a: 32).

Die moderne Welt beansprucht für sich, eine »bessere« Welt zu sein: effizienter, schöner, sauberer, einheitlicher. Es ist eine Sehnsucht nach einer zweckgerichteten Ordnung, die die gesellschaftlichen Verhältnisse zu geometrisieren und zu symmetrisieren sucht, um sie kontrollierbar, regierbar und vorhersehbar zu machen. Doch diese Sehnsucht nach geordneten Verhältnissen bezieht ihre Energie aus einer »Abscheu« allem Außer-Ordentlichen gegenüber. Andere Ordnungen, Kulturen, Menschen werden dann so dargestellt, als wären sie eine »unzivilisierte«, ungeschliffene, plumpe und brutale Lebensform. Oder man beschreibt sie als Degenerationserscheinung: als morbide, oft pathologische Abweichung vom »Normalen«; als Verzerrung, Abirrung oder Anomalie (vgl. Bauman 2000: 220f.), die es zu bekämpfen, zu überwinden, im äußersten Fall zu vernichten gilt.

Die Überwindung, Unterdrückung und Vernichtung von potentiell anderen Ordnungen zeigt sich daher nicht als Verirrung vom geraden Pfad der Normalisierung und Zivilisierung, sondern als Ausdruck eben diesen Geistes. Normalisierung und Zivilisierung beschreiben die Tendenz des Modernisierungsprozesses, durch strengste Reglementierung und Organisierung, Angleichung und Bewertung aller Handlungsmöglichkeiten eine lückenlose soziale Ordnung zu etablieren, »deren positives Ziel darin be[steht], die Kontingenz zu bewältigen, die nach der Auflösung der tradierten pragmatischen und metaphysischen Ordnung als bodenlos er[scheint]« (Makropoulos 1997a: 43). Ordnung gerät damit in den Konflikt, nicht als friedlicher Zustand über den gesellschaftlichen Verhältnissen zu »schweben«, sondern einen permanenten Kampf um Grenzen zu führen, die darüber entscheiden, wer dazu gehört und wer nicht, wo »das Drinnen« und wo »das Draußen« beginnt bzw. was als ordentlich, gut und normal und was als schlecht, unordentlich und fremd einzustufen ist. Insofern ist der Anspruch auf System und Ordnung mit dem Anspruch auf Macht und Herrschaft gekoppelt. Die moderne Macht der Ordnung ist eine *differenzsetzende* Macht, weil sie in Dichotomien denkt bzw. eine »Phänomenologie der Grenze« ist (Waldenfels 1990: 28). Sie trennt das Andere vom Wir, den Feind vom Freund, das Fremde vom Vertrauten. Beide Glieder der Opposition sind voneinander abhängig, aber ihre Abhängigkeit ist nicht symmetrisch. Vielmehr zwingt das Wir der vertrauten Freunde das fremde Gegenüber in die Isolierung und sucht, es zu »beseitigen«. Hier versteckt sich der ignorante und kompromißlose Charakter der Moderne, Fremdheit als gegen die Ordnung rebellierendes Moment zu begreifen, das die Berechnung von Ereignissen und die Relevanz erinnerter Handlungsstrukturen durcheinanderbringt (vgl. Bauman 1992a: 14). Das moderne Gesicht der Macht

spiegelt sich im Bestreben, alles gesellschaftliche Geschehen nach bestimmten Grundsätzen ordnen zu wollen.

Der Zusammenbruch der göttlichen Weltordnung und der Naturgewalten in Zeiten der industriellen Revolution und des Szientismus läutet ein Zeitalter des Entwerfens und Gestaltens, des Messens und Verwaltens, des Organisierens und Korrigierens ein, das sich in einem *modernen Bewußtsein der Ordnung* manifestiert. Der Ehrgeiz der Moderne besteht darin, die als »wild« und »unordentlich« gedachte Natur zu besiegen und sie zu einem zweckdienlichen und »willfährige[n] Objekt für die Freiheiten des Menschen« (ebd.: 57) zu machen. Ihr Ziel – das in einer artifiziellen Ordnung, die als wahrhaft und richtig gilt, verwirklicht werden soll – ist die Vision einer besseren, von Grund auf gewandelten Gesellschaft, die alle Elemente in ihrem Verhältnis zur Ordnung klassifiziert. Dabei ist Ordnung gerade nicht das spezifische Anliegen einzelner, sondern fällt als Strukturproblem in den Aufgabenbereich der öffentlichen Verwaltung und damit in einen, in der Moderne erstarkten Nationalstaat.²¹²

Im Gegensatz zu den traditionellen Gesellschaften, deren Weltanschauungen noch stark von mythologischen und religiösen Einflüssen bestimmt werden, in der sich der Mensch als Teil der Natur den unbekämpfbaren Kräften und Mächten ausgeliefert sieht, treibt der Modernisierungsprozeß ein neues Weltbild voran, in dessen Zentrum nicht mehr Gott steht, sondern der Mensch selbst als »Herrschер des Universums« agiert. Die moderne Existenz glaubt an die Kraft der Vernunft und des Bewußtseins, nach dem Zerfall einer göttlich garantierten, eine selbstmächtige soziale Ordnung herstellen und immanent begründen zu können. Die moderne technische Beherrschungsapparatur als Folge einer übergreifenden industriellen und naturwissenschaftlichen Revolution spannt ein ganzes Netz an Herrschaftsinstrumentarien auf, die vom Apparat über die umgebenden sozialen Netzwerke bis hin zur Mentalität, die zur Bedienung der Apparatur erforderlich ist, reichen. Immer weiter dehnt sich die Grenze zwischen dem Menschen-Möglichen und dem Natürlich-Unverfügaren im Lichte technischer Innovationen und wissenschaftlicher Erkenntnisse aus, die ganz unterschiedliche Versuche auf den Plan rufen, »soziale Ordnung und soziale Wirklichkeit durch produktivistische Integration des freigesetzten Potentials selbstmächtig herzustellen und im Artifiziellen zu vervollkommen« (Makropoulos 1997a: 32).

Die moderne Kultur ersetzt die Abhängigkeit durch eine Distanz des Menschen zur Natur: Neben der Zähmung der körperlichen Kräfte im Sinne von Triebsublimierung und Ausbildung einer inneren Selbstzwangapparatur zur Kontrolle und Regulierung von Emotionen legen v.a. die Domestizierungsprozesse natürlicher Kräfte durch verbesserte Techniken auf dem Gebiet der Hygiene, Ernährung, Kanalisation und medizinischen Versor-

gung den Grundstein eines umfassenden Modernisierungsprozesses, der die einst heilige und unantastbare Natur nun als ein Reservoir auszubeuternder Hilfsquellen begreift. Der abendländische Rationalismus erklärt das Programm einer »Anordnung der Welt«; Rationalismus besagt, »[...] daß das siebzehnte Jahrhundert das Verschwinden der alten magischen oder abergläubischen Anschauungen und den Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung bedeutet« (Foucault 1971: 87). Die technische »Zähmung« der Naturkräfte übersetzt das sakralisierte in ein durch Beobachtungen und Experimente durchschaubares und beherrschbares Naturbild. Diese »Entzauberung des Weltbildes«, das aus den unkontrollierbaren Naturmächten erklärbare und damit domestizierbare Phänomene, aus dem gläubigen, passiven Menschen einen »Homo faber« macht, der schöpferisch und verändernd auf seine Umgebung Einfluß nimmt (vgl. van der Loo/van Reijen 1992: 122), vergrößert aber auch den Anpassungsdruck des Menschen an ein »technologisches Regime«, das ihm ein planmäßiges, strategisches und nützliches Handeln abverlangt. Von einem modernen Individuum wird erwartet, daß es überlegt und sachlich für seine Interessen eintritt, Distanz und Berechnung hinsichtlich der eigenen Emotionen und der anderer zugrundelegt und nicht impulsiv und kopflos, sondern rational und wohlüberlegt handelt (vgl. ebd.: 145ff.). Wenngleich der Mensch als bewußt handelndes Subjekt Anerkennung findet, unterliegt jedem sozialen Handeln der alles durchdringende Einfluß einer normativ legitimierten Ordnung.

Die Geburt des modernen Menschen als Schöpfer seiner Umgebung verändert seine sittliche Qualifizierung. Mit der uneingeschränkten Wissenschaftsgläubigkeit lernt die Gesellschaft eine neue Sprache, die dem Bereich des Werkzeug- und des Maschinenbaus entspringt und den transzendentalen »Überbau« des Handelns in ein utilitaristisches Profitdenken überführt. Ihre Logik fußt weder auf irrationalen Heilsversprechen noch auf moralisch fundierten Wertvorstellungen, sondern operiert nach funktionalistischen Gesichtspunkten, deren Primat nicht mehr das Ziel, sondern die Methode selbst ist. »Statt ziel-verwirklichend wird das Handeln von Individuen in zunehmendem Maße ziel-suchend« (ebd.: 156). Der von Weber prognostizierte Übergang von traditioneller Wertrationalität zur modernen Zweckrationalität bricht mit der Vorstellung eines moralisch und religiös vertretbaren sozialen Handlungskontextes, der sich noch stark an den Wertungspolen »gut/schlecht« orientiert und dem Handelnden fundamentale Wertvorstellungen zuspricht. Stattdessen gerät das menschliche Handeln zunehmend in die Pflicht, »funktional« bzw. »effektiv« zu sein: Der Zweck wird als ein »idealtypisches Orientierungsmittel« zur Lebensordnung (Weber [1920] 1988: 536) gefaßt und entbindet die Praxis aus einem moralischen Kontext. Die »Entzauberung des Weltbildes« (ebd.: 114), die Weber

als »Geist des Kapitalismus« umreißt und einen bedeutenden Beitrag in der Verschiebung »vom seligmachenden Glauben an Gott zur Kraft des Handelns« (van der Loo/van Reijen 1992: 124) im Protestantismus, besonders in der Lehre Calvins²¹³, ausmacht, rekurriert auf eine kulturspezifische historische Identitätskonzeption.²¹⁴ DamitbettetWeber den Rationalisierungsprozeß, den er ebenfalls als zunehmende Intellektualisierung dem okzidentalnen, irreversiblen Zivilisationsprozeß zuschreibt, in ein dichtes soziokulturelles Gewebe und bringt ihn mit der *Irrationalität* von Lebensstil- und Lebensführungskonzepten zusammen, um das Soziale und das Kulturelle als Bedingungsverhältnis gegenseitiger Beeinflussung darzustellen. Der bürgerlich-kapitalistische Ethos betont die zunehmende Verwissenschaftlichung und Objektivierung gesellschaftlicher Verhältnisse. Er will sie durch die Kenntnis oder Anwendung von Regeln, empirischer, technischer oder normativer Natur, faßbar machen, um sie in Aufzählungen, Klassifikationen und Unterscheidungen, eindeutigen Gruppen, Serien, Elementfamilien zuzuordnen. Nicht mehr der Glaube an Magie und Geister, an Zufall und Schicksal, sondern der Glaube an die prinzipielle Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit aller Dinge bildet das Fundament des Weberschen Rationalisierungstheorems und verdrängt die Frage nach der moralischen Qualität einer Handlung durch die Frage nach ihrer Produktivität und Effizienz.

»Im Mittelpunkt steht dann nicht die Frage, ob etwas ›gut‹ oder ›schlecht‹ ist, sondern ob das Handeln für das gegebene Ziel, für das zu lösende Problem effektiv ist. Manchmal bleibt der moralische Gesichtspunkt sogar ganz außer Betracht, und die Effektivität selbst wird als moralische Qualität gewertet: ›Gut‹ ist dann, ›was funktioniert‹« (van der Loo/van Reijen 1992: 129).

Die Moderne steht im Zeichen eines materiellen und gesellschaftlichen Fortschritts, der durch die neuen Erkenntnisse in Wissenschaft und Technik kontinuierlich vorangetrieben wird, und verkürzt viele Probleme des sozialen Umfelds auf die Frage der Handlungseffektivität. Ordnung ist nicht mehr metaphysisches Prinzip, sondern das Werk menschlicher Leistung. Die Erkenntnis der Machbarkeit und Kontrollierbarkeit, der Steuerbarkeit und Regulierbarkeit setzt ein neues Verständnis für gesellschaftliche Verhältnisse in Bewegung, über die »Ordnung der Dinge« nachzudenken und ihre vermeintliche Natürlichkeit als Künstlichkeit zu entlarven, um sie dann zu einer Aufgabe des öffentlichen Staatswesens zu erklären:

»Die Entdeckung, daß die Ordnung *nicht natürlich* war, war die Entdeckung der *Ordnung als solcher*. Der *Begriff* der Ordnung trat gleichzeitig mit dem *Problem* der Ordnung ins Bewußtsein, der Ordnung als einer Sache von *Entwurf* und *Handlung*, Ordnung als einer Obsession« (Bauman 1992a: 18).

Dieser »Ordnungsdrang« äußert sich in einem unermüdlichen Antrieb moderner Existenz, *sich selbst zu entwerfen*. »Souveräne Agenturen« in Form bürokratischer Verwaltungsapparate, technologischer und wissenschaftlicher Einrichtungen übernehmen die Aufgabe, die Vision einer geordneten Gesellschaft »in die Tat umzusetzen«, indem sie über sprachliche Definitions- und Begriffskataloge im Sinne einer progressiv vorwärtsgewandte Geschichtsschreibung die gesellschaftlichen Verhältnisse ins Reflexive zwingen, ihre Zugehörigkeiten abfragen und eine zunehmende Systematisierung vorantreiben, die sich gleichfalls im »Selbsterlebnis« des Menschen niederschlagen.²¹⁵

Es ist insbesondere die Praxis der Schrift als Medium einer Ökonomie der Ordnung²¹⁶, die untrennbar an die durch die Druckkunst ermöglichte Reproduktionstechnik gekoppelt ist, mit der die Geschichte der Modernisierung erzählt wird. Schreiben als »mythische Praxis der Moderne« ist das Resultat einer historischen, kritischen und ökonomischen Arbeit und beruht auf der Prämissen des »Machen-Wollens« (de Certeau 1988: 250). Das taxierte »Schreiben« löst das spontane »Sprechen« ab und kündigt damit eine Abkehr von der magischen Welt der Stimmen und der Traditionen an. In der Praxis des Schreibens spiegelt sich der Geist der Moderne. Der Text fungiert so als ein Ordnungsgerüst, in dem sprachliche Versatzstücke und Stoffe in einem Raum »nach festgelegten Regeln behandelt und aufgebaut werden; fabrikmäßig verarbeitet, könnte man sagen« (ebd.: 246). Rechtschreibung, Grammatik und eine festgelegte Lautschrift bilden die »Pfeiler« einer auf Schriftsprache gründenden »Ökonomie der Ordnung«. Im Gegensatz zur oralen Praxis ist es das Laboratorium der Schrift, das strategisch in die gesellschaftliche Wirklichkeit eingreift bzw. an ihren Veränderungen »mitschreibt«. Insofern ist Schreiben immer auch Operieren, denn Sinn und Bedeutung werden durch eine Reihenfolge und Systematik der Zeichen hergestellt.

»Die Sprache ist für das Denken und die Zeichen das, was die Algebra für die Geometrie ist; sie setzt an die Stelle des simultanen Vergleichs der Teile (oder der Größen) eine Ordnung, deren Grade man nacheinander durchlaufen kann. In diesem strengen Sinne ist die Sprache die *Analyse* des Denkens, nicht nur einfaches Abschneiden, sondern tiefgreifende Schaffung der Ordnung im Raum« (Foucault 1971: 120).

Dabei liegt es im Wesen einer allgemeinen Grammatik, nicht irgendeine Ordnung herzustellen, sondern alle eventuellen Beziehungen, Elemente und Erkenntnisse in einen universalen Diskurs einzubetten, in dem jede vorstellbare Ordnung ihren Platz finden muß. Eine solche Sprache verfolgt das Ziel, »allen Repräsentationen, wie immer sie beschaffen seien, adäquate

Zeichen zu geben und zwischen ihnen alle möglichen Verbindungen herzustellen« (ebd.: 123). Nicht nur die Möglichkeit der Ordnung und Organisation von Sprache, sondern auch die Macht, Gegenstände und Mythen neu entstehen zu lassen, machen die Schrift zum Projekt der modernen Idee, die Geschichte der Vergangenheit als »unbeschriebenes Blatt« (de Certau 1988: 248) zu konstituieren, auf dem sich der Mythos des Fortschritts als große Erzählung ganz neu einschreiben kann.

»Der Ursprung liegt nicht mehr in dem, was erzählt wird, sondern in der vielgestaltigen und dahinplätschernden Aktivität, Texte zu produzieren oder die Gesellschaft als Text zu produzieren. Der ›Fortschritt‹ hat den Charakter der Schrift« (ebd.: 245).

Die moderne Sprache übertönt die Vielzahl der »eigenen Stimmen«, die durch eine ortsspezifische Tonlage und das soziale bzw. familiäre System als »unrein« gelten. Sie ersetzt sie durch eine »hygienische« Sprache, die in Zeichen repräsentierbar und damit als »wahr« zu betrachten ist²¹⁷, denn Erkenntnis, Wissen und Sprache sind eng miteinander verzahnt. In der Praxis des Schreibens spiegelt sich die moderne Vision, das Feld der Sprache neu zu machen, zu produzieren, zu organisieren und von den Zweideutigkeiten der Welt zu befreien (vgl. ebd.: 245), gleichzeitig ein ganzes historisches Feld freizulegen, in dem die Geschichte der Erkenntnis möglich wird (vgl. Foucault 1971: 125). Sprache wird damit zum Produktionsmittel der Ordnung, das die Gesellschaft durch die Schrift organisiert und ihr eine Macht verleiht, Geschichte zu *machen*.

Diese wohlgeformte, vereinheitlichte und von alltäglichen Idiosynkrasien »gesäuberte« Sprache versucht darüber hinaus, sich dem Ideal anzunähern, Situationen oder Handlungen richtig zu entziffern und zu verstehen. »Sprache strebt danach, die Ordnung aufrechtzuerhalten und Zufall und Kontingenz zu leugnen oder zu unterdrücken« (Bauman 1992a: 14). Die Schattenseite dieser Selbstdefinition ist die Intoleranz, da die »Konstruktion von Ordnung [...] der Eingliederung und der Zulassung Grenzen [setzt]« (ebd.: 21). Denn die Praxis exakter Definition, des Nennens und Klassifizierens bringt auch immer einen Bereich der Ungenauigkeit, der Vieldeutigkeit, der Nicht-Zugehörigkeit hervor.

Die Folgewirkung und Realisation von Diskursen in der Praxis zeigt, daß die Wissensproduktion der modernen Gesellschaft und ihre Prozessierung nicht ausschließlich in institutionellen Ordnungsrahmen stattfindet. Sicherlich steht die institutionelle Objektivierungsseite des Wissens im Untersuchungsfokus, denn die Prozesse der Rationalisierung und Differenzierung bewirken die Ausbildung öffentlicher Einrichtungen und Organisationen, technologische Verfahrensweisen und »Apparaturen« eingeschlossen. Doch neben diesen systematisierten Formen der Wissensproduktion

tion darf nicht vernachlässigt werden, daß theoretische Ideen bzw. expertengestützte Wirklichkeitsinterpretationen in das Allerweltswissen der Individuen einsickern und ihre Handlungsweisen deutungspragmatisch mitformen (vgl. Keller 2001: 121). Der für die Moderne konstitutive Normalisierungs- und Zivilisierungsdiskurs ist somit auf zwei Ebenen anzusiedeln: in auf Dauer gestellten Sondersinnwelten und Expertenwissensbeständen und in kommunikativen Vermittlungsmustern und alltäglichen Interaktionspraktiken. So institutionalisieren staatliche Programme zur Erziehung, Therapie, Sanktion oder medizinischen Behandlung umfassende und langanhaltende Sozialdisziplinierungs- und Normalisierungsstrategien, die sich als Ordnungspraktiken auch in die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsstruktur der alltäglichen Sinnwelt »einbeißen«.

4.2.1 Normalisierungspraktiken – Zur Ordnung des Raumes (Foucault)

Foucaults historische Studien, die er selbst als ein »Projekt der Wahrheit«²¹⁸ konzipiert, erzählen die Geschichte der Moderne vom exterritorialen Standpunkt des Fremden aus, an deren Ende nicht die Befreiung, sondern die Unterwerfung und Klassifikation in »ordentliche« sowie »außer-ordentliche« Subjekte steht. Foucault nimmt die Rolle des Ethnologen der eigenen Kultur ein, indem er in das »Gemurmel« der Vergangenheit des »ancien régime« eintaucht, um in die Tiefenschichten des modernen, rationalen Diskurses der Gegenwart vorzudringen. Foucault beabsichtigt, von einem solchen inneren »Außen« her die unbewußten Gesetzmäßigkeiten der eigenen Kultur in den Blick rücken.²¹⁹ Damit legt er eine Theorie der Moderne vor, deren Tenor nicht Fortschritt, Entwicklung und Aufklärung ist – wie es die klassische bzw. einfache Modernisierungstheorie nahelegt –, sondern die von Unterjochung, Disziplinierung und Verklärung spricht und damit den Weg eines relativ aussichtslosen Kulturpessimismus beschreitet.²²⁰

Foucault entwirft das Szenario einer Disziplinargesellschaft, die ihre Individuen mit Hilfe einer spezifischen Machttechnik »sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt« (Foucault 1976: 220). Ziel der vielfältigen Disziplinarmethoden, die von Blickrastern, Tableaus und Handlungsfeldern bis hin zu Köperkarten und Bewegungsformen reichen (vgl. Waldenfels 1991: 283), ist es, über eine transparente Sprache eine vollständige Ordnung der Dinge bzw. sozialen Tatsachen des Lebens ähnlich der von Taxinomien oder Grammatiken herzustellen. Sprache gerät damit als Medium der Ordnung und Macht in den Blick: Sie benennt, definiert, beschreibt und markiert damit sowohl Platz als auch Bedeutung und Zugehörigkeit der Dinge und Menschen in der Welt. Durch die Überschneidungen von Wissen, Macht und Sprache legt Foucault der Gesellschaft eine *diskursi-*

ve Architektur symbolischer Ordnungen zugrunde, die das Subjekt regulieren und in ein unentrinnbares Gewebe der Rationalisierung verstricken. Diskurse bezeichnen mehr als die sprachliche Strukturierung von Gesellschaft, sie sind als historische Macht-Wissens-Struktur dem Individuum vorgängig und ermöglichen gesellschaftliche Vergemeinschaftungs- und Integrationsprozesse als auch Differenzierungs- und Stratifikationsprozesse.²²¹

Foucault analysiert die Technologien und Funktionsweisen des modernen Normalisierungsdiskurses, die zu einer Strukturierung der Machtverhältnisse in der Gesellschaft beitragen, indem sie die sozialen Verhältnisse mittels binärer Unterscheidungen in einer Raster des »richtig« und »falsch«, »normal« und »fremd«, »krank« und »gesund« zwingen.²²² Die Kategorie der Fremdheit gebraucht Foucault nicht als ethnische Kategorie, sondern als sozialen Positionsbummel im Geflecht diskursiver Konstruktionen von Wirklichkeit. Fremdheit bezeichnet jene Diskursposition, die als sogenannter »Abfall« vom Unterscheidungsmuster des legitimen Diskurses hervorgebracht wird.²²³ Er betont damit den konstruktiven Charakter von Diskursen, denn sie stellen (Sprach)Praktiken dar, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Dabei ist die Beziehung zwischen den unterschiedlichen Diskurspositionen als Herrschaftsverhältnis gedacht, weil die von den Diskursen vermittelte Wirklichkeitskonstruktion ein andauernder Prozeß der Auseinandersetzung zwischen kollektiven Akteuren ist, die in einem symbolischen Kampf um die Durchsetzung ihrer Weltdeutungen stehen (vgl. Keller 2001: 122). Darüber hinaus benutzen die legitimen Akteure des Normalisierungsdiskurses die Kategorie des Fremden als methodisches Prinzip einer exakten Wissenschaft, das die Diskurse um die »normale und einzig wahre Wirklichkeit« anstachelt und ermöglicht. Denn das Terrain des Fremden beschreibt das Andere des Diskurses, das bei Foucault immer auch als anderer institutioneller Kontext bzw. Bedeutungsraum gedacht wird, so daß er die strategische Absicht des Normalisierungsdiskurses im wesentlichen in der *wissenschaftlichen Ordnung des Raumes* auslotet.²²⁴

Foucault macht eine Analogie zwischen der Geburt der modernen Human- und Sozialwissenschaften und der Geburt des modernen Subjektes auf: Er lokalisiert den Menschen inmitten des Geflechts diskursiver und handlungstheoretischer Praktiken und Verfahrensweisen, die aus dem wissenschaftlichen Kanon hervorgehen, und bezeichnet ihn als Materie, an der die Arbeit der Subjektivierung ansetzt. Sein Subjekt ist nicht der »Homo Faber« der Neuzeit, der gestalterisch und produktiv seine Umwelt »im Griff hat«. Vielmehr erfährt es durch die Thematisierung und Entdeckung in der Wissenschaft eine zunehmende »Objektivierung«, aber auch »diskursive Zerstreuung« im Bedingungsverhältnis von Wissen und Macht.²²⁵ Foucault sieht das Subjekt als Gegenstand einer binär codierten Wissensmacht. Die-

se entbindet Unterscheidungen des »gut/schlecht« oder »gesund/krank« vom individuellen Empfinden und erklärt sie zur Angelegenheit der öffentlichen Verwaltung und institutionellen Reglementierung. Die Ordnung der Gesellschaft in normkonforme und deviante Subjekte setzt Foucault mit der Ordnung des Wissens und damit auch der Ordnung der Macht analog. Ihre uneingeschränkte Wirksamkeit entfaltet sie über die Einpflanzung diskursiver Wahrheiten im Subjekt, um den Geburtsort des Individuums in den Technologien einer Disziplinarmacht auszuloten und es damit als *Objekt* auszuweisen.²²⁶

Mit dem Aufstieg der Human- und Sozialwissenschaften, deren Agenten (Mediziner, Psychiater usw.) unermüdlich mit der Produktion von Expertenwissen beschäftigt sind, übernimmt das Subjekt, speziell sein Körper²²⁷, die Funktion eines Forschungs- und Untersuchungsgegenstandes, in den sich die Wahrheit der Wissenschaft in Form herrschender Diskurse, wie bspw. disziplinspezifische »Fachsprachen«, einschreiben kann. Der Mensch als ein im Körper repräsentiertes Objekt wird zum Text, der Wissen und Macht in sich trägt, und dessen Bedeutung von den Agenten des Wissensregimes – den Intellektuellen bzw. Experten – entziffert bzw. gelesen werden kann. Als »Inkarnationsapparate« fungieren Lehrbücher und Lexika, Verfassungen und Gesetze, die ihr Wissen in den Körper »einmeißeln« und »zu Fleisch werden« lassen, um sich der Geschichte des Lebens zu bemächtigen, sie zu reformieren, zu kasteien und zu erziehen (vgl. de Certeau 1988: 261). So werden die Facetten des Fremden *physisch* untermauert: Im Körper manifestieren sich Normalität, Vernunft und Gesundheit, aber auch A-Normalie, Wahnsinn und Krankheit. Gleichzeitig verdeckt der Körper in seiner vermeintlichen »Natürlichkeit« die kulturellen Signien der Norm und Normalität, denn das, was als biologisches Substrat erscheint, ist letztlich Ergebnis diskursiver Praktiken (vgl. Bublitz 1999: 199). Sprache und Schrift zeigen sich als Medien einer Machttechnologie, die ihre Wurzeln im normativ »getränkten« Gewebe einer Semiologie der Menschenwissenschaften besitzen. Ihre Autoren, Foucault rekurriert auf Pinel, Michelet, Canguilhem oder Bichat, nutzen die Ökonomie der Schrift, um die wissenschaftlichen Diskurse in Form von Lehrbüchern, Chroniken und Lexika, in Bildern und Romanen in einen institutionell-organisatorischen Rahmen einzubetten und damit eine legitime Infrastruktur, ein sogenanntes Dispositiv, einzurichten.²²⁸

Die moderne Utopie einer totalen Ordnung versucht, den Raum der Erfahrung auf der Basis des menschlichen Körpers zu strukturieren. Der Körper als »Papier« einer Deutungsmacht, die ihre Dringlichkeit aus der Magie der Sprache schöpft, wird durch die kulturelle Moral einer Hierarchie privilegierter Bedeutungszenen unterworfen, so daß sich das Wesen der Ordnung bis in die machtarchitektonische Symbolik der Leiblichkeit, die die

Seele des Menschen gefangen hält, durchsetzt. Diese Konfiguration der Welt auf der Grundlage einer Ökonomie der Bewegungen und ihrer inneren Organisation bezeichnet Foucault als »Diskursivierung des Sexes« (Foucault 1997b: 21). Er beschreibt das Programm einer zunehmenden Versprachlichung des Körpers im Kontext von Wissen, Macht und Lust, die das Bedingungsverhältnis zwischen einer sprachlichen Normierung und Klassifizierung und einer sozialen Normierung im Umgang mit dem Körper aufzudecken versucht.

»Das Verbot bestimmter Wörter, die Schicklichkeit der Ausdrücke und alle Zensuren des Vokabulars können gegenüber dieser großen Unterwerfung nur als abgeleitet, zweitrangig begriffen werden: als Mittel, den Sex moralisch akzeptierbar und technisch nützlich zu machen« (ebd.: 32).

In der wachsenden Anzahl der Diskurse über den Sex in Medizin, Biologie und Psychologie verfestigt sich gleichzeitig eine normative Sexualstruktur, die im Spannungsfeld von Moral und Sittlichkeit die individuelle Beziehung zum Körper kontrolliert. Das moderne Subjekt zerfällt bei Foucault in ein theoretisches Konstrukt, reguliert und diszipliniert durch die Praktiken und Diskurse von Experten, die in den Techniken und Praktiken des Körpers ihre unausweichliche Wirksamkeit entfalten: So verbinden sich anatomische Elemente, biologische Funktionen, Lüste und Empfindungen mit einer Wissensmacht, an deren Ende die Konstitution und Vernatürlichung der »gesunden« Sexualität, des »Wesens« des Menschen steht, um die Ungleichheits- und Geschlechterverhältnisse, sexuelle Identität und körperliche Klassifikationen als »Natur« der Gesellschaft auszuweisen und damit eine Produktion und Reproduktion ihrer entsprechenden Normen sicherzustellen. Der Körper ist Schnittstelle von Macht, Kultur und Rhetorik, dessen Anomalien, Mißbildungen und Perversionen, Gelüste, Geschmäcker und Empfindungen zur Inszenierung einer Geschlechter-, Verhaltens- und Lebensnorm dienen. Die Körperlichkeit der Macht beruht sich weder auf einen ursprünglichen Vertrag noch auf grundlegende Rechte und Pflichten, sondern auf die automatische Gelehrigkeit und Fügsamkeit, die in der Steigerung der »Fähigkeiten« und »Tauglichkeiten« des Körpers die Vertiefung der Unterwerfung miteinander verkettet (vgl. Foucault 1976: 177). Im Sinne eines symbolischen Bedeutungsträgers stellt der Körper die »Ordnung der Gesellschaft« auf Dauer, indem er sich die fundamentalen kulturellen Codes in Form von diskursiven Praktiken einverleibt und damit im epistemologischem Feld des Verhältnisses zu sich und den anderen die »Geschichte der Machtkämpfe« materialisiert. Die Körpererfahrung und -wahrnehmung bleibt damit an Machtdiskurse rückgebunden und zeigt die »unterirdische« Wirkungsweise der Machtverhältnisse. Trotz des institutionellen Charakters

ist Macht für Foucault also keineswegs sichtbare oder äußerliche Macht. Sie nimmt stattdessen in diskurskonstituierenden Praktiken, etwa in Therapie- und Behandlungspraktiken, aber auch in alltäglichen Gesprächs- oder Anredungspraktiken *auf kapillare Weise* Einfluß.

Während die klassische Modernisierungstheorie in ihrem unreflektierten Fortschrittoptimismus die Emanzipation des Subjektes im Prozeß der Individualisierung ankurbelt, deckt Foucault in der Individualisierungsma-
trix die Unterwerfung des Menschen als genuine Herrschaftstaktik des modernen Staates und seiner öffentlichen Institutionen auf. Disziplinierung, Regulierung und Normalisierung sind die Chiffren, die er der Moderne als Wirkungsformen zuschreibt. Der moderne Staat als Agent einer reorganisierten Pastoralmacht²²⁹ mit seinen zahlreichen »Orten der Disziplin«, wie beispielsweise der Polizei, den Unternehmen, dem Militär, der Schule oder auch zahlreichen Fürsorge- und Wohltätigkeitsvereinen, fungiert nicht als Träger und Überwacher gesellschaftlicher Mechanismen unter Mißachtung des Individuums. Er ist eine »[...] raffinierte Struktur, in die Individuen durchaus integrierbar sind – unter einer Bedingung: daß die Individualität in eine neue Form gebracht und einer Reihe spezifischer Modelle unterworfen werde« (Foucault 1999a: 170). Damit faßt Foucault die Macht des Staates nicht als repressive Instanz, die sich zwischen den juridischen Kategorien des »Erlaubt« und »Verboten« positioniert. Macht ist vielmehr ein »organisierendes Element einer Matrix, die Intelligibles von Verworfenem trennt – und damit beides in Schach hält« (Hark 1999: 77). Gleichzeitig macht er deutlich, daß die Macht nicht allein auf Institutionen oder Strukturen bzw. den Staat zurückgeführt werden kann, da sie sich weder im Besitz einer Person, Gruppe oder Klasse befindet. Er spricht stattdessen von Machtverhältnissen als sozialen Beziehungen und Praktiken, die nicht als etwas Äußeres auf diese einwirken (vgl. Mümken 1997: 15), sondern ihnen in Form einer den wechselseitigen Verhältnissen eingeschrieben »Tiefenstruktur« bereits innewohnen. In ihrem Zentrum steht die Norm, die Ver-
nünftiges von Unvernünftigem trennt und deren Modalität das Subjekt, sein Körper und Bewußtsein ist. Foucault nimmt dem Individualisierungsbegriff seinen emanzipatorischen Charakter, indem er den Diskurs des Subjektes als Machtdiskurs offen legt, dessen Programmatik ein »Regieren durch Individualisieren« ist.

»Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht. Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht« (Foucault 1999a: 166).

Die Praxis der »normalisierenden Subjektivierung« spiegelt sich in der Alltagspolitik der Disziplinierung und Dressierung des Individuums, deren Absicht die freiwillige Bindung des Menschen an eine »Durchschnitts-Identität« umschreibt. Ihr Werkzeug ist die Erzeugung eines gegenwärtigen, auf die Norm ausgerichteten Bewußtseins, daß die Beziehung zu sich selbst durch die Vorgaben der Diskurse regelt. Dabei bleibt die Norm inhaltlich gestaltbar und variabel, während ihr Funktionieren, Normwidriges vom Normgerechten auszuschließen, wenig Spielraum läßt. Durch die Grenze des Normalen, die alle Lebensbereiche durchzieht, werden aber nicht nur die Zonen der intelligiblen Normalität, sondern immer auch die Taxinomien des Anormalen und Devianten reguliert, so daß »Machtbeziehungen die Grundlage für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen« bilden (Foucault 1997a: 115). Die moderne Kultur des Abendlandes ist daher nach Foucault eine Geschichte der Spaltung, da unter dem »Zugmittel« der Ordnung, Normalisierung und Vereinheitlichung, immer auch die Kluft zum Anderen, Außer-Ordentlichen, Fremden aufbreche.

Anstelle einer zentralistischen Machtkonzeption, die ihre Kontrollansprüche »von oben nach unten« durchsetzt, stellt Foucault eine netzförmiges, zirkulierendes Machtmodell, dessen regelgeleitete Praxis auf eine Klassifikation und Dichotomisierung der Verhältnisse abzielt. Wo sie auftaucht, zwingt sie die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Haltungen in ein Raster des Unterscheidens: Abnormität wird zum Anderen der Norm, Abweichung zum Anderen der Gesetzmäßigkeit, Krankheit zum Anderen der Gesundheit. Diese normgeleitete Macht ist eben keine *in factu* existierende Macht, die einer rationalen Logik folgt, sondern Foucault entwirft ein Netz weitverzweigter, *in actu* vorliegender Machtverhältnisse, ein »Archipel von verschiedenen Mächten« (Foucault 1999b: 177), mit ihren jeweils spezifischen Rationalitäten, deren Mechanismus die Trennung von »Drinnen« und »Draußen« ist. Normalisierung als Normalismus stellt sich dabei vor allem als Projekt der aufsteigenden Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts dar, deren Forschungsinhalte und -ergebnisse in Form umfangreichen Text- und Bildmaterials an einer Verdatung, Standardisierung und Konventionalisierung der untersuchten Lebensbereiche mitwirken, indem sie Normal- und Durchschnittswerte bilden und damit Richt- und Leitlinien setzen, um die durch Zusammenbruch des dynastischen Reiches explosionsartige Zunahme der Bevölkerung *regierbar* zu machen. Foucault spürt in den, durch den Aufstieg der empirischen Wissenschaften hervorgebrachten demographischen Daten von Verwaltungs- und Wirtschaftsapparaten, Bevölkerungs- und Einwohnerstatistiken, Berechnungen zur Geburten- und Sterberate, medizinischen Lehrbüchern zur Symptom- und Diagnosebestimmung die Regulierungs- und Disziplinierungsstrategien moderner Gesellschaften auf.

Sie geht gewissermaßen methodisch vor, da sie mit Hilfe wissenschaftlicher Befunde und Wissenskataloge die »sozialen Tatsachen des Lebens« zu verschriftlichen und damit zu regulieren sucht. Daher setzt die Bio-Regulierung durch den Staat und sub-staatliche Institutionen an der Kreuzung von Körper und Bevölkerung an, indem sie Natalität, Mortalität, Sexualität und Morbidität in die Schablone der Normalität lenkt, gleichzeitig Unpassendes bzw. Abweichendes als A-Normalie ausweist.²³⁰

Die Praxis der Normalisierung beruft sich auf Texte, die die Fakten der Wirklichkeit erst produzieren, um dann als Wahrheiten und Ordnungen – Normalitäten – auf das soziale Leben Einfluß zu nehmen: Das Wissen um Ordnung reicht dabei von »normalen« Bevölkerungswachstumsraten über »normale« Geburtenziffern bis hin zu »normalen« Krankheitsverläufen, das nicht nur Subjekte und Verhaltensweisen in Relation zueinander setzt und damit Verhältnisse schafft, Vergleiche zieht und Entwicklungsverläufe nachvollziehbar und abbildbar macht, sondern gleichzeitig eine Normativität des Sich-Anpassens, -Unterwerfens und -Fügens ins Leben ruft. Dabei argumentiert der Diskurs um die Normalität aus der Perspektive eines Diskurses der Pathologie und Endemie.²³¹

Die Produktion von Normalitäten, Gewohnheiten und Alltäglichkeiten schließt auf diese Weise eine Produktion von Abweichung, Ungewohntem und Fremdem mit ein. Wo Vernunft zum aufklärerischen Ideal erhoben wird, ist der Wahnsinn nicht fern, er nimmt zu und eröffnet dadurch immer neue Räume und Möglichkeiten der Vernunft, denn »[n]ur in der Nacht des Wahnsinns ist Licht möglich, das verschwindet, wenn sich der von ihm aufgelöste Schatten verwischt« (Foucault 1969: 549). So findet die soziale Konstruktion des Fremden nicht erst an den Rändern der eigenen Kultur statt, sondern inmitten des Bewußtseins des rationalen Subjektes, das in einem permanenten Dialog mit sich selbst und seinem wahnsinnigen Anderen zu stehen scheint.

Foucault nennt diese Form der Machtausübung, die sich auf den »Volkskörper« bezieht, Bio- bzw. Anatomie-Politik und betont ihre Konstanz als auch indirekte Vorgehensweise, eben nicht unmittelbar (zu verbieten, zu unterweisen, zu unterdrücken), sondern indirekt lenkend auf die Handlungen des Einzelnen einzuwirken. »Handeln auf ein Handeln, auf mögliche, künftige oder gegenwärtige Handlungen« (Foucault 1999c: 192), so daß das Machtverhältnis anders als das Gewaltverhältnis, das zwingt, beugt, bricht und zerstört, *produktiv* verfährt, und das Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkennt, ihm ein ganzes Feld von möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Erfindungen eröffnet (vgl. ebd.). Fremdführung im Sinne von statistischen Vorgaben und Wissensformen sowie Selbstpraktiken im Sinne von Modalitäten des Verhältnisses zu sich selbst, in denen Techniken der Selbstpflege, -gestaltung und -disziplinierung ihre Wirkung

entfalten, werden ich ein Geflecht wechselseitiger Durchdringung gesetzt, so daß Macht und Freiheit nicht als entgegengesetzte, sondern als wechselseitige, miteinander verwobene Elemente dargestellt werden.

Es ist die Dialektik von Normalität und Normativität, die dem »normalen« Gang der Dinge eine Verbindlichkeit verleiht, in deren Zentrum die Etablierung einer sozialen Ordnung steht, deren »Außen« das Fremde im Sinne des Normabweichlers ist. Denn mit der Produktion von Wahrheiten, Regel- und Normalfällen, vorschriftsmäßigen Verläufen und Standardmaßen ist eine Produktion von Randerscheinungen, Ausnahmen und Extremfällen mitimpliziert, die den Normalismus als Ursprung aller Anomalien ausweist und durch diese gleichzeitig begrenzt.

»Diese Normalisierung begnügt sich nicht damit, die Erfahrung einem bloßen Gesetz zu unterwerfen, sie greift in die Erfahrung ein, sie verändert die Erfahrungsstrukturen; als eine »Normalisierungsmacht« schließt sie die Momente des Politischen und des Technischen und damit auch die Momente des Gewaltsgenen ein« (Waldenfels 1998: 12).

Die Normalisierungspraktiken können so als Erzeugungsprinzip von Abweichung und Devianz betrachtet werden, denn nur über die Orte des »Anormalen« erschließt sich der Bereich des »Normalen«. Sabine Hark konstatiert, daß »[...] paradoixerweise das Pathologische, das Anormale, das Deviante einen bestimmten epistemischen Vorrang vor dem Normalen besitzt« (Hark 1999: 79). Es ist gewissermaßen als Vergrößerungsglas zu verstehen, durch das man das Normale besser betrachten kann. Normalisierung produziert damit nicht nur einen spezifischen Typus von normalisierten Subjektivität, sondern betont gleichermaßen die Grenzen der Toleranzbereiche. Die Welt zerfällt so in Räume des Vertrauten, Gewohnten und Normalen, die innerhalb der Grenzen liegen, und in Fremdes, Ungewöhnliches und Außer-Ordentliches im »Draußen«.

Foucault entwirft eine »Kartographie der Ordnung«, da sich die Diskurse um Wissen und Macht im Raum mittels Parzellierung, Funktionalisierung und Klassifizierung konkretisieren und materialisieren. Gefängnis, Psychiatrie und Klinik, aber auch Militär, Schule und Betrieb geraten unter Normalisierungsperspektive in ein anderes Licht: Sie werden zu Produktionsstätten des Normalen und A-Normalen.²³² Sie stellen dabei nicht nur auf repressive Maßnahmen zur Disziplinierung im Sinne eines »Überwachens und Strafens« ihrer Mitglieder ab, sondern entwerfen Programme anerkannter Formen der Lebensführung, die sich von der Erziehung der Kinder über die Therapie und Diätetik des Körpers bis hin zur Arbeitsplatzgestaltung erstrecken.²³³ Die Ein- und Auschließungsmacht dieser realen Orte nennt Foucault »Heterotopien«, deren Zugangsregelung Prozeduren

der Öffnung und Schließung umfassen.²³⁴ Besondere Aufmerksamkeit widmet Foucault den Heterotopen der Devianz, die als »absolutes Außen«, die Binnenräume der Gemeinschaft im Sinne umschlossener, homogener Räume hervorbringen und regulieren.²³⁵ Denn nur wo Unvernunft und Wahnsinn walten, können sich »vernünftige« Gesellschaftsformen entwickeln, nur wo Anomalien hervortreten, wird Normales sichtbar, nur wo Fremdes und Ver-rücktes hervorbrechen, lassen sich Programme zur Regulierung und Disziplinierung durchsetzen. Foucaults Denken an den Grenzen legt die Seinsweisen der Ordnung offen: »Das Heterogene bildet für jede Kultur zugleich das Zeichen ihrer Zerbrechlichkeit wie ihrer eigenen Kohärenz« (de Certeau 1997: 16), denn unter jeder Kontinuität klafft der Abgrund der Diskontinuität, unter jedem Wunsch nach Kohärenz lauert die Inkohärenz, so daß »[d]ie Heteronomie [...] zugleich der Stimulus und das Unzulässige, die Wunde des Rationalismus [ist]« (ebd.: 17).²³⁶

Normalisierung als eindringlichster Impetus der Modernisierung verkörpert eine Wissensmacht, die in den Naturwissenschaften ihren Anfang nimmt und als Komplex von Wissen und Können in gleicher Weise den Diskurs der Human- und Sozialwissenschaften beherrscht: »Wie funktioniert menschliches und soziales Verhalten? Wie wird es gesteuert? Wie läßt es sich im Störungsfall reparieren, und wie lassen sich seine Kapazitäten steigern und vervielfältigen?« (Waldenfels 1998: 62f.). Denn das Wissen um die Normalität bleibt nicht nur den Orten ihrer Anwendung verhaftet im Sinne institutionalisierter und materialisierter Funktionsstätten, sondern schreibt sich als verinnerlichtes Wissen in den Wirklichkeitskonstruktionen und Handlungspraktiken des Akteurs im Alltag ein. Macht funktioniert damit sowohl als äußerlich organisiertes als auch als inneres, formendes Prinzip, so daß sie weder personen- noch ortsgebunden, weder statisch noch beständig erscheint: »Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht« (Foucault 1998a: 115). Sie arbeitet vielmehr als eine Kontrollinstanz im Einzelnen selbst, um von dort aus den eigenen und fremden Tätigkeitsbereich zu überwachen, zu kontrollieren und zu disziplinieren.

Damit zieht Foucault die Analogie zwischen dem Blick der Wissenschaften auf den Menschen und einer im Einzelnen einsetzenden Problematisierung seiner selbst. Dieser sogenannte »Blick auf sich selbst« entspricht einer geschärften Aufmerksamkeit für eigene und fremde physiologische und psychische Zustände, einer Wachsamkeit organismischer Wirkungen und einer spezifischen Erwartungshaltung. Es ist der Anfang einer durch den modernen Normalisierungsdiskurs angestachelten »Sorge um sich« (Foucault 1997c), die ihre Wirkung auf dem Schauplatz des Körpers

entfaltet: »seinen Zustand, seine Gleichgewichte, seine Gebrechen, seine ständigen oder vorübergehenden Befindlichkeiten erscheinen als die entscheidenden Variablen, nach denen sich das Verhalten zu richten hat« (ebd.: 175). Im Gegensatz zu den Tendenzen der sokratischen Selbstsorge in der griechischen Kultur bzw. der platonischen Lehre der *cura sui* in der Philosophie demaskiert Foucault die moderne Sorge seiner selbst als Quelle immer undurchschaubarer und kapillarer Machttechnologien. Es sind diskursive Praktiken mit dem Ziel, ein Raster der Disziplinierung über den Raum zu werfen, ihn zu organisieren, auszulaugen. Nur auf den ersten Blick sei die »Sorge um sich« eine Macht des Subjektes über sich selbst. Ihre Wurzel liegt in einer als Projekt der Wahrheit verschleierten Wissenschaft, die durch ihre Kataloge zur Gesundheitspflege und Hygiene den Blick auf die Lebensgewohnheiten und Umgangspraktiken des Menschen lenkt, sich bis in ihre entlegendsten Alltagsnischen einschleichen und eine permanente subjektive wie auch intersubjektive Überwachung erzeugt. Die Praxis der Selbstsorge ersetzt die aufwendigen Verfahren der Fremdkontrolle und »äußerer Zwänge«, füllt die Lücken und Nischen einer »Macht von oben« durch die zirkulären und intersubjektiven Kontrolltechniken der Subjekte untereinander.

»Ob wir spazieren gehen oder ob wir sitzen, ob wir uns salben oder ein Bad nehmen, ob wir essen, ob wir trinken, ob wir schlafen oder wachen, mit einem Wort: was immer wir tun – das ganze Leben lang und bei allen damit verbundenen Beschäftigungen – brauchen wir Ratschläge für eine Lebensführung, die nützlich und ohne Ungemach ist« (ebd.: 135).

Der Normalismus bezeichnet eine Moralisierungs- und Disziplinierungsmacht, die als »natürliches« Mißtrauen und Ablehnen gegenüber Anomalitäten, Außer-Ordentlichkeiten, a-typischen Phänomenen und Befremdlichkeiten ihre alltagspragmatische Relevanz gewinnt. Die »Sorge um sich« gründet im Argwohn gegenüber dem Anderen, der als widerständiges Element der Norm konstruiert wird. Wo das Fremde in Form von Triebüberschüssen, Phantasien oder Krankheit auftaucht, müssen soziale Exklusions- und wissenschaftliche Korrekturarbeiten geleistet werden: Therapien, Behandlungen und ähnliche Verfahren werden in den dafür vorgesehenen Orten zur Wiederherstellung der Ordnung eingesetzt und sie damit vom »Ort der Vernunft« fernzuhalten.²³⁷

Vernunft und Normalität werden somit vom exterritorialen Standpunkt des Anderen her entworfen: »des von der Vernunft zum Schweigen gebrachten Wahnsinns« (Fink-Eitel 1994: 217). Damit zeigt Foucault, daß die moderne Aufklärung den Aufstieg der Vernunft über die Repression des Fremden austrägt, die Ausgrenzung des Anderen durch institutionelle

Praktiken und wissenschaftliche Verfahrensweisen zur Integration und Etablierung einer Binnenordnung nutzt. Das Fremde, das in der Foucault-schen Diktion als Anderer schlechthin (als Wahnsinn, Asozialität und Anormalität) konstruiert wird, ebnet den Weg für die Vernunft:

»Vernunft und Wahnsinn stehen in einem zwar wechselseitigen, jedoch asymmetrischen Verhältnis des Ausschlusses. Als das Ausschließende ist die Vernunft, der eine Teil des Verhältnisses, zugleich dessen Ganzes, weil der andere Teil des Verhältnisses, der Wahnsinn, vollständig durch die Ausschließungsleistung bestimmt ist« (ebd.).

Das Fremde ermöglicht erst durch seine Ablehnung und Entäußerlichung die Konstruktion einer Ordnung der Dinge, so daß Hinrich Fink-Eitel Wahnsinn und Vernunft als dialektisches Verhältnis konstituiert. Erst in der »Beseitigung der irritierenden Fremdheit, die [beispielsweise] der Wahnsinnige gegenüber der herrschenden ›Normalität‹ darstellt [...]« (ebd.: 216), gelingt es, diese Normalität zu bestätigen, sie zu produzieren und zu reproduzieren. Während das »Normale« im ausgehenden 20. Jahrhundert zum selbstverständlichen Orientierungs- und Handlungsraster gerät, das einem Leben in »geordneten Verhältnissen« entspricht, fällt Fremdheit mit Anomalität, schlimmstenfalls mit Wahnsinn zusammen.

Normalität, so zeigt Foucault in seinen Studien eindrucksvoll, verkörpert keineswegs einen statischen Zustand. Als diskursive Wirklichkeitskonstruktion ist sie in einen Kampf um Bedeutung verwickelt, in denen sie einzelnen Diskursakteure interessenbezogen und taktisch agieren. Sie erschaffen mit ihren Benennungen sowohl integrative Muster der Vergesellschaftung als auch reglementierende Verfahren zu Ab- und Ausgrenzung anderer Diskursteilnehmer. Denn Diskurse stehen in einem komplexen Verhältnis der Ermöglichung und Begrenzung (vgl. Keller 2001: 134), die in ein hierarchisches, zum Teil horizontales Verhältnis überführt werden können. Durch die Kopplung des Normalen mit dem Normativen wird die Praxis der Normalisierung an eine rücksichtslose Normierungs- und Ausgrenzungspraktik gebunden, die dem Fremden im Sinne des Normabweichlers die Rolle des *feindlichen* Gegenübers einräumt. Die Konstruktion des Abweichlers ist dabei nicht nur eine zufällige Nebenfolge des Normalisierungsdiskurses. Sie ist gewissermaßen der Ermöglichungszusammenhang für die gesellschaftliche Geltungskraft des dominanten Diskurses der Normalisierung. In diesem Sinne ist nicht der Wahnsinnige der wirklich wahnsinnige, sondern die durch seine Repression ermöglichte Normalität der eigentliche Wahnsinn.

4.2.2 **Zivilisierungspraktiken – Zur Ordnung des Verhaltens (Elias)**

Lange Zeit herrschte in den Sozialwissenschaften eine Modernisierungsperspektive vor, deren dominierender Terminus nicht Normalisierung, sondern Zivilisierung lautete und anstelle des Foucaultschen »Untergangsszenarios« moderner Subjektivität der wachsenden Synthese- sowie Friedfertigkeit des Menschen den Vorrang gab.²³⁸

Dem jüdischen Philosophen und Soziologen Norbert Elias gelang mit seinem monumentalen zweibändigen Werk vom »Prozeß der Zivilisation«, das 1939 noch während seines Exils in England erschien, aber erst in der dritten Auflage 1976 aus der Marginalie des »Geheimtips unter Kennern« binnen kürzester Zeit zum Klassiker avancierte, der entscheidende Schritt in die Reihe der »großen Theorien«. Elias, der den Zugang zum besseren Verständnis gegenwärtiger Formen des Zusammenlebens in der retrospektiven Genese gesellschaftlicher Strukturen und der mit ihnen verflochtenen Psychogenese ihrer einzelnen Mitglieder sucht, etabliert die Prozeßtheorie als festen Baustein im angesehenen Repertoire der deutschen Soziologie. »Zivilisation« lautet Elias' Schlüsselbegriff einer Theorie sozialer Prozesse, die gelegentlich den Eindruck erweckt, als würde er staatenlose, außereuropäische Gesellschaften in recht plakativer Weise, quasi als »Völker ohne Geschichte« den »zivilisierten« westlichen Staatengesellschaften mit langer Geschichte gegenüberstellen (vgl. Hinz 2000: 77).

Erst spät ging man mit seinem Prozeß der Zivilisation als Ganzem ins »Kreuzverhör«²³⁹; zu gerne hielt sich der Glaube aufrecht, der Mensch sei aus dem Schatten seiner barbarischen Vorfahren herausgetreten und habe sich zum bewußten und friedlichen Mitmenschen entwickelt, ganz so, als hätte die Zivilisation »wirklich« stattgefunden. Denn Elias verstand unter Zivilisierung keine »aggressive« Disziplinierungspraxis, wie es Foucault in seiner Genealogie der modernen Normalisierungsgesellschaft von Anfang an anlegt, sondern eine Ordnung von ganz spezifischer Art, die als solche richtungslos, intentionslos ist, in ihrer gewalthemmenden und -verdrängenden Wirkung aber eine zuversichtliche, wenn nicht evolutionistische Lesart nahelegt.

Elias begreift den von Foucault kritisch bewerteten Normalisierungsprozeß als Prozeß der Zivilisation und führt anstelle der Foucaultschen Unterscheidung von normal/anomal, gesund/krank, moralisch/pervers die Trennung bzw. Genese vom unzivilisierten zum zivilisierten Verhalten ein.²⁴⁰ Zivilisation im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Sozialdisziplinierung bildet ein strukturgeschichtliches Phänomen, das die Entstehung des neuzeitlichen Staates an die Schaffung ordnungsfähiger Individuen koppelt und ihre Kontingenz durch die Zivilisierung des Verhaltens einzudämmen

versucht (vgl. Makropoulos 1997a: 40ff.). Dabei betont Elias, ähnlich wie Foucault, die Bedeutung der Macht- und Herrschaftsverhältnisse, indem er die Zivilisation an die Genese staatlicher Gewaltmonopole und Institutionen rückkoppelt und als eine distinkte Kapitalform begreift. Auf diese Weise basiert auch der Prozeß der Zivilisation auf einem Ordnungsprinzip, das in einer Phase zunehmender Destruktion traditioneller Vergesellschaftung und ihrer verbindlichen Normen die Neuschöpfung einer geltenden Gesellschaftsorganisation über die selbstmächtige und damit säkulare Bekämpfung und Begrenzung von Fremdheit herzustellen versucht; Elias spricht in diesem Zusammenhang auch von gesellschaftsspezifisch erlernten Selbststeuerungsmustern.

Mit der Kategorie des Fremden werden unter zivilisationstheoretischer Perspektive sowohl die Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse und Triebimpulse im Sinne einer noch ungeformten »Natur des Menschen« als auch die Interferenz- und Kontingenzeffekte eines unkoordinierten zwischenmenschlichen Handelns bezeichnet, die das Programm der Zivilisation bewältigen soll.²⁴¹ Elias' Prozeßmodell temporalisiert die Fremdheitsproblematik, indem der Diskurs der Zivilisation das Fremde als »Unzivilisiertes«, Vergangenes erzeugt, denn Zivilisierung steht für einen ganz bestimmten Wandel, verstanden als »Vorrücken von Peinlichkeitsgrenzen«, »fortschreitende Interdependenz«, »Lernprozesse« oder eine »Stufenabfolge hin zum Besseren«.

Auch Elias' Studien sind historisch übergreifend und reichen mehrere Jahrhunderte zurück, stellen damit den Prozeß der Modernisierung nicht als »Blitzkrieg« der Wissenschaft und Technik, der rationalen Vernunft und des aufklärerischen Geistes gegen traditionelle Gesellschaftsstrukturen dar, sondern als langwierigen, multikausalen Transformationsprozeß gesellschaftlicher Figurationen.²⁴² Damit arbeitet Elias an einer Theorie des sozialen Wandels.²⁴³ Die Prozeßperspektive verfolgt die Absicht, statische Gesellschaftsmodelle durch einen dynamischen Vergesellschaftungsprozeß zu ersetzen. Gesellschaft gerät als dynamische Bewegung, d.h. als eine prozeßhafte Abfolge von Ereignissen – Figurationen – in den Blick, deren Entwicklung nichtsdestoweniger strukturiert verläuft, ohne dabei jedoch linear auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet zu sein. Elias arbeitet mit dem Verweis auf die Rückkopplung des Bewegungsverlaufes von Gesellschaften mit der strukturellen Ebene, um die Prozesse nicht als willkürlich und variabel, sondern als langfristige gesellschaftliche Vorgänge darzustellen, die ihre Ursachen und Wirkungen sowohl in der Soziogenese des Staates als auch in der Psychogenese des Individuums haben. Im Sinne einer historischen Perspektive stellt sich die Prozeßtheorie gegen die Vorstellung, Soziologie als Gegenwartswissenschaft²⁴⁴ zu begreifen; sie betont die Notwendigkeit interdisziplinär angelegter sozialer Langzeitanalysen, da »[...] jede kurzfris-

stige Planung von Menschen durch langfristige ungeplante Prozesse beeinflusst wird« (Elias 1977: 148). Überhaupt ist die Frage nach der »Geschichtlichkeit des Sehens« (Korte 1999: 317) Elias' zentrale Fragestellung²⁴⁵ und deckt sich mit Foucaults Forderung, ein historisches Bewußtsein für die Analyse gegenwärtiger Phänomene anzulegen, ohne jedoch eine ideologische Richtung in die sozialen Prozesse hineinzulesen.²⁴⁶ Denn Zivilisation vollzieht sich, obwohl ihr eine eigentümliche Ordnung innewohnt, als Ganzes ungeplant (vgl. Elias 1976b: 313) und fußt daher weder auf rationalen Erwägungen noch einer zielbewußten Erziehung des Menschen. Wenngleich die Abfolge selbst relativ planlos verläuft, bricht der Ordnungsrakter der Zivilisation in den Praktiken der sozialen Steuerung von Staat und Individuum, in den intersubjektiven Abstimmungsprozessen oder in der Organisation der heterogenen Population hervor und arbeitet an einem produktiven Grundmuster der modernen Vergesellschaftung mit, die den Menschen Möglichkeiten des »Selbstmanagements« auf der Grundlage einer Repressionsorientierung anbietet: Zivilisierung kann so auch als

»grundlegende Technologie jenes Typs sozialer Steuerung [aufgefaßt werden], der mit seiner konstitutiven Verschränkung interner und externer, also sowohl in den Individuen, wie auf sie wirkender Verfahren eines komplexen Kontingenzmanagements, nicht nur die immanente Sicherheits- und Ordnungsstiftung, sondern gleichzeitig weit darüber hinaus die funktionale Organisierung, optimale Verwaltung und produktivistische Entfaltung der individuellen und kollektiven Möglichkeiten zum Ziel hat« (Makropoulos 1997a: 52).

So gerät auch der Zivilisierungsdiskurs in den Verdacht, sowohl Struktur- als auch Erzeugungsprinzip des Fremden zu sein. Der Aufstieg der »Zivilgesellschaft« strebt danach, Fremdheit im Sinne von Unsicherheit, Kontingenz und Unordnung des menschlichen Triebhaushaltes überwinden bzw. ausgrenzen zu wollen, gleichzeitig in immer neuen Klassifikationen und Differenzierungen des Seelen-, Gefühls- und Gesellschaftslebens neu entstehen zu lassen. Denn »das Unzivilisierte« spielt als Legitimations- und Integrationsmodus für koloniale und nationale Herrschaftsansprüche in den Glauben an die abendländische Zivilisation hinein.

In Abgrenzung zu der »rauen«, noch unzivilisierten Welt des frühen Mittelalters und ihrer unkontrollierten Ausleben der Affekte²⁴⁷, wird der Zivilisationsprozeß in den Adelshäusern der Renaissance erstmals durch die Rezeption der Manierenschriften der Humanisten deutlich.²⁴⁸ Seit dem späten Mittelalter und der frühen Renaissance existieren zahlreiche Schriften zur höfischen Etikette, die das Verhalten bei Tisch, den Umgang mit dem Besteck wie auch Praktiken und Techniken des Essens und Trinkens maßregeln, und die Elias nicht nur unter Nützlichkeitsaspekten, sondern

eben auch unter langfristigen psychischen Veränderungen betrachtet.²⁴⁹ Von einem zunächst eher engen höfischen Kreis greift die zunehmende Straffung und Differenzierung der Affektkontrolle allmählich auf die gesamte Gesellschaft über; sie verläuft damit von »oben« nach »unten«. Mit Blick auf die wachsende Zahl von Benimm- und Manierenbüchern im Zuge der Ausdifferenzierung einer höfischen Kultur, die einen ganzen Apparat an Geschichtsschreibern, Minnesängern und Dichtern unterhält²⁵⁰, ist es vor allem die Praxis des Schreibens, die als strategische Kraft der Zivilisation in Erscheinung tritt. Die Schreibpraxis treibt die Standardisierung und Inkarnation von Gebräuchen und Verhaltensweisen mit Hilfe von Erziehungsschriften, Tischzucht und Manierenbüchern voran.

»Diese Gedichte und Schriften sind selbst ganz unmittelbar Instrumente der ›Konditionierung‹ oder ›Passionierung‹, der Einpassung des Einzelnen an jene Verhaltensweisen, die der Aufbau und die Situation seiner Gesellschaft erforderlich macht« (Elias 1976a: 109).

Als eigenständige Literaturgattung verkörpern die Manierenschriften des 16. Jahrhunderts den Beginn der modernen Utopie einer vollständigen Kontrolle und Steuerung des eigenen Verhaltens. Die »Rationalisierung der Sinne«, die sich die langfristige Affekt-, Selbst- und Naturbeherrschung zum Ziel setzt, ebnet den Weg für die Etablierung einer lückenlosen sozialen Ordnung mit verbindlichen sozialen Normen und Kontrollinstanzen, die potentiell oder aktuell abweichendes Verhalten regulieren bzw. sanktionieren und damit die Bewältigung der Kontingenz- sowie Fremdheitsproblematik beabsichtigen. Die Zivilisation zerlegt auf der Grundlage von »Verhaltensvorschriften« die Welt der Sinne in eine wohlgeformte, angebrachte, vornehme, sittliche und eine unangebrachte, lasterhafte und schamlose Umgangspraxis, die sich an den körperlichen Verrichtungen »ablesen« lässt: »According to Elias, the ›uncivilized body‹ was constrained by a few behavioural norms, gave immediate expression to emotion, and sought to satisfy desires without restraint or regard for the welfare of others« (Shilling 1997: 93f.).

Zivilisation bedeutet daher immer auch, den Körper unter das Gesetz einer Schrift zu stellen, um seine undurchsichtige fleischliche Substanz in einen »Text« zu verwandeln, der sich in seiner Lesbarkeit diskursiv bearbeiten lässt. Manierenbücher, aber auch Romane, Liedertexte (Minnesang) und andere textuelle Signien einer im Entstehen begriffenen modernen Kultur stehen damit, ganz im Sinne einer Textwerdung von Körper und Existenz, für die Unterbindung und Austreibung von allem Befremdlichen im Menschen: »von [einem] undurchsichtigen und zusammenhangslosen Fleisch, von diesem exorbitanten und verwirrenden Leben endlich zur Einfachheit und [Eindeutigkeit] eines Wortes zu gelangen [...]« (de Certeau 1988: 269).

Die Praxis des Zivilisierungsdiskurses ist dabei sowohl Sprach- als auch Handlungspraxis. Denn das zunächst sehr exklusive Wissen, das seinen Ursprung in den höfischen Zeremoniellen oder Schriften im Wirkungsbereich des Souveräns besitzt, überträgt sich von dort aus kontinuierlich auf die Umgangsformen der übrigen Gesellschaft, in denen sie auf die Praktiken der Lebensführung, Partnerwahl, Eheschließung oder Familienplanung bis heute (und auch noch weiter) Einfluß nimmt.²⁵¹ Elias begreift daher den Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung in der allmählichen Umwandlung von »Fremdzwang« in »Selbstzwang« und beschreibt damit, wenngleich er immer auch die gesamtgesellschaftlichen Strukturen berücksichtigt, die Geschichte moderner Rationalisierung *auf der Ebene des Verhaltens und Erlebens von Individuen*. Zivilisation drückt sich in der langfristigen Entwicklung kontrollierter Wahrnehmungs-, Verhaltens- und Bewertungsmuster aus, deren Bestreben die weitgehende Beherrschung von Affekten und Emotionen ist.

Die Zivilisierung des Menschen führt Elias auf die Feststellung zurück, »daß fortschreitende Differenzierung mit einem wachsenden Bewußtsein gegenseitiger Abhängigkeiten und der Notwendigkeit einhergeht, das Verhalten besser aufeinander abzustimmen« (van der Loo/van Reijen 1992: 111). Darüber hinaus verweist Elias auf den *exklusiven Charakter der Zivilisation* und bringt die Veränderung von Verhaltensstandards eng mit der Dynamik der damaligen Machtverhältnisse in Verbindung, denn

»[m]an kann die Zivilisation des Verhaltens und den entsprechenden Umbau des menschlichen Bewußtseins und Triebhaushalts nicht verstehen, ohne den Prozeß der Staatenbildung und darin jene fortschreitende Zentralisierung der Gesellschaft zu verfolgen [...]« (Elias 1976b: 8).

Elias zeigt, daß die Veränderung der Verhaltensstandards mit bestimmten Veränderungen im Aufbau der Gesellschaft verflochten sind (wie auch umgekehrt): Als entscheidende strukturelle Veränderungen nennt er die Ablösung der Natural- durch die Geldwirtschaft und die damit einhergehende Entstehung stabiler Zentralorgane in Form von Gewalt- und Steuermanopolen, die er von der Entwicklung der europäischen Feudalgesellschaften des frühen Mittelalters bis zur abendländischen Staatsgesellschaft nachzeichnet. Damit bedeutet Zivilisierung immer auch Monopolisierung und Staatenbildung. Elias spricht von der Renaissance als Zeitalter der absolutistischen Herrschaft, das neben einer Gewaltmonopolisierung in der Institution des König- bzw. Fürstentums gleichzeitig eine Strukturveränderung der abendländischen Gesellschaft im ganzen einschließt, beschränkt sich jedoch weitestgehend auf die französische Gesellschaft mit ihrem Zentrum in Paris.²⁵²

»Erst die Errichtung eines effektiven und stabilen staatlichen Gewaltmonopols schafft nämlich die Voraussetzungen für den Prozeß der zunehmenden sozialen Verflechtungen der Individuen, und der Apparat der staatlichen Herrschaft führt selbst eine Ballung von weitreichenden und dichtgeknüpften Interdependenzketten mit sich – in den städtischen Zentren der Verwaltung und insbesondere an den Höfen« (Bogner 1989: 21).

Die Erklärungskraft des Eliasschen Zivilisationsmodells beruht auf dem Moment der Entstehung stabiler Zentralmächte und der Interdependenz der Konkurrenz zwischen verschiedenen Herrschern, d.h. von einer Zivilisation lässt sich nur dann sprechen, wenn auch die spannungsreichen Umwälzungsprozesse im Bereich der politischen und ökonomischen Machtverhältnisse in den Blick geraten. Der Machtaufschwung des Königs oder Fürsten zeigt sich in ihrer neuhinzugewonnenen Rolle, Repräsentant und Vorbild bzw. »modellgebendes Prägeorgan des menschlichen Verhaltens« (Elias 1976b: 3) zu sein, so daß die Höfe als stilbildende Zentren des Abendlandes die Vision einer rationalen Gesellschaftsordnung ankurbeln.²⁵³ Der Hof ist also ein institutioneller Bedeutungsrahmen, in dem spezifisches Wissen gebündelt, angehäuft und weitertransportiert wird.²⁵⁴ Wenngleich die funktionale Differenzierung unter absolutistisch organisierten Gesellschaften zunimmt, ist der Zivilisierungsdiskurs auch ein Entdifferenzierungsdiskurs, da er die Verhaltensregulierung im Sinne einer Synchronisation und Homogenisierung der sozialen und kulturellen Verhältnisse zur Folge hat.

Die Soziogenese des Hofes und des höfischen Lebens koppelt Elias an die Soziogenese des Staates, der an die Stelle einer »Kriegergesellschaft« und ihrer »Lust des Augenblicks« (ebd.: 96) die Feudalgesellschaft mit einem höheren Bedarf an Steuerung und Planung durch die wachsenden Handelsverflechtungen setzt. Die Zunahme an gesellschaftlicher Interdependenz, sozioökonomischer Funktions- sowie Arbeitsteilung brechen mit der Ungeregeltheit und Ungedämpftheit der Triebe und forcieren eine Haltung, deren Devise *planen statt kämpfen* lautet. Die Routinierung und Steuerung der Affekte bewirkt eine zunehmende Synthesefähigkeit des Menschen, zwischen auseinanderliegenden Ereignissen und Erfahrungsebenen symbolische Beziehungen herstellen zu können, so daß die Entwicklung eines Zeitbegriffs auf zivilisatorische Prozesse der Regulierung und gegenseitigen Abstimmung zurückgeführt werden kann. Zeit gerät damit als gesellschaftlich entwickeltes Symbolsystem in den Blick, das den *Zivilisationsgrad* einer Gesellschaft markiert und ihre Unterscheidbarkeit zu anderen Gesellschaften möglich macht. Elias verweist unermüdlich auf die Verschränkung soziogenetischer und psychogenetischer Prozesse, arbeitet damit sehr nah am Simmelschen Modell der Wechselwirkung, will die Inter-

dependenzgeflechte aber nicht so sehr als kulturelle Integrationsmodi ausweisen, sondernbettet sie in einen kulturhistorischen Zusammenhang ein, um anstelle der *funktionalen* ihre *geschichtlich relative* Bedeutung herauszuarbeiten.

»Während [...] Simmel maßgeblich an den Formen der Wechselwirkung interessiert ist, sie als gesellschaftsbildende Formen begreift, die erst Gesellschaft als sozialisierende Instanz beschreibbar machen, ist das Interesse von Elias an den Interdependenzgeflechten mehr auf ihre materiale Ausgestaltung und die Konkretion ihrer historischen Entwicklung ausgerichtet« (Jung 1999: 159).

Im Gegensatz zu Simmel, der die Formen der Vergesellschaftung als abstrakte Kategorien faßt, die er unter kulturtheoretischer Perspektive zu systematisieren versucht, setzt Elias langfristiger an undbettet das Kulturelle und das Soziale in seiner Prozeßtheorie der Wechselseitigkeit von sich bildenden Psychostrukturen und gebildeten Soziostrukturen (vgl. ebd.: 16of.) in ein und denselben Bedingungszusammenhang der historischen Vergesellschaftung. Dabei konzentriert sich Elias auf die Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Er stellt jedoch anstelle des distinktiven und differenzierenden den durch Kopplung von Kultur- und Sozialfaktoren ermöglichten synthetischen Charakter des Zivilisationsbegriffes heraus. Zivilisation geht mit dem neugeweckten Bedürfnis sowohl nach Abgrenzung des Adels gegenüber Bauern- und Bürgertum als auch klassenübergreifend nach Synchronisation und Ordnung sozialer Verhältnisse einher. Die Interdependenz und Konkurrenz der Menschen untereinander, ihre Auseinandersetzungen um Macht zeigen sich in dieser Lesart als stärkste Schubkräfte einer Umwandlung von Außen- in Innenzwänge, die sich in einem Ensemble von Verhaltensvorschriften, Formalien der Kommunikation, einem Katalog von Benimmregeln und Tischsitten bis hin zum Diktat der Körperhaltung niederschlagen. In diesem Ineinandergreifen von sozialen und biologischen Prozessen will Elias den Dualismus von Kultur und Natur aufheben.

Doch Diskurse beinhalten nicht nur verschriftlichtes Wissen in Form von systematischen Regelkatalogen, Courtoise-Schriften, Bücher zu Hof- und Tischzuchten bzw. Benimm- und Manierenbücher. Häufig führt der Weg ihrer Analyse in die »Tiefenschicht von eher stummen Regeln, die das alltägliche Leben der Individuen von ihrer Geburt an reglementieren, ohne von den einzelnen gewöhnlich reflektiert und begründet zu werden [...]« (Bogner 1989: 56). Neben der Vielzahl von zivilisierenden Texten, sind es die zahlreichen *stillschweigenden Prozeduren symbolischer Zeugnisse* in Sozialisation und Interaktion, mit denen der »Inkarnationsapparat« der Zivilisation seine Spuren in der psychogenetischen Struktur ihrer Gesellschaftsmitglieder hinterläßt. Damit weist Elias Zivilisation nicht als bewußten, wil-

lentlichen oder aus Gründen einer zweckorientierten Planung des Handelns entsprungenen Prozesses aus – dies würde ein autonomes, selbst reflektierendes Individuum voraussetzen (vgl. Jung 1999: 163) –, sondern stellt den Mensch als Produkt unendlicher, langwieriger Prozeduren der Verhaltensnormierung dar, dessen Entwicklung in einem umfassenden, komplexen Geflecht teils offensichtlicher und expliziter, teils unsichtbarer, impliziter gesellschaftlicher Interdependenzen steht, in denen die Normen der Zivilisation eingeschrieben sind.²⁵⁵

Dabei bleibt die Internalisierung gesellschaftlicher Normen an die Struktur der Macht- und Herrschaftsverhältnisse rückgebunden. Sie »nisten« sich in Form von Bewegungs- und Handlungs-, Wahrnehmungs- und Bewertungsmustern im Inneren des Menschen ein, so daß Verhaltensunterschiede zum Spiegel gesellschaftlicher Rangunterschiede werden.²⁵⁶ Wenngleich Elias den evolutionären Charakter der Zivilisation leugnet, legt die Kopplung von Macht und Sozialdisziplinierung ein Ungleichgewicht offen: zwischen Zivilisationskompetenten, die ihr Verhalten gezielt und wohl portioniert einsetzen können und den »Sprung« in die kultivierte Gesellschaftsschicht »geschafft haben«, und solchen, die aufgrund ihrer »Emotionalität«, »Spontaneität« bzw. Unmittelbarkeit als Fremde Ausgrenzung erfahren.²⁵⁷ Während die traditionellen Gesellschaft kein scharfes Fremdbild im Mosaik ihrer sozialen und kulturellen Verhältnisse entwickeln kann, unterstützen die modernen Staatsbildungs- und Verzeitlichungsprozesse die Verschärfung von intergesellschaftlichen Kontrasten. Der Fremde wird zum Menschen einer anderen Zeit bzw. eines anderen Landes; er ist Mitglied einer Gesellschaft mit geringerer zeitlicher Differenzierung und damit auch geringerem Zivilisationsgrad.

Soziale Herkunft und Anerkennung sind nicht mehr nur eine Frage des Erbrechts und göttlicher Gnade, wie es das mittelalterliche Herrscherbild verkörpert, sondern drücken sich im Benehmen, in einer »Kultur der guten Manieren« aus. Die psychische Struktur der Zivilisierung, die sich in einem langfristigen und kalkulierbaren Verhalten zeigt und sich zunächst nur in der höfischen Gesellschaft durchsetzen kann, greift allmählich mit der Auflösung der Stände, den wachsenden Interdependenzen und der anbrechenden Urbanisierung auf die weitere Gesellschaft über und bewirkt auch hier eine psychogenetische Metamorphose. »Die Menschen lernen, ihr Verhalten längerfristig zu planen: Unmittelbare Gelüste werden, wenn man ihnen allzu sehr nachgibt, allmählich in Hinblick auf eventuell nachfolgende Unlustgefühle bezwungen« (van der Loo/van Reijen 1992: 64). Diese Bezwigung und Unterdrückung gegenüber dem eigenen und dem anderen Körper (Abstimmung)bettet Elias zwar immer in die gesamtgesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse ein, er ist aber nicht explizit, wie Foucault, an einem Entwurf einer Soziologie der Macht interessiert.

Zwar ist Macht ein Schlüsselbegriff der Eliasschen Figurationstheorie²⁵⁸ und gewinnt als strukturelle Eigenschaft sozialer Beziehungen in dem wachsenden Interdependenzgeflecht der neuen politischen und ökonomischen Einheiten zunehmend an Bedeutung, sie verdichtet sich aber nicht zu einer eigenen Technologie der Macht, wie es Foucault in seinem Entwurf einer »Mikrophysik« impliziert.²⁵⁹ Macht ist einer von vielen Begriffen, an denen Elias die Relationalität und Interdependenz gesellschaftlicher Phänomene deutlich machen will, um anstelle von statischen Entitäten Verflechtungsmodelle zu entwickeln. Elias läuft mit dieser »ideogefreien« Machtkonzeption aber Gefahr, die zivilisatorische »Überlegenheit« der westlichen Staatsgesellschaften als Machtmittel und -legitimation zwischen kolonisierenden Europäern und kolonisierten Nicht-Europäern anzuerkennen.

So lässt sich auch in seiner Theorie der Moderne neben einer Unterdrückung und Rationalisierung des eigenen Trieb- und Affekthaushaltes eine Unterdrückung und Repression des Fremden auf mehreren Ebenen mitlesen: Zivilisierung unterstützt die Ausbildung von »etablierten Gruppen« mit hoher interner sozialer, zeitlicher als auch kultureller Homogenität bei gleichzeitiger Konstruktion komplementärer Außenseiter, die nicht selten zur »Zielscheibe« von Stigmatisierung und Gewalt werden. So wie Elias ein Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Zivilisation schließt²⁶⁰, geraten die Wir-Ihr-Balancen mehr und mehr ins Ungleichgewicht, weshalb Hans-Peter Waldhoff neben gruppencharismatischen Prozessen der etablierten »Zivilisierten« gleichzeitig die »Psychogenese des Außenseiters« (Waldhoff 1995: 246) konstatiert. Außenseiter verhalten sich abweichend, wobei Abweichung nicht die Qualität der Handlung beschreibt, sondern »das Produkt einer Transaktion ist, die zwischen einer gesellschaftlichen Gruppe und einer [oder mehrerer] von dieser Gruppe als Regelverletzer angesehenen Einzelperson[en] stattfindet« (Becker 1981: 8). Dementsprechend produziert die synchrone Gruppe mit hoher zeitlicher und funktionaler Differenzierung eine ihr entgegengesetzte Negativfolie, nämlich Minderheitsgruppen niedriger zeitlicher und funktionaler Differenzierung und geringerer interner Kohäsion. Ihre Konstruktion als Fremde und die damit verbundene offensive Ausgrenzung dient dazu, »unerwünschte Impulse der Eingruppe indirekt zu stigmatisieren und einer rigiden Sozialdisziplinierung, mit bequemer Aggressionsabfuhr, zu unterwerfen« (Waldhoff 1995: 25f.). Im Gegensatz zu Foucault, der Abweichung bzw. Fremdheit sehr nah an den »Krankheitsstatus« heranführt, lenkt Elias den Blick auf interkulturelle Differenzen und skizziert den Fremden als Staatsfremden bzw. »Unzivilisierten«.²⁶¹

In Anlehnung an das Eliassche Etablierten-Außenseiter-Modell führt Waldhoff verschiedene Beispiele in der Kulturgeschichte des modernen Abendlandes an und sieht in der Zivilisation des Menschen immer auch ei-

ne Verschärfung gesellschaftlicher Konflikte: Unterschiede zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen nehmen zu, Selbst- und Fremdbilder rigidisieren sich, die Praxis der Assimilation und Ausgrenzung als fremd empfundener Menschen erfährt eine Radikalisierung. Die zivilisatorische Kompetenz der »individuellen Selbstregulierung momentaner trieb- und affektbedingter Verhaltensimpulse oder deren Umleitung von den primären auf sekundäre Ziele und gegebenenfalls auch deren sublimatorische Umgestaltung« (Elias 1986: 382) entlarvt Waldhoff als distinktive Machtquelle geschlossener Gruppierungen, in denen die gegenseitige Abstimmung ein hohes Maß erreicht hat. Diese Gruppen reagieren jedoch auf Menschen anderer historischer oder zeitgenössischer Zivilisationsformen mit Ausschluß, da sie als überwältigend fremd empfunden werden. Der Zivilisierungsdiskurs habe deshalb sowohl die Konstitution eines exklusiven Innen anhand einer ausgefeilten Verhaltensmodellierung, die auf eine Selbsterzeugung von Gruppencharisma abstellt, als auch eine Abgrenzung nach Außen zur Folge. Insofern produziert jeder Diskurs nicht nur legitimes Wissen, sondern immer auch eine Distinktionsstrategie gegenüber anderen Wissensformen und -akteuren. So produziert der Zivilisierungsdiskurs gleichsam zivilisatorische Vor- wie Zerrbilder, genauer gesagt, Stereotypen des unreinen, schamlosen und unkultivierten Menschen.²⁶²

Dieser Mechanismus von Diskursen findet seine Entsprechung in der Praxis des Subjektes, das versucht, seinen Ort in der Gesellschaft zu finden. Das tätige Individuum ist also voll dabei, wenn es um die Realisierung von Machtbeziehungen geht. Es tut dies im Rahmen »lebendiger Diskurse« insofern, als es diese zum Leben bringt (vgl. Jäger 2001: 87). Damit setzt Elias den Einzelnen aber auch ungewollt einen psychosozialen Verdrängungs- und Abgrenzungsprozeß aus, da die »Zivilisierten« alles von sich weisen, was ihnen wild, schmutzig, gewalttätig oder lüstern erscheint, um solche Versuchungen in sich selbst besser bezwingen zu können.

Der Zivilisierungsdiskurs bringt damit die Figur des »unzivilisierten Barbaren« hervor, der seine volle Bedeutung aus der Bezungung einer wachsenden »inneren Fremdheit« erhält. Waldhoff spricht von einem spezifischen Typus von Fremdheitsgefühlen, die in der Ökonomie sozialer Beziehungen ihren Ausdruck findet, denn die »Rationalisierung der Sinne« ruft gleichzeitig Mißtrauen und Abneigung gegenüber »unkontrollierbaren« Menschengruppen hervor. »Fremd werden in unterschiedlichem Grade alle Leute, in die das disziplinierende Regelwerk des modernen Staates nicht einzudringen vermag« (Waldhoff 1995: 84). So beinhaltet die Eliassche Kopplung von Zivilisation und Staatenbildung zwei gegenläufige Tendenzen: Zivilisierung und *Entzivilisierung*, da die Ökonomie der Gefühlsdifferenzierung sich nicht nur auf die intrapersonalen, sondern gleichfalls auf die interpersonalen Grenzen auswirke:

»Die Verinnerlichung der Aggressivitätshemmung gegenüber einer wachsenden Wir-Gruppe, den immer menschenreicheren Nationalstaaten, wird mit Lenkung der Aggression und offenen Gewalttaten gegen die Menschen bezahlt, die man als Repräsentanten eines anderen, fremden Schemas des gesellschaftlichen Seelenaufbaus empfindet, sofern sie als wehrlos genug gehalten werden« (ebd.: 87).

Fremdheit entwickelt sich einerseits auf der *persönlichen Erlebensebene*, die sich aus der Internalisierung gesellschaftlicher Prämissen als *Antwort* auf die neuen psychischen Bewertungsinstanzen entwickelt (unbewußte Triebimpulse, Scham- und Peinlichkeitsgefühle usw.). Andererseits dehnt sich die Ordnung und Steuerung des »Gefühlshaushaltes« auf die *strukturelle Ebene* aus. Um das eigene Handeln und Machtansprüche zu legitimieren, schafft der Zivilisierungsdiskurs eine Distanz zwischen dem »Irrationalen«, »Ungebändigten« und »Impulsiven«, weil durch die Separation eine positive Selbstbewertung bzw. eine Zone moralischer »Reinheit« und »kultureller Kompetenz« erzeugt wird.²⁶³

Zivilisierung und Entzivilisierung werden nicht als entgegengesetzte Wirklichkeitskonstruktionen gefaßt. Entzivilisierungsphänomene müssen vielmehr als unmittelbare Folge des Zivilisierungsdiskurses betrachtet werden. Der Historiker Karl G. Zinn bezeichnet daher die zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert andauernden Hexenprozesse als »zivilisierte Menschenvernichtung« (Zinn 1989: 249). Er führt ihre grausamen Ausmaße auf den europäischen Mentalitätswandel zurück, da mitmenschliche Solidarität und das Gefühl christlicher Gemeinschaft zugunsten einer egoistischen Überlebensstrategie der Individuen verlorengehen. Folterexzesse und Hexenverbrennungen seien daher keine anarchischen Ausfälle einzelner, oder – wie Elias einräumt – Ausnahmeerscheinungen bzw. krankhafte Entartungen (vgl. Elias 1976a: 268), sondern »Kollektivphänomene mit rationaler Dimension« (Zinn 1989: 251) und somit genuine Reaktionen auf den Zivilisationsprozeß.²⁶⁴

Zwischen den Prozessen der durch Staatsbildung hervorbrechenden absolutistischen Herrschaftsverhältnisse und den Phantasmorgien von Teufel und Hexe bestehe eine Verbindung. Ungezügelte und grausame Gewaltexzesse gegen Fremde, die als »irrational« und »kreatürlich« stereotypisiert werden, kompensieren die Gefahr individueller »Zwangsnurosen«. Sie stellen gewissermaßen Ersatzhandlungen für die Aggression gegen die im Fürsten- oder Königtum zentrierte Macht und Gewalt und die Repression des eigenen Gefühlshaushaltes bereit.²⁶⁵ Zinn zeigt in seiner Zivilisationskritik die Folgen der Umwandlung von Fremd- in Selbstzwang auf. Er betont, daß mit der Entwicklung von komplexeren Formen des Zusammenlebens sowohl neue Formen des Bewußtseins als auch Unbewußtseins hervorgebracht werden, die sich in einer gewaltsamen und enthemmten Ausgrenzungspraxis des Fremden offenbaren.²⁶⁶

Diskursive Konstruktionen des zivilisatorischen Fortschritts liefern die semantische Referenz interkultureller Differenzen und bergen die Gefahr, »[...] überlegene Macht, sei sie nun ökonomisch, politisch oder militärisch begründet, mit eben moralischer Überlegenheit auf einer evolutionären Rangskala gleichzusetzen« (Giddens 1988: 298). Die wachsende Komplexität moderner Gesellschaften und ihre reflexive Verständigung darüber fördern die Fragmentierung der Kulturlandschaft entlang evolutionistischer Kriterien. Der Fremde wird zum Kultur- und Gesellschaftsfremden, typischerweise zum Ausländer.²⁶⁷ Diese Kopplung von nationaler und kultureller Identität ist gleichermaßen Folge des Zivilisationsprozesses, da die kulturellen Prozesse bei Elias untrennbar mit Staatsbildungsprozessen verflochten sind. Die Ausbildung zentraler Staatsorgane korreliert mit einer spezifischen Habitualisierung ihrer Mitglieder. Im Habitus zeigt sich der spezifische Nationalcharakter des Menschen, denn Zivilisation bedeutet keinen gleichförmigen, identischen Prozeß, vielmehr gibt es erhebliche Unterschiede und Variationen der Zivilisation je nach Form und Wandel des Staates, so daß von vielen, stark differierenden Prozessen der Zivilisation gesprochen werden muß.²⁶⁸

Jede Form von Zivilisation zielt darauf ab, das soziale Kapital ihrer Akteure im Sinne »angemessener« Umgangs- und Verhaltensweisen zu mehren und durch Distinktion gegenüber anderen zu sichern. Der Habitus macht deutlich, daß die Fremdartigkeit der Anderen nicht nur als äußerliche Zuschreibung fungiert, sondern daß ausgeprägte bewußte und unbewußte Mentalitätsdifferenzen die Kluft zum Fremden vergrößern. Zivilisation mündet in einer Konstitution »enggeschnürter« nationaler Gemeinschaftskonzepte, die eine Vollexklusion des Fremden als »Ausländer« bewirken und diese Ausgrenzung über die substantielle Differenz zivilisatorischer Standards (Habitus) legitimieren.²⁶⁹ Die Konstruktion des Fremden als »feindlicher Ausländer« verdeutlicht die Verschiebung der Gewaltzone – aus der Gruppe gleichen Maßes an Selbststeuerung heraus zu ihren zunehmend nationalistisch gefaßten Grenzen.²⁷⁰

Elias' Zivilisationsansatz ist einheitlich gedacht. Er arbeitet mit der Prämissen der »Einheit und Ganzheit des Triebhaushaltes und die Zugehörigkeit jeder besonderen Triebrichtung zu dieser Ganzheit« (Elias 1976a: 264). Demnach erstrecke sich die Verfeinerung und Disziplinierung einzelner Triebäußerungen nicht nur über den Bereich der Eß- und Trinksitten, sondern gleichfalls auf die Interaktions- und Sprachnormen bis hin zur Kriegsführung und zum Strafrecht. Zinn meldet in seiner historischen Arbeit Bedenken gegenüber dieser Gleichmäßigkeit und Ausgewogenheit der Triebsublimierung an; er stellt die Frage nach dem »Preis« des Vorrückens von Scham- und Peinlichkeitsgrenzen, indem er die gewagte These formuliert:

»Die neuzeitliche Genesis von Peinlichkeitsgefühlen und Ekelempfindungen dort, wo sie – nach Elias – früher nicht vorhanden waren, bedeutet zwar einerseits größere Distanz zwischen den Menschen, aber andererseits nimmt mit dem psychosozialen Abstand der Menschen zueinander auch die emotionale Wertschätzung, der Zuneigungsgehalt zwischenmenschlicher Beziehungen ab« (Zinn 1989: 246).

Die wachsende intersubjektive Distanz, das Schwinden der direkten »Kampflust« und die latente Omnipräsenz von Peinlichkeit und Ekel stelle sich quer zur Solidarität und Zuneigung der Menschen untereinander und führe zu einer »Ästhetisierung des Schrecklichen« (ebd.: 245), oder wie es Bauman polemisch formuliert, zu einer »sozialen Erzeugung moralischer Indifferenz« (Bauman 1992b: 32). Unter der Oberfläche der »guten Manieren« und scheinbaren Mäßigung finde eine *Dehumanisierung der sozialen Verhältnisse* statt: Gewalt werde nicht mehr direkt, personal und unter einem bestimmten »Ehrenkodex« ausgetragen – Elias selbst spricht von einer ungerämpften Entladung der Affekte, einer Lust an der Zerstörung und Qual (vgl. Elias 1976a: 265) –, sondern korrespondiere im Zeitalter der Rationalisierung mit systematischen, effizienten und technisch-perfektionierten Bekämpfungs- und Vernichtungsmethoden, die den Gegner nicht mehr als Mensch, sondern als peinlich berührendes »Ungeziefer« begreifen und ein »unmenschliches« Vorgehen legitimieren. Gewalt sei zu einer Angelegenheit eines bürokratisch-verwalteten Apparates geworden, die routiniert und regelhaft am zuvor dehumanisierten, amoralisierten »Feind« der Gemeinschaft unter zweckrationalen Gesichtspunkten durchgeführt wird.²⁷¹

Während sich Elias die Chance der Humanität und Friedfertigkeit vom Zivilisationsprozeß erhofft – die Kampflust auch der kriegerischen Nationen erscheint in der zivilisierten Welt als gedämpft (vgl. ebd.: 264) –, spricht Zinn anstelle von Sublimierung und Reduktion von einer Potenzierung der Gewalt. Als Wegbereiter des Kapitalismus ermögliche der eurozentristisch gefaßte Zivilisationsprozeß neue Dimensionen der Gewalt, die eng an das Wirtschaftssystem und an eine individualistisch-liberalistisch gefaßte Gesellschaftsphilosophie gebunden sei.

»Die kapitalistische Gesellschaft weist gegenüber früheren Formationen viele neue Charakteristika auf, die als Belege für den Zivilisationsprozeß gelten, aber sie brachte auch die technischen und organisatorischen Fähigkeiten hervor, Kriege effizienter zu führen, verheerender zu zerstören und massenhafter zu töten. Der Zivilisationsprozeß, der in Europa mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und des Kapitalismus einherging, veränderte im Sinn einer übergreifenden Rationalisierung die Methoden und damit die äußeren Formen zwischenmenschlicher Aggression. [...] Insofern verbanden sich Kapitalismus und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft mit steigender Brutalisierung« (Zinn 1989: 257).

Die wachsende physische und psychische Distanz zwischen dem eigenen Handeln und dessen Folgen, gekoppelt mit einer anwachsenden »Militarisierung« zentralstaatlich organisierter Gesellschaften, eröffne der modernen Praxis des Ordnens neue Möglichkeiten: Fremde geraten als »Zivilisationsfeinde« in den Blick, gegen die eine rational begründbare Gewaltanwendung zulässig erscheint.

Wenngleich das Zivilisationstheorem von einer Verdrängung der Gewalt aus dem Alltagsleben ausgeht, treibt der zivilisationsimmanente »Terror der Selbstbeherrschung« bzw. des »Zwang zur Disziplin« die wachsende Sensibilisierung gegenüber fremden Verhaltens- und Umgangsformen voran. Zivilisation im Sinne einer Bezwigung irrationaler und unberechenbarer Ausdrucksformen problematisiert das Irrationale und Unberechenbare als contingente Bereiche, die sich quer zum modernen Projekt der Kalkulierbarkeit und Voraussagbarkeit des individuellen und kollektiven Verhaltens stellen. Zivilisation treibt die umfassende Sozialisation der Gesamtgesellschaft mit dem Ziel voran, eine soziale Ordnung auf der Grundlage einer bewußten Konstruktion von Gesellschaft, d.h. auf der Grundlage einer »Fabrikation von Subjekten«, herzustellen:

»Es ging um die Selbstantfaltung menschlicher Natur, und am Ende um eine Natur des Menschen überbietende Konstruktion des Menschen. Und in diesem Sinne steckt in der Sozialdisziplinierung prinzipiell ein Moment der gezielten Kontingenzregulierung [...]« (Makropoulos 1997a: 52).

Der Zivilisierungsdiskurs verlangt nach Eindeutigkeit und Kontrollierbarkeit der Gefühle. Er setzt eine staatliche Sozialsteuerung an die Stelle individueller »Kämpfe« und formuliert fest umrissene Verhaltenskataloge und kulturelle Deutungsmuster im Gegensatz zum »Patchwork« traditioneller Glaubensvorstellungen mit dem Ziel, Kontingenzen zu regulieren.

Dennoch zeigt die kritische Auseinandersetzung mit einer gesamtgesellschaftlichen »Verhöflungstendenz«, daß die Bemühung um »Eindämmung« und Bewältigung immer auch an einer Produktion von Fremdheit beteiligt ist: Psychische Spannungen und Konfliktzustände nehmen durch die belastete Über-Ich-Instanz zu bzw. immer mehr Gefühle, die unter Zivilisationsperspektive als »fremd« und kreatürlich gelten, werden erst den Blicken der Öffentlichkeit, schließlich der eigenen Selbstwahrnehmung entzogen, so daß u.a. Waldhoff von einer »gesellschaftlichen Produktion von Unbewußtheit« (Waldhoff 1995: 79) spricht. Auch wenn Elias mit dem Verweis auf die Manierenbücher und Benimmregeln den Eindruck eines bewußt ablaufenden Zivilisationsprozesses erweckt, dessen Praxis die Schaffung neuer Vertraut- und Gewohnheiten bzw. Verhaltensstandards ist, so muß er immer auch einräumen, daß dieser Wandel als Ganzes nicht ra-

tional geplant ist (Elias 1976b: 313) und daß Restriktionen und Konventionen den Bereich der Affekte nicht nur formen, sondern auch spalten.²⁷²

»Immer drängt die Veränderung zu einer mehr oder weniger automatischen Selbstüberwachung, zur Unterordnung kurzfristiger Regungen unter das Gebot einer gewohnheitsmäßigen Langsicht, zur Ausbildung einer differenzierten und festeren ›Über-Ich-Apparatur‹ (ebd.: 338).

Elias ergänzt die Freudsche Ich-Psychologie durch die Rückbettung der psychischen Strukturen in die gesamtgesellschaftlichen, insbesondere hierarchischen Strukturen, und zeigt damit, daß die drei Instanzen Es, Ich und Über-Ich eine anthropologische Konstante besitzen. Im Gegensatz zum psychoanalytischen Ansatz, der das Es als ein *geschichtslos* gedachtes Unbewußtes begreift, zeichnet Elias in seinem Zivilisationsprozeß die Korrespondenz zwischen den Bewußtseinsstrukturen der Individuen sowie Verhaltens- und gesellschaftlicher Hierarchiestruktur nach und gibt zu verstehen, daß sich die Geschichte der Ideen und Denkformen nur dann wirklich verstehen läßt, »wenn man, mit dem Wandel der zwischenmenschlichen Beziehungen, zugleich den Aufbau des Verhaltens, das Gefüge des Seelenhaushaltes als Ganzes ins Auge faßt« (ebd.: 389). Damit begreift Elias die psychischen Strukturen (auch das »Es«) als *historische* Phänomene, die ihre Ursache nicht in der Vita des Einzelnen, sondern in der Soziogenese der Gesellschaft haben. Denn während Freud die Krankheitsgeschichte Einzerner analysiert, durchforscht Elias die kulturellen und symbolischen Zeugnisse der gesamten Gesellschaft, wie beispielsweise die Manierenbücher.²⁷³

Elias vernachläßigt bei all seiner histographischen Detailgenauigkeit die »Schattenseiten« der Zivilisation und umgeht in seiner Retrospektive das Dilemma des Prognose- bzw. Konsequenzdenkens. Zu sehr hält sich der Mythos aufrecht, »Humanität sei aus präsozialer Barbarei erwachsen« (Bauman 1992b: 26) und Zivilisation könne somit nur einen Prozeß der »Bändigung«, »Besserung« und »Säuberung« bedeuten. Zwar endet Elias Werk mit der Erkenntnis: »Die Zivilisation ist noch nicht abgeschlossen. Sie ist erst im Werden« (Elias 1976b: 454). Gleichfalls läßt er offen, welche Spuren oder »Wunden« sie in der Gesellschaft hinterlassen hat, denn der Prozeßgedanke lebt ja gerade von der Chance zukünftiger Änderungen. Die Zunahme von Ängsten und Konflikten, von psychischen Spannungszuständen durch die Umwandlung von Fremd- und Selbstzwang wird bei ihm angedeutet – direkte Ängste und Gefühle der Bedrohung oder Überwältigung durch andere Wesen wandeln sich im Zivilisationsprozeß in der Selbstzwangapparatur zu Konflikten im eigenen Seelenhaushalt (vgl. ebd.: 397ff.) –, dies als eine »Notlage« bzw. genuine Auswirkung einer Rationalisierung der Sinne deutlich zu machen, liegt ihm jedoch fern. Elias räumt

zwar ein, daß die Verlagerung äußerer Ängste und Konflikte in die Innenwelt des Einzelnen das Risiko des Krieges und der Konkurrenzkämpfe immer mit sich trägt, dennoch schwingt in seinen Worten die Hoffnung mit, daß »der Mensch jenes optimale Gleichgewicht seiner Seele findet, das wir so oft mit großen Worten wie ‚Glück‘ und ‚Freiheit‘ beschwören« (ebd.: 454) – insofern schweben Harmonie und Konsens, nicht Konflikt und Dissens als »stummer Überbau« über dem Gebäude des Zivilisationsprozesses.²⁷⁴

So wie sich Elias gegen eine »fortschrittsgläubige« Lesart seiner Prozeßtheorie auflehnt, wendet er sich gleichzeitig gegen eine repressive Rezeption. Denn auch wenn sich die eigentümliche Modellierung des Triebhaushaltes, die Angst vor der sozialen Degradierung, die Zunahme des Scham- und Peinlichkeitsempfindens, das Mißtrauen gegenüber eigenem und fremdem Körper, die Spaltung des Seelenhaushalts, wachsende Differenzierung zwischen Triebfunktionen und Triebüberwachungsfunktionen als Folge von Macht- und Herrschaftsverhältnissen darstellen, werden sie nicht auf ihre Wechselwirksamkeit mit eben diesen untersucht.²⁷⁵ Doch seine Theorie des Wandels, verstanden als Rationalisierung der Sinne, kann nur durch die von ihm gemachten Unterscheidungen zwischen Rationalität und Irrationalität, Zivilisation und Entzivilisation, Kontrolle und »Entgleisung« funktionieren, gerade weil die Konstruktion des Eigenen eines Fremden bedarf, von dem sie sich abheben kann.

4.2.3 Die Grenzen der Ordnung

Normalisierung und Zivilisierung stehen als Chiffren der Modernisierung für eine Ordnung der sich selbst »in Ordnung« denkenden Gesellschaft, die Gemeinschaft als normativ integrierten Handlungszusammenhang, ihre Mitglieder als »vernünftig« und »normal« bzw. »über-ich-reguliert« konstituiert. Wenn gleich Foucault und Elias die Praxis der Moderne als einen Prozeß sowohl diskursiver wie nicht-diskursiver Regulierung und Reglementierung von Gesellschaft betrachten, ist ihre Perspektive unterschiedlich.

Während Foucault das Fremde schlechthin (das »Ver-Rückte«) als ermöglichendes Moment für den Diskurs der Normalisierungsgesellschaft diskutiert, nimmt Elias keine Rückkopplung seiner Theorie des Eigenen an eine Theorie des Fremden vor. Die kritische Dekonstruktion des traditionellen Zivilisierungsdiskurses und seiner Wirkungsweise im Alltag von Akteuren zeigt die Kehrseite eines rationalistisch geordneten Gemeinwesens und der im Einzelnen sich vollziehenden Verinnerlichung der kollektiven Zwänge auf. Der Zivilisierungsdiskurs provoziert geradewegs eine Verschärfung der »Etablierten-Außenseiter-Beziehung«, die als asymmetrische Beziehung zwischen Zivilisationskompetenten und dem »unkontrollierten, schmutzigen Gesindel« entworfen wird.²⁷⁶

So konvergiert das Selbstbild der »Etablierten« mit einer Mehrfachmarginalisierung ihrer »Außenseiter«. Doch gerade diese Nebenfolgen bringen die Zivilisationsbrüche zum Ausdruck und fordern eine kritische Auseinandersetzung mit der verengten Perspektive auf den Zivilisationsprozeß. Elias' »Über-Ich«-regulierten Kultur-Landschaften überblenden die steinigen Wege der Ausgeschlossenen. Gerade weil die moderne Gesellschaft auf einen Zivilisierungsprozeß hin angelegt ist, weil in ihr nach einer Verdrängung des vormodern Barbarischen gestrebt wird, gerade weil sich ihre Rationalität als eine Rationalität der Weltbeherrschung, als instrumentelle Vernunft begreift, ist sie nicht immun gegen Inhumanität und Barbarei, gegen Fremdenhaß und gewaltvolle Ausgrenzung (vgl. Miller/Soeffner 1996: 16), sondern sie erscheint in ihrem Kern als intolerant gegenüber dem Fremden.

Die Konstruktionen der modernen Subjektivität im Netzwerk gesellschaftlicher Diskurse der Zivilisierung und Normalisierung bleibt an die Konstruktion des Fremden rückgekoppelt. Denn erst die Fabrikation eines »unzivilisierten« und »wilden« Fremden ermöglicht den soziologischen Diskurs der Rationalisierung, Disziplinierung und Normalisierung, der die klassische Modernisierungstheorie als Theorie des Fortschritts »in Gang hält«. Wo Elias die Verinnerlichung staatlicher Fremdzwänge konstatiert, ist die Exklusivität des nationalen Glaubenssystems an das Erleben und Abgrenzen von Außenseitern und Fremden miteingeschlossen, wo die Aggressivitätshemmung gegenüber einer wachsenden Wir-Gruppe ein hohes Maß an Selbstdisziplinierung abverlangt, nehmen Brutalität und Gewalt gegenüber Fremden zu, wo Foucault die normative Integration des Gleichen in die vernunftbeseelte »Ordnung der Dinge« ausmacht, eröffnet er immer auch Orte der Devianz, des absoluten Außen, des Fremden.

Zivilisierung und Normalisierung stehen für eine jahrhundertübergreifende Parzellierung, Disziplinierung und Reglementierung des gesellschaftlichen Raumes, die Zugangsregelungen über Ein- und Ausschluß, Steuerungsmechanismen über »Mächtige« und Unterdrückte, Homogenisierung und gegenseitige Abstimmung (Wir-Ich-Balance) über die gesellschaftliche Konstruktion von Abweichungen und Verzeitlichung gesellschaftlicher Verhältnisse betreiben. Denn die Praxis der Ordnung zeigt sich genau in diesem Bestreben, Menschengruppen zu synchronisieren, aber auch von anderen abzugrenzen. Die diskursiven wie nicht-diskursiven Praktiken der Zivilisierung und Normalisierung geraten damit als moderne Ordnungspraktiken mit »doppelbödiger« Funktion in den Blick. Sie stiften eine positive Distinktheit von Gruppen, bringen aber auch Konflikte an ihren Grenzen hervor. Sie erzeugen das Gefühl von Kompetenz und Überlegenheit durch die Genese von »Insider-Wissen«, fordern aber auch die Verteidigung der »legitimen Kultur« durch Identifizierung und Abwertung kultureller

Rand- und Außenseiter heraus. Sie etablieren Zonen der Vertrautheit und Sicherheit, schließen sie damit aber immer auch vom Terrain des unbekannten Fremden aus, so daß sich in der Dialektik der Ordnung die positive Wechselwirkung des Eigenen und Fremden verbirgt.²⁷⁷

Foucault, der seine Gesellschaftstheorie aus der Perspektive des Anderen entwirft und deshalb in die Rolle des »Ethnologen der eigenen Kultur« (Fink-Eitel 1994) gerät, wendet Fremdheit als methodisches Prinzip an, im verfremdenden Blick den »stummen Boden der Diskurse zum Sprechen zu bringen«. Dieser ethnologische Blick auf die »Pathologien des Alltags« wird zur Voraussetzung, eine Sensibilität für die »aggressiven« Normalitäten, »Disziplinierungen« des Subjekts und die »Ideologien« des Alltäglichen zu entwickeln.²⁷⁸ Damit geht es Foucault im wesentlichen darum, den relativ positiven Modernisierungstheorien der Nachkriegszeit einen Begriff von Modernität gegenüberzustellen, in dem die Frage nach der »Ambivalenz der Moderne« von Anfang an angelegt ist, wenngleich er damit Gefahr läuft, die Metaerzählung der modernen Fortschrittserzählung durch eine Metaerzählung einer die Moderne durchziehenden »Barbarei am Subjekt« zu ersetzen.

Der traditionelle Diskurs der Moderne ist ein Diskurs des Fortschritts, der »Abweichung« und »Unzivilisiertheit« als Gegenprinzipien konstituiert. Doch die moderne Geschichte des Fortschritts kann letztlich nur durch die Polarisierung des Eigenen und des Fremden funktionieren. Insofern liefern sogenannte »Erfolgsstorys« nicht nur Prototypen des Zivilisierten und Normalisierten, sondern sie produzieren diese Bilder auf einer Folie jener Gruppe von Menschen, deren Verhaltens-, Lebens- und Äußerungsformen in Inkongruenz zum Normalen und Fortschrittlichen stehen, es sabotieren und in Frage stellen und somit zu Ordnungs-Fremden werden. Genau um diesen Bruch muß sich eine Soziologie des Fremden drehen, die den klassischen Modernisierungsdiskurs dahingehend unterläuft, daß sie ihre Kritik an den zivilisationsfeindlichen Elementen der Gesellschaft (des Fremdenhasses, der Fremdenangst- und feindlichkeit) nicht als *Gegenprinzip* der Ordnung deutet, sondern als *Kern* der Moderne herausstellt. Denn solange man sie als reine Zivilisationsdefizite diskutiert, setzt man genau dieses Ideal der Zivilität voraus und riskiert allenfalls einen Blick hinter die Grenze der Normalisierung und Zivilisierung, übersieht aber die vielfältigen Prozesse der Konstitution und Rückkopplung auf *beiden Seiten* der Grenze. Auch wenn es der Soziologie durch die Konzentration auf die Praktiken der Selbstkonstitution auch in Zukunft wohl nur schwer gelingen wird, die Unterscheidung zwischen Hiesigen und Fremden außer Kraft zu setzen, so bleibt die Hoffnung, daß sie diese bislang eindeutige Abgrenzungslogik, wenn schon nicht aushebelt, doch zumindest *künstlich* weiterführt.

