

Anmerkungen

1 | Der Begriff der Moderne verweist nicht nur auf einen Epochenbegriff, der die gesellschaftlichen Entwicklungen in der Zeitspanne zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert umfaßt und damit im wesentlichen einen historischen Entwicklungsgang der westlichen Gesellschaft von traditionellen zu ausdifferenzierten Lebensformen beschreibt, die durch Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung oder auch Verstaatlichung begleitet werden. Er wird im weiteren Verlauf auch als eine spezifische Diskurs-, Denk- und Handlungspraxis gefaßt, die die neue »objektive« Ordnung der Wirklichkeit mittels sprachlich oder symbolisch vermittelter Kommunikationsprozesse zu gesellschaftlich objektivierten Sinn macht; das von den Modernisierungsdenkern kommunikativ prozessierte Deutungs- und Handlungswissen über die moderne Welt ist gewissermaßen konstitutiv für das »soziale Wirklichwerden der Wirklichkeit« (Keller 2001: 118).

2 | Frank-Olaf Radtke fordert deshalb auf, neben der Benennungsarbeit die Gebrauchs- und Anwendungspraxis wissenschaftlicher Diskurse und Begriffe mitzubedenken, da neben forcierten Semantiken immer auch unbeabsichtigte Nebenfolgen, sogenannte »blinde Flecke« von Diskursen existieren. So können auch Diskurse als Sozialtechniken verstanden werden, die bereits aufgrund der Wahl unterschiedlicher Distinktionskriterien bestimmte historische Konstruktionen »in Umlauf bringen«, was Radtke am Diskurs des Multikulturalismus und seiner Anthropologisierung von Ethnizität in funktional differenzierten Gesellschaften exemplifiziert (vgl. Radtke 1991).

3 | Rudolf Stichweh äußert die Vermutung, daß der soziologische Begriff des Fremden und seine jüngere Diskussion auf die deutsch-jüdische intellektuelle und sozial-kulturelle Konstellation um 1900 zurückzuführen ist (Stichweh 1992: 299), die sich quasi statisch zwischen einem moralisierten und integrierten Gemeinschaftswesen und einem, dem entgegengesetzten Außenseitertum »bewegt«.

4 | Zur Absteckung verschiedener Grade von Fremdheit vgl. Stagl 1997; Waldenfels 1995.

5 | Gerade die von Harold Garfinkel (1967) begründete Ethnomethodologie beschäftigt sich mit dieser von den Gesellschaftsmitgliedern hervorgebrachten methodischen Konstruktion der Alltagswirklichkeit, die größtenteils auf gegenseitigem Verständnis und auf wechselseitigen Sinnüber-einstimmungen beruht. Die Ethnomethodologie geht von einer Konstruiertheit sozialer Ordnung aus, die trotz der Objektivierungs- und Verfestigungsprozesse ihren Ursprung in der Alltagspraxis besitzt. Vgl. hierzu auch Patzelt 1987.

6 | Erving Goffman legt in seinem vom symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie beeinflußten, sehr vielschichtigen Werk die Vielzahl und Ordnung sozialer Interaktionsrituale offen. Dabei stehen den Formen zentrierter Interaktion, in denen ein einziges offizielles Zentrum für kognitive und visuelle Aufmerksamkeit besteht, Formen unzentrierter Interaktion gegenüber, zu denen er u.a. das Verhalten auf der Straße und auf einer großen Veranstaltung zählt. Goffman betont die Bedeutung von Normen und Regeln in jeder Form der sozialen Interaktion, so auch im »Straßenverkehr«. Denn hier komme es weniger auf das Engagement zur anderen Person bzw. auf den Gesprächsinhalt an, als vielmehr darauf, daß jeder einzelne eine Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Rolle – die des Fußgängers, Autofahrers, Flaneurs usw. – wahrnehmen muß (vgl. Goffman 1994, insb. S. 124ff.).

7 | Auch Simmel formuliert in seinem Essay »Die Großstädte und das Geistesleben« die elementaren Voraussetzungen für das Funktionieren von Interaktion in verdichteten Sozialräumen, indem er die Wechselwirk-samkeit von Raum und Geistesleben betont. Laut Simmel nimmt die physisch reale Struktur der Stadt, ihre Größe, Dichte und Heterogenität Einfluß auf die psychosozialen Komponenten ihrer Einwohner, die sich in einer speziellen Persönlichkeits-, Gefühls- und Interaktionsstruktur des moder-nen Menschen ausdrückt. Die urbane Lebensweise spiegelt sich in einer steigenden Versachlichung, einer intersubjektiven Gleichgültigkeit und der Haltung, daß soziale Beziehungen größtenteils austauschbar und oberfläch-licher seien, und schwankt daher zwischen der Erfahrung omnipotenter Freiheit und der Einsicht, ein »unbedeutendes Rädchen im großen Getriebe der kapitalistischen Maschinerie« zu sein.

8 | Der amerikanische Stadtsoziologe Richard Sennett bezeichnet die großstädtische Kultur in Anlehnung an die Tradition der Chicagoer Schule daher auch als eine »Kultur des Unterschieds«, denn sie lasse Unterschiede nicht nur zu, sondern fördere und begünstige die Indifferenz ihrer Einwohner. Der Stadtbewohner als Fremder, dessen Entwicklung des Selbst auf einer komplexen und fragmentierten Erfahrung der Außenwelt

beruht, verliert das Bewußtsein für die »Natalität« und das »biologische Schicksal«. Doch gerade diese Idee der Unpersönlichkeit und Selbstentfremdung, dieses »Transzendieren der eigenen Identität« deutet Sennett als Chance, andere Menschen auf der Straße mit neuen Augen zu sehen (vgl. Sennett 1991: 179f.). Solange der Andere als Typus, also als Rollenträger wahrgenommen wird, ist er in seiner ethnischen Eigenart für uns unsichtbar.

9 | Harumi Befu (1999) veranschaulicht diese Relationalität am Beispiel der Figur des »Dämonen«, dessen Fremdheit auf eine konstitutive *wertrationale* Unterscheidung des moralisch Guten und Bösen verweist. Nicht die Immoralität desjenigen, der als Dämon bezeichnet wird, sondern die Moralität derjenigen, die ihn als dämonisch empfinden, ist ausschlaggebendes Kriterium seiner Fremdheit. Wer, unter welchen Voraussetzungen und zu welchem Zeitpunkt als »dämonisch« wahrgenommen wird, ist also abhängig von der Moral der jeweiligen Gesellschaft: »One notes that in these cases, it is the ›immorality‹ of the human which causes the human to become a demon. But whose morality is being used as the standard? It is unquestionably the morality of self which is being used to judge the other. But to the extent that morality is relative, the morality of one society may well be the immorality of another« (Befu 1999: 24).

10 | Jede soziale Exklusion ist mit einer Grenzziehung verbunden und verweist auf ein Verteilungsgefälle. Wer »draußen« ist, verfügt vielleicht nicht über die gleichen Rechte, die gleichen Güter bzw. diesselben Wissens- und Erfahrungsbestände wie die Zugehörigen. Das heißt, jede Beziehung zwischen Zugehörigen und Nichtzugehörigen beinhaltet mindestens einen Aspekt der Ungleichheit (vgl. Stenger 1997: 173); vgl. hierzu auch weiter unten Kapitel 2.4.

11 | Der komplexe Bedeutungsgehalt von Fremdheit gerät vor allem dann in den Blick, »[...] wenn man auf andere Sprachen rekurriert, die durchweg mehrere Wörter verwenden, um dieses vielfältige Phänomen zu bezeichnen« (Waldenfels 1995: 612). So finden sich beispielsweise im Französischen sowohl die Bezeichnungen »étranger« als auch »alien/alienne«, die für die unterschiedlichen Facetten des Fremden stehen.

12 | Vgl. hierzu auch Meudt (1975) bzw. das nächste Kapitel.

13 | Kien Nghi Ha (1999) untersucht aus einer postkolonialen Perspektive die konstruktive und emanzipative Deutungspraxis des Stigmas »fremd« für das Identitätskonzept türkischer Migranten der 2. und 3. Generation in Deutschland. Im Gegensatz zur autodestruktiven Anpassung der 1. Generation an das Fremdenbild des Gastarbeiters, der auf seine berufliche Arbeitsleistung reduziert wurde, zeigt Ha den veränderten Umgang mit Zuschreibungen der Aufnahmegerellschaft im Bewußtsein der jüngeren Generationen auf. Mittels kommunikativer Praktiken im Bereich der Litera-

tur, Musik, Kunst oder Mode setzen sie sich in unterschiedlichen Kontexten mit dem Stigma kritisch auseinander und instrumentalisieren es als politisches Instrument zur eigenen sozialen und kulturellen Repräsentation im öffentlichen Diskurs.

14 | Vgl. zur Historisierung der modernen Denk- und Erfahrungsweise Foucaults Ethnologie der eigenen Kultur weiter unten Kapitel 4.2.1.

15 | So zeigt Diana Wong (1992) am Beispiel der Fremdenfigur des »Asylanten«, daß es eben nicht *den* »Asylanten« gibt, sondern daß das Bild des »Asylanten« – je nach Begegnungsebene – erheblich variiert: Er ist »der Ausländer«, »der Arme«, »der Reisende«, »der Flüchtling«, »das Opfer« oder »der politisch Verfolgte«. »Den Kontext dieser Art von Kulturgegungen aufzuschlüsseln, heißt, die vielschichtige Matrix kulturspezifischer Konstruktionen von Fremdheit, die jeweils auf verschiedenen Begegnungsebenen wirksam sind, zu rekonstruieren« (Wong 1992: 413).

16 | Die Wirklichkeit der Alltagswelt wird als Wirklichkeit hingenommen und bedarf keiner zusätzlichen Verifizierungen. »Aber sogar der unproblematische Teil der Alltags-Wirklichkeit ist nur solange unproblematisch, wie man ihn nicht problematisiert, das heißt, solange seine Kontinuität nicht durch das Auftauchen eines Problems durchbrochen wird« (Berger/Luckmann 1998: 27). Scheitert eine Interaktion zwischen Personen, ist der Grund weniger in der Qualität der Handlung bzw. der beteiligten Person selbst zu suchen, als in der Begrenztheit des impliziten Wissensbestandes, der nur eine bestimmte Anzahl typischer Rahmungen aufweist, um situationsangewandt deuten zu können: vgl. hierzu auch Hettlage 1991.

17 | Nur in höchst eingeschränktem Maße sind wir füreinander durchschaubar; selbst Eheleute sind einander unverfügbar, sie glauben sich zu kennen und werden nur nicht in diesem Glauben, der häufig auf falschen Vorstellungen beruht, korrigiert, weshalb Gesellschaft immer auch auf einer intersubjektiven Intoleranz basiert (vgl. Hahn 1994: 14f.).

18 | So spiegeln sich beispielsweise beliebte stereotype Vorstellungen über Menschen mit Sehbehinderungen darin, daß Sehbehinderte häufig als »traurig«, »ernst«, »hilflos« oder »kontaktgehemmt« bezeichnet werden (vgl. Hoheimer 1975).

19 | Zur Umwandlung der Fremdheits- zur Asyldebatte in Deutschland vgl. Hörning 1993 bzw. Wong 1992.

20 | Unter einer stereotypen Denkweise wird allerdings nicht die Anschauung selbst, sondern die Art und Weise ihrer Verwendung verstanden. »We define a stereotypical belief as a belief about people that is 1) wholly derived from membership in a special group; 2) disregards the variability within the group; 3) is accompanied and sustained by a negative affect« (Schul/Zukier 1999: 33).

21 | Die Sozialpsychologie beantwortet die Frage der Stereotypbil-

dung mit dem Hinweis auf die Begrenztheit der menschlichen Informationsverarbeitungskapazität sowie durch die mit den Abgrenzungsmechanismen verbundenen Akzentuierungen der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe. So argumentiert Gerhard Winter in seinem Überblicksartikel: »Fremdgruppen sind nach Auffassung der kognitiv orientierten Sozialpsychologen stets von Abwertung bedroht, weil mit der Konstituierung einer Differenz offensichtlich eine Festigung und Aufwertung der eigenen Gruppenidentität verknüpft ist, eine ›positive Distinktheit‹ resultiert« (Winter 1995: 107). Stereotypbildungsprozesse werden in diesem Sinne als Orientierungshilfen gefaßt, die weniger als soziales Fehlverhalten, sondern vielmehr als Strategie einzelner oder ganzer Gruppen in den Blick geraten, um den durch die Präsenz des Fremden ins Wanken geratenen Orientierungsrahmen zurückzuerlangen, mitunter sogar zu stärken.

22 | So zeigt Hahn am Beispiel der Moderne, daß die Selbstbeschreibung moderner Staaten als Nationen zwangsläufig mit der Zuschreibung des »Fremden als Ausländer« korrespondiert (vgl. Hahn 1994: 162f.).

23 | Vgl. zur »Verletzbarkeit« von Alltagswirklichkeit die berühmten Krisenexperimente von Garfinkel 1967.

24 | Auch wenn die Wissenssoziologie die Abweichung von der vertrauten Ordnung im Falle anderer Kulturen mit der Formel »andere Menschen, andere Sitten« erklären kann, ohne damit die Plausibilität der eigenen Ordnung zu gefährden, kennt sie durchaus Krisensituationen, in denen die gesellschaftlich geschaffenen Legitimationssysteme der Ordnung zusammenzubrechen drohen.

25 | Führt man diese Überlegung weiter, ließe sich schlußfolgern, daß vor allem solche Personen zu sozialen Konstruktionen der Ungleichwertigkeit neigen müßten, deren soziale Identität bedroht ist bzw. die eine soziale Aufwertung ihrer sozialen Identität anzustreben versuchen (vgl. Frindte 1999: 39).

26 | Vgl. zum Begriff der »imagined communities« am Beispiel der Nation: Anderson 1988.

27 | Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild vgl. auch das folgende Kapitel.

28 | So vermag es die kommunikative Form der Nation, Eigenes als Vertrautes auszuflaggen und mit Ansprüchen der Superiorität zu verbinden, ohne daß man sich um die Beflaggung selbst kümmern muß (vgl. Nassehi/Richter 1996: 157). Notwendigerweise ist dabei jedoch alles Fremde und Unvertraute zugleich auch Nicht-Nationales und unterstützt in dieser Rolle die Vorstellung vom Nationalen als das Eigene und Vertraute.

29 | Daher stecken Vergleichs- und Konkurrenzsituationen in Mischräumen und Übergangszenen möglicherweise Kontexte ab, die kommunikative »Adressen« der eindeutigen Selbst- und Fremdreferenz attraktiv ma-

chen, da sie erlauben, zwischen »uns« und »den anderen« zu differenzieren, Konkurrenten zu identifizieren oder Adressaten für Probleme und Knappheit auszumachen. Gleichzeitig wird durch die Exklusion der anderen die eigene Inkludiertheit gesichert, denn über den Ausschluß des Fremden wird die Integrität der vermeintlichen Vertrautheiten konstituiert.

30 | Hans-Jürgen Heinrichs Argumentation erinnert stellenweise stark an den Simmelschen Verweis auf die vergesellschaftende Funktion des Streits: vgl. Simmel [1905] 1995. Zu einer Neuaufnahme des Simmelschen Gedanken »Integration durch Konflikt« vgl. auch Dubiel 2000.

31 | Die Kriminozoologie geht davon aus, daß der Fremde im Sinne des Abweichlers für das Funktionieren des Sanktionssystems einer Gesellschaft *notwendig* ist. Dabei betont sie vor allem das Verfahren, Abweichler als einzelne »Sündenböcke« darzustellen, denn die Bestrafung des Normbrechers funktioniert nur, solange sie ihren Ausnahmeharakter behält. Der »Sündenbock« verliert seine Funktion, wenn er massenhaft auftritt. Zur Funktionalität von Abweichung vgl. auch die Dialektik von Strafrecht und Dunkelziffer bei Lüderssen 1975.

32 | Sobald der Devianzbegriff relational als soziale Definition gefaßt wird, ist es für den Sozialwissenschaftler schwierig, die Abweichung selbst zu untersuchen, da mit ihr ja gerade keine empirisch sichtbaren und meßbaren Beziehungen zwischen Akteuren gemeint sind. Günter Wiswede schlägt daher vor, zunächst die Normen und Erwartungen in einer Gesellschaft zu untersuchen, um im Anschluß daran den Grad der registrierten sozialen Abweichung einer Person festzustellen. Dabei erscheint es nicht von Bedeutung, ob die »registrierte« Abweichung mit der »tatsächlichen« Abweichung übereinstimmt, da für die Erklärung abweichenden Verhaltens irrelevant ist, ob falsch registriert wird (vgl. Wiswede 1979: 143). Becker selbst spricht davon, die Aufmerksamkeit von den Abweichlern auf die Beschuldiger zu lenken, die bis dahin relativ wenig beobachtet worden sind, auf jene Beteiligten, die über genügend Einfluß verfügen, um ihren Beschuldigungen Wirksamkeit zu verleihen: auf Polizei, Gerichte, Ärzte, Eltern usw. (vgl. Becker 1981: 167).

33 | »Wir erkennen, daß soziale Regeln, weit davon entfernt, fixiert und unveränderbar zu sein, fortwährend in jeder Situation neu gebildet werden, um dem Vorteil, dem Willen und der Machtposition der verschiedenen Teilnehmer zu entsprechen« (Becker 1981: 172).

34 | Im Zusammenhang dieser produktiven Seite von Unordnung vgl. auch Mary Douglas' ethnologischen Ausführungen zur Dialektik von Sauberkeit und Schmutz: »Schmutz verstößt gegen Ordnung. Seine Beseitigung ist keine negative Handlung, sondern eine positive Anstrengung, die Umwelt zu organisieren« (Douglas 1985: 12). Douglas betont das stete Bemühen des Menschen, Ordnungen aufzustellen und »festzuklopfen«, in-

dem er eine geradezu obsessive Aufmerksamkeit der Bekämpfung des Schmutzes widmet: Dinge an ihren richtigen Ort zu stellen (wo sie hingehören) sei somit durch die Notwendigkeit motiviert, die Grenzen zwischen jenen Unterteilungen auf Dauer intakt und deutlich erkennbar zu halten, die unsere Welt ordentlich und folglich bewohnbar und leicht handhabbar machen (vgl. Bauman 2000: 83f.).

35 | Gerade in Sinnkrisen und Phasen des Umbruchs, in letzter Konsequenz für gewaltsame Konfliktlösungsversuche, für Krieg, zeigt sich diese Vergemeinschaftungsfunktion der Fremdenangst bzw. -feindlichkeit als hilfreich, da es sowohl der Ab- und Ausgrenzung wie der Selbstbestätigung dient. Und zwar auf der Empfängerseite ebenso wie bei den Aussendern des Ressentiment: vgl. hierzu auch Benz 1996.

36 | Der Sozialanthropologe und Soziologe Helmuth Plessner bezeichnet daher die Entfremdung als Umweg, der zum echten Verstehen des Vertrauten führt: »Man muß die Zone der Vertrautheit fremd geworden sein, um sie wieder sehen zu können. Mit erfrischten Sinnen genießt man die Wiederbegegnung mit dem nun sichtbar gewordenen Umkreis, der uns zugleich freundlich umschließt und als Bild gegenübertritt« (Plessner [1953] 1983: 92f.). Laut Plessner ist es der Emigrant, der mit anderen Augen seine Heimat wiederentdeckt, der wohl am intensivsten jene Entfremdung des Blicks erlebe. Plessner spricht dem Erfahren von Fremdheit eine objektivierende Kraft zu: »Sie weckt uns zu neuer Wahrnehmung, befreit den Blick und härtet ihn gegen die ablenkenden und verdeckenden Vorurteile« (ebd.: 95).

37 | Selbst in ganz eng gefaßten Ordnungskonzepten wie dem Nationalstaat, den Bauman als besonders strengen »Ordnungshüter«, ja sogar »Gärtner« begreift (vgl. Bauman 1992b: 43–57), gibt es diese Kontingenz, denn Ordnen heißt *Unterscheiden*.

38 | Vgl. zur moralischen Logik sozialer Konflikte auch Honneth 1992.

39 | Vgl. zu einigen Dämonisierungspraktiken als Dehumanisierungspraktik: »To demonize a human is to strip a person or a group of persons of moral pulchritude entirely, ascribing to them all immoral and evil attributes existing in society. Reducing a human to a subhuman or nonhuman demonic form is a drastic psychological process, often requiring special ideological justification« (Befu 1999: 26).

40 | Im Zuge der soziologischen Fremdenfeindlichkeitsforschung hat neben der Desintegrationsthese von Wilhelm Heitmeyer (1992) und der Frankfurter Studie zum autoritären Charakter (1950) auch die interessen- und konflikttheoretische These nach Hartmut Esser (1996) gerade in komplexen westlichen Industriegesellschaften an Bedeutung gewonnen. Esser sieht dabei ethnische Konflikte zwischen »Einheimischen« und »Fremden« vor dem Hintergrund eines ethnisch geframten strukturellen Ungleichge-

wichtes, das einen abgestuften Zugang zum System sozialer Leistungen nach sich zieht. So ist es gerade keine primordiale Bindung und Loyalität gegenüber Kulturen und Traditionen, sondern vielmehr die interessengeleitete und damit rationale Exklusion bestimmter Gruppen am generellen Kapital sowie die damit verbundenen Wettbewerbsnachteile und Prestigeeinbußen, die zur Verschärfung ethnischer Konflikte beitragen. Diese *Ethnisierung sozialer Probleme* dient dazu, sich Vorteile im Verteilungskampf zu sichern und ist damit wesentlich ein sozialstrukturelles Phänomen, das nicht nur durch die Interessen von losen Gruppen im Alltag, sondern auch von Politikern, Arbeitgebern, öffentlichen Bildungseinrichtungen und Medien hervorgerufen wird (vgl. Esser 1996).

41 | Die Diskussion der Stigmatisierung bringt die mangelnde Macht-sensibilität der Migrations- und Assimilationsforschung zur Sprache, denn die ethnische Zugehörigkeit als vermeintlich herausragendes Moment lenkt vom Tatbestand ab, daß machtstärkere Gruppen in der Lage sind, als fremd Bezeichnete vom Zugriff auf Machtpositionen ebenso auszuschließen wie von Kontakten zu Mitgliedern der machtstärkeren Gruppe.

42 | Die Gegenüberstellung von Seßhaften und Neuankömmlingen erinnert stark an Simmels Konfrontation des beweglichen Händlers und der räumlich-fixierten Gruppe (vgl. ausführlicher Kapitel 3.1), wobei jedoch Simmel den Begriff der Beweglichkeit über die räumliche Dimension hinaus faßt, die Frage der Macht- und Herrschaftsverhältnisse aber weithin ausspart.

43 | Das Vorurteil bedeutet die glatte Weigerung, dem Feind irgendwelche Tugenden zuzugestehen, verbunden mit der Neigung, seine wirklichen oder imaginären Laster zu vergrößern, d.h. alle Handlungen des erklärten Feindes werden so interpretiert, daß sie sein Bild weiter verdüstern (vgl. Bauman 2000: 69). Vorurteile bezeichnen jene Einstellungen, die die Aufmerksamkeit auf bestimmte Klassen von Informationen beschränken und damit eine Übergeneralisierung bewirken. Bei diesen Urteilssimplifizierungen handelt es sich in der Regel um abwertende und gleichzeitig äußerst resistente Einstellungen, deren Objekte Außengruppen oder – als Spezialfall von Außengruppen – Minoritäten sind, die vom Kontext der Eigengruppe, der Prädisposition des Einzelnen sowie Situationsfaktoren abhängen. Das Vorurteil manifestiert sich damit in einer Doppelmorale der Gruppe, den eigenen Mitgliedern eben solche Rechte und Verhaltensweisen einzuräumen bzw. anzuerkennen, die man dem »Außenseiter« vorhält bzw. an ihm mißbilligt. Vgl. zur sozialpsychologischen Vorurteilsforschung allgemein: Allport 1971; Dollard 1973.

44 | Für eine empirische Untersuchung zur Funktion und Dynamik von Ausgrenzungspraktiken in Gruppenbildungsprozessen Jugendlicher vgl. den aktuellen Forschungsbericht von Eckert et al. 2000.

45 | Vgl. Foucault 1998b,c.

46 | Foucault wendet sich mit dem Entwurf seiner Genealogie des Subjektes gegen die Positionen des Existentialismus, insbesondere gegen die Position seines Zeitgenossen und späteren Freundes Jean Paul Sartre.

47 | Emmanuel Lévinas formuliert in seinem oft zitierten Werk »Die Spur des Anderen« das ethische Primat der gegenseitigen Anerkennung, das er dem Rimbaudschen Kerngedanken »Ich ein Anderer« (der Andere ist ein Ich) entlehnt, denn der Andere ist Voraussetzung und Bedingung der Menschwerdung: »Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen – das bedeutet, nicht töten zu können« (Lévinas 1998: 116). Im Gegensatz zu Foucault ist die Begegnung mit dem Anderen bei Levinas weniger die Voraussetzung für einen egoistischen Selbstbezug; dieser wird gerade durch die Beziehung zu ihm zerstört. Lévinas moralisiert die Beziehung zum Anderen, indem er die Nähe zum Anderen mit einer Verantwortung für den Anderen gleichsetzt, damit die Subjektivität nicht monadisch faßt, denn in der Verantwortung drückt sich eine Passivität des Ich aus im Sinne eines Für-den-Anderen-Sein bzw. einer »Stellvertretung«, sich an die Stelle des Anderen zu setzen. Diese Affektivität ist in der intersubjektiven Dimension im Denken Foucaults selbst nicht vorhanden, auch wenn das Mitsein als ein Modus des Daseins in Betracht gezogen wird.

48 | Im Konzept der Selbstpraktiken spielen die anderen in Gestalt von Lehrern, Führern, Beratern und persönlichen Vertrauten eine besondere Rolle. Sie ergänzen die Sorge um sich durch eine Hilfe des Anderen, legen das intersubjektive Geflecht der Subjektivität offen: »Die Sorge um sich – oder der Anteil, den man an der Sorge nimmt, die die anderen um sich selbst haben sollen – erscheint somit als eine Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen. [...] Die Sorge um sich erscheint also zumindest an einen ›Seelendienst‹ gebunden, dem die Möglichkeit spielerischen Tausches mit dem anderen und ein System gegenseitiger Verpflichtungen zugrundeliegen« (Foucault 1997c: 74f.).

49 | Bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde in der amerikanischen Soziologie unter dem Einfluß von William James' Sozialpsychologie und Deweys Pragmatismus eine soziologische Identitätskonzeption entwickelt, die das Fremde in Gestalt des handelnden Gegenübers als Voraussetzung und Resonanzboden der eigenen Identität herausarbeitete. Vgl. hierzu u.a. Meads Ansatz der Identitätsgenese weiter unten Kapitel 3.4.

50 | Der Fremde ist »Abfall« der Selbstdefinitionen und Selbstkonstruktionen, weil der Beobachter im modernen Alltag mit binären Codes der Unterscheidung arbeitet; daher bedarf es bei der Entschlüsselung alltäglicher Konstellationen des Eigenen und des Fremden gewissermaßen einer doppelten Dekonstruktion, bei der der Blick vom Fremden zunächst auf die eigene Identität und dann auf die Selektionsprozesse gelenkt wird, die un-

serer Wirklichkeitskonstruktion zugrundeliegen. Damit gibt unser Verhältnis zum Fremden allerhand über *uns* preis: So wie wir ihn als Ausländer wahrnehmen, konstituieren wir eine nationales »Wir«, das frei von kulturellen Fremdeinflüssen ist. Glauben wir den Fremden in der Figur des Geisteskranken zu erkennen, sind wir es, die sich der eigenen geistigen Unversehrtheit sicher sind. So wie wir den Fremden im »schwulen AIDS-Erkrankten« brandmarken, machen wir deutlich, daß wir Heterosexualität zu der »normalen«, »natürlichen« und »gesunden« Form des Geschlechtsverkehrs zählen. Möglicherweise geht ein beträchtlicher Teil leidvoller Fremdheitserfahrung auf das Konto einer vehementen, beinahe schon antiquierten Sehnsucht nach Vertrautheit (vgl. Makropoulos 1993: 43). Zu einer genaueren Untersuchung des Phänomens AIDS als aktuelles Beispiel des xenophoben Diskurses vgl. Hahn 1994, 1997.

51 | Dieter Claessens spricht hier eine »Selbst-Erziehungsleistung« an, in der wir uns der wechselseitigen Konstitution unserer Identität bewußt werden und beginnen, uns weniger um uns selbst als vielmehr um die zu kümmern, die allein durch ihre Existenz unsere Identität garantieren. Claessens vermutet, daß es dabei klug ist, in ein solches Netz von Beziehungen, die unsere Identität bestätigen, gerade nicht nur einen engen »Kreis von Eingeweihten«, sondern auch Fremde im Sinne von Ausländern u.a. miteinzubeziehen (vgl. Claessens 1991: 55).

52 | So weist beispielsweise Justin Stagl auf die Doppelbödigkeit der Fremdheitserfahrungen hin, indem er überspitzt Gastfreundschaft und Fremdenfeindlichkeit als zwei Seiten ein und derselben Medaille darstellt, indem er die lexikalische Mehrdeutigkeit des Wortes »Gast« aufdeckt: »Im Deutschen wie in anderen indogermanischen Sprachen bedeutet ›Gast‹ zugleich auch ›Fremder‹ oder ›auswärtiger Feind‹, ja sogar ›Teufel‹« (Stagl 1996: 129).

53 | Carl Schmitt (1963) formuliert seinen »Begriff des Politischen« auf der Grundlage dieser »Freund-Feind-Gruppierung«, wobei der Feind bei Schmitt der öffentliche, d.h. der vom Staat verbindlich bestimmte Feind ist und sich als solcher von der politischen Einheit der Gruppe abgrenzt. Schmitt sieht die politische Einheit als das Ergebnis eines Gruppierungsprozesses, die sich ihrem Wesen nach auf diese Unterscheidung zwischen Freund und Feind stützt, und durch die Semantik des Staates überformt wird. So aktiviert eine staatliche bzw. nationale Überformung der Gruppe die Symbolik des vertrauten Raumes und der Grenze und wirkt in dieser Form auch auf das Bild des Fremden ein, der im Zeitalter der Nation der politische Staatsfeind ist. Vgl. hierzu auch Balkes (1992) Analyse und Kritik an Schmitts Freund-Feind-Gruppierung.

54 | Waldenfels faßt Fremdheit, ähnlich wie Bauman, als all das, was außerhalb einer Ordnung liegt, und spricht von radikaler Fremdheit als de-

ren höchste Steigerung, die außerhalb *jeder* Ordnung bleibt, wie beispielsweise Rausch, Eros oder Tod (vgl. Waldenfels 1997: 72f.).

55 | Bauman diskutiert zunächst die vom Fremden ausgehende Bedrohung in einem modernen, auf binäre Klassifikationsmuster rekurrenden Gesellschaftsgefüge, spannt jedoch dann den Bogen zu einer postmodernen Zukunftsvision, in der sich Fremdheit im Sinne von Ambivalenz zur Kompetenz verwandelt: So wie Fremdheit die beschauliche und tröstende Welt der Ordnung durch die verkörpernde multiple Inkongruenz zu lähmten und vergiften imstande ist (vgl. Bauman 1992b: 73ff.), liegt in ihr gleichzeitig die Hoffnung vom Anfang einer praktizierten Solidarität. Fremdheit als Ambivalenz, so schlußfolgert Bauman, ist die Chance zur Umkehrung vom Schicksal zum Geschick, von der Toleranz zur Solidarität (vgl. ebd.: 290).

56 | Die Projektion von Frustration auf das Gegenüber wird in der Sozialpsychologie auch als sogenannte »Sündenbock-Theorie« (Dollard) bezeichnet, bei der Aggressionen, negative Empfindungen und Ängste in der Regel auf mächtsschwächere Personen – Minderheiten – verschoben werden. Dabei richtet sich die Aggression nicht auf die wahre Quelle der Frustration, sondern wird aus Gründen der Sichtbarkeit oder antizipierter Konsequenzlosigkeit auf leicht erreichbare Ziele umgelenkt.

57 | Freud malt ein instabiles Bild der Identität, indem er sie für prinzipiell regressionsanfällig hält. Zu einigen »Wiederbegegnungen« mit dem Fremden und Möglichkeiten ihrer projektiven Verarbeitung vgl. auch Lindner 1994, insb. S. 150ff.

58 | Vgl. hierzu exemplarisch Befus dynamische Konzeption der Beziehung zwischen Gott und Teufel: Befu 1999, insb. S. 22ff.

59 | Die klassische Migrationsforschung unterscheidet – nahezu »aseptisch« – zwischen Ankunfts- und Herkunftsregion. In dieser Politik des konkreten Ortes läßt sich die Heimat von Asylsuchenden, Gastarbeitern, Einwanderern lokalisieren, so daß Vertreibungspraktiken, Auswanderungs- und Rückkehrforderungen geltend gemacht werden können. Erst in der neueren Globalisierungs- und Migrationsdiskussion wird die strenge Separierung dieser Räume in sog. »transnationalen sozialen Räumen« aufgehoben: Vgl. hierzu Pries 1998.

60 | Auch in der Ethnologie war man sich der Vorteile eines radikalen Kulturrelativismus durchaus bewußt, da die kulturelle Entfernung, die häufig auch eine räumliche war, zu Gleichgültigkeit und damit Integrität führt (vgl. Geertz 1997: 224).

61 | Für Bourdieu ist die distinktive Kraft des Geschmacks Ausdruck einer Klassengesellschaft. Er unterscheidet drei wesentliche Dimensionen: legitimen, mittleren und populären Geschmack, spricht dem letzteren die geringste Legitimation zu. Geschmack stellt in der Bourdieuschen Konzept-

tion gesellschaftlicher Machtverhältnisse gewissermaßen ein personifiziertes Herrschaftspotential dar, das die einverleibten Machtbeziehungen widerspiegelt und die Unterschiede der physischen Ordnung der Dinge in die symbolische Ordnung signifikanter Unterscheidungen überführt (vgl. Bourdieu 1982: 284).

62 | Die Kunst des Zusammenlebens mit dem Fremden besteht in einer höflichen Nicht-Beachtung, die Goffman (1994) als spezifisches Interaktionsritual in Situationen faßt, in denen es zu einer Zusammenballung von Menschen kommt, denen man nicht allen mit gleichem Engagement entgegentreten kann – so z.B. auf großen Festen oder auf der Straße, in denen eine gewisse Fassade im Sinne eines »impression management« notwendig wird.

63 | Vgl. zur Anonymität von Typisierungen klassisch Berger/Luckmann 1998, insb. S. 34f.

64 | Der »späte Eintritt« designiert den Fremden zum »Eindringling«, der gegen die Ordnung des Raumes verstößt. Goffman spricht in diesem Zusammenhang von einer (beabsichtigten oder unbeabsichtigten) Verletzung der Regel, die sich im »Eindringen« spiegelt; »Es handelt sich dabei um den offensichtlichen Fall eines, ein Territorium, zu dem es kein Zugangsrecht hat, betretenden oder ein Reservat kontaminierenden Individuums. Die Urheberschaft ist variabel: die Handlung kann unbeabsichtigt, oder bewußtes Nebenprodukt einer für dringlich gehaltenen Handlung, oder böswillig – das heißt nur um der Übertretung willen ausgeführt – sein« (Goffman 1974b: 82).

65 | Vgl. u.a. die funktionale Verankerung des Fremden als »Entwicklungsshelfer« in Thomas Schmids Lesart von Werner Sombarts monumentalen Werk *Der moderne Kapitalismus*. Schmid zeigt den zukunftsgewandten Fremden als Schlüsselfigur der Moderne, der durch seinen ausgeprägten Geschäftssinn, einer gehörigen Portion Wagemut und Tatkraft »nicht so sehr als Störenfried, sondern mehr [als] einen, der der Gesellschaft, in die er gekommen ist, auf die Sprünge hilft« (Schmid 1993: 203). Sombart beschränkt sein Interesse für den Fremden als Einwanderer auf seine Funktion im sich herausbildenden modernen Wirtschaftssystem, und plaziert ihn als stimulierenden Innovator in der Geschichte des kapitalistischen Unternehmers: »Unausgesetzt während des europäischen Mittelalters und in größerem Umfange noch in den späteren Jahrhunderten verlassen Familien ihren angestammten Wohnsitz, um in einem anderen Lande ihren Herd zu errichten. Und das sind gerade diejenigen Wirtschaftssubjekte, die wir in zahlreichen Fällen als die Begründer und Förderer kapitalistischer Organisation ansprechen müssen« (Sombart 1928: 883). Seine besondere Eignung begründet Sombart zum einen durch die »natürliche Auslese« der Auswanderung (nur die Tüchtigsten, Mutigsten und Entschlossensten

nehmen den Schritt der Ausreise auf sich) und durch die spezifische psychische Disposition, einem »kapitalistischen Geist«, aus dem der Abbruch aller alten Lebensgewohnheiten und Lebensbeziehungen entspringt (vgl. ebd.: 885).

66 | So ist der Fremde wie geschaffen für die Rolle des Beichtvaters oder Richters; dem Fremden werden Geheimnisse anvertraut, Geständnisse gemacht, intime Wahrheiten offenbart, eben weil er eine gewisse Anonymität, Distanz bzw. Loyalität verkörpert, die Vertrautheit zuläßt. So wie sich beispielsweise im Anfangsstadium einer Liebesbeziehung die Fremdheit des anderen als besonders reizvoll herausstellt, kann sich dieses Einzigartigkeitgefühl doch nur so lange bewähren, wie sich die geliebte Person nicht als »Gleicher unter Gleichen« entpuppt (vgl. Simmel [1908] 1958: 512).

67 | Dabei benennt Simmel im ersten »analytischen« Teil seiner »Philosophie« vor allem die Voraussetzungen und Bedingungen, die den Sinn und die praktische Stellung des Geldes beeinflussen, während er im zweiten »synthetischen« Teil vor allem auf die individuellen und kulturellen Konsequenzen der Geldwirtschaft eingeht.

68 | Diese Neutralität des Tausches basiert auf einer Machtgleichheit der Tauschpartner, die sich in ihrer Interaktion auf universalistische Prinzipien (gesetzliche Bestimmungen, Zinsatz, Verhaltenscodes) berufen und durch diese überindividuellen vertrauensbildenden Maßnahmen die Beziehung zum Tauschpartner affektiv neutral halten. So wird der Gegenüber als Rollenträger (Kunde, Verkäufer, Anbieder) und gerade nicht als Individuum wahrgenommen. Universalismus, affektive Neutralität sowie Spezifität sind dabei wesentliche Verhaltensmuster moderner Gesellschaft, wie Talcott Parsons (1972) in seiner systemischen Analyse moderner Gesellschaften und ihren *Mustern der Wertorientierung* deutlich macht.

69 | Analog zum Wohlverhalten »höflicher Gleichgültigkeit« spricht Goffman immer dann von schlechtem Benehmen, wenn der Blick in ein »Gaffen« bzw. »Starren« überwechselt und damit einen Normbruch begeht, so z.B. in Situationen »[...] wo jemand den Moment, in dem der andere nicht herschaut, sich zunutze macht, um seinerseits hinzuschauen, und dann feststellen muß, daß das Objekt seiner Neugier sich plötzlich umwendet und ihn, den illegalen Beobachter, beim Gucken ertappt« (Goffman 1971: 87).

70 | Die Kultur der Stadt wird bei Simmel zur Kultur der Indifferenz (vgl. Müller 1988: 21), da ihr der Hauch der Käuflichkeit, Austauschbarkeit und Reproduzierbarkeit anhaftet, wenn auch Simmel dies nicht als Konsequenz, sondern als Voraussetzung der Kultivierung und Aufgipfung des Individuellen verstanden wissen möchte.

71 | Park geht nach dem Erwerb seines M.A.-Grades in Philosophie in Harvard zur Fortsetzung seines Studiums nach Berlin, wo er mit Begei-

sterung an den im Wintersemester 1899/1900 stattfindenden soziologischen Vorlesungen Simmels teilnimmt und dessen Konzeption eines dynamischen Gesellschaftsmodells wie auch die Vorliebe für die Großstadt teilt.

72 | Die Beschränkung des »marginal-man«-Konzepts auf Ethnizitäts- und Nationalitätskonflikte brachte Park stellenweise die Kritik einer zu einseitigen Auffassung von der Struktur marginaler Situationen ein – er vernachlässige die Frage genereller Statusinkonsistenz, damit aber auch rollentheoretische und gruppendifferentielle Aspekte (vgl. Bargatzky 1981: 143).

73 | Marginalisierung ist damit nicht nur eine Strategie der sozialräumlichen Diskriminierung von Migranten durch die Aufnahmegesellschaft, sondern umfaßt auch eine individuellen Bewältigungsmechanismus der Krisis, an deren Ende die Integration durch Unterschiedlichkeit steht. So läßt sich Parks Konzept des »marginal man« auch vor dem Hintergrund seiner migrationssoziologischen Überlegungen lesen, denn sein Modell des sogenannten »race-relation-cycle« beschreibt den Prozeß der Integration ethnischer Gruppen als phasischen Prozeß, der quasi mechanisch, also ohne Rekursivität in eine neue Qualität des Sozialen – eine transkulturelle »Weltbürgerschaft« – führt. Park spricht auch hier von einer sogenannten Konfliktphase, die sich an die Kontakt- und Wettbewerbsphase anschließt, die jedoch irreversibel auf Gleichheit, also Assimilation, hinausläuft, denn durch interkulturelle Kontakte bzw. Mischehen werden nach Park ethnische Unterschiede eingeebnet.

74 | Im Gegensatz dazu wertet Simmel die Losgelöstheit und Freiheit des Fremden, die aus der sozialen und kulturellen Indeterminiertheit erwächst, als eher undramatischen Zustand: Der Händler bleibt auch in der Nähe distanziert und sucht nicht zwangsläufig neben der *funktionalen* auch eine *soziale* Mitgliedschaft in der neuen Gruppe.

75 | Den Erfahrungen als Journalist ist es wohl auch zuzurechnen, daß Park immer wieder für die empirische Forschung eintritt, indem er die soziale Wirklichkeit durch systematische Erkundungen, genaue Beobachtungen aus erster Hand durchschaubar machen will. Parks persönliche Nähe zum Fremden ist nicht nur auf seine Position als »Randseiter« zurückzuführen, in der er sich durch die marginale Stellung zwischen Wissenschaft und Praxis, zwischen akademischer und publizistischer Erfahrung, selbst befand. Auch seine unter dem Forschungsprogramm der Chicagoer Schule durchgeführten ethnographischen Feldstudien führten zu der von Simmel klassisch beschriebenen Situation des Fremden, zugleich nah und doch fern zu sein – der Ethnograph verkörpert die Einheit aus Nähe und Distanz, er dringt in eine unvertraute Struktur ein, ohne ihr jedoch anzugehören. Dabei gerät er als einer der »ersten Praktiker des ›investigative journalism‹« (Stichweh 1992: 296) oft genug selbst in die Rolle des Menschen zwischen den Kulturen.

76 | Dieses Beobachten »aus erster Hand« lernt Park u.a. durch die Begegnung mit Booker T. Washington, der ihn mit dem Farbigen- und »Rassen«problem in Berührung bringt. Sieben Jahre verbringt Park unter den Farbigen in den Südstaaten, in denen er sich mit ihrer Lebensweise, ihren Gewohnheiten und mit den Umständen, in denen sie leben mußten, vertraut macht (vgl. Nelissen 1973: 517).

77 | Der Aufsatz wurde erstmals 1915 im *American Journal of Sociology* veröffentlicht.

78 | Immer schon hatte sich die Chicagoer Schule den sogenannten Menschen am *Rande der Gesellschaft* zugewandt: Immigranten, »Schwarze«, Straßengangs, Obdachlose oder auch »Prostituierte« galten als beliebte Untersuchungsobjekte, an deren Verräumlichungsformen – Slums und Ghettos – sich nach Ansicht einer stark mit ökologischen Begriffen operierenden Stadtsoziologie Überlebensstrategien einer sich wandelnden Welt aufgezeigt wurden; sie waren nicht zuletzt die Gruppen, die die urbane Entwicklung zu einem Großteil forcierten. Vgl. hierzu auch Thomas 1972.

79 | Zu einigen klassischen Studien der Chicago School of Sociology vgl. exemplarisch: Charles F. Johnson u. Robert E. Park: »The Negro in Chicago« (1920), Louis Wirth: »The Ghetto« (1928) oder auch Harvey W. Zorbaugh: »The Gold Coast and the Slum« (1929).

80 | Unter dem Begriff der »Krisis« versteht Schütz, mit Rückgriff auf William I. Thomas' klassische Definition, eine persönliche Situation, die »den Fluß der Gewohnheiten unterbricht und die Bedingungen [...] sowohl des Bewußtseins wie auch der Praxis ändert« (Schütz [1944] 1972: 59). Hier wird deutlich, daß Schütz sich um eine sozialpsychologisch motivierte Betrachtung der Fremdenproblematik bemüht, wie er im Untertitel seines Essays ausdrücklich erwähnt: Fremdheit ist ein Phänomen, daß wir nicht nur auf der rationalen Ebene als eine andere Sinnstruktur wahrnehmen, sondern es schlägt sich als besondere Erfahrung auf der Ebene des Erlebens nieder. Die »Krisis« gehört im übrigen zum Alltagsdiskurs der Ethnologie, in der der Begriff des »Kulturschocks« jedoch nicht so sehr die psychische Disposition des anschlußsuchenden Fremden umreißt, sondern das Fremdheitsverhältnis zwischen Forschern und Fremden charakterisiert, indem es sich v.a. auf das Nichtverständen der Lebenspraxis der erforschten Fremden seitens des Forschers bezieht, und hier auf einen Zustand der Desorientierung und Verwirrung anspielt (vgl. Wong 1992: 1).

81 | Schütz emigriert aufgrund seiner jüdischen Herkunft mit seiner Familie 1938 zunächst nach Paris, ein Jahr später in die USA. Seinen persönlichen Status als »Fremder« verliert er zeit seines Lebens nie ganz. Von der amerikanischen Soziologie unter Talcott Parsons lediglich kritisch zur Kenntnis genommen, erhält Schütz nach Jahren des Wartens eine Stellung als Gastdozent und schließlich eine Professur an der New Yorker Emigran-

tenuniversität »New School of Social Research«, an der er bis zu seinem Tod lehrt.

82 | Die klassische Wissenssoziologie entwirft das Bild der »Wissensinsel«, indem sie es einem klar umrissenen System von Sinnzusammenhängen zuordnet. Die voneinander abgrenzbaren Wissensbereiche gewinnen so eine gewisse Autonomie; sie folgen einer eigenen Logik, einer eigenen Methodik, durch die Erfordernisse der rollengebundenen Wissensvermittlung sogar einer eigene Pädagogik (vgl. Schütz/Luckmann 1975: 299). Gleichzeitig spiegelt das Bild der »Wissensinsel« die Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse wider, da die Konstruktion des Fremden als »Eindringling« die Konstruktion des stabilen wie homogenen Gruppenverbandes beinhaltet.

83 | Die Phänomenologie wurde als eigenständige philosophische Theorierichtung von Edmund Husserl zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründet, von Schütz und seinen berühmten Schülern Peter Berger und Thomas Luckmann für die Wissenssoziologie fruchtbar gemacht mit dem Anspruch einer handlungstheoretischen Begründung der Sozialwissenschaften. Als »Lehre von den Erscheinungen der sozialen Welt« fragt die Phänomenologie nach den universellen Strukturen der subjektiven Ordnung, auf denen sich sinnverstehendes Handeln ereignet, d.h. sie setzt an der Erfahrung des Individuums an und führt die gesellschaftlichen Strukturen und Handlungen auf das menschliche Empfinden bzw. Bewußtsein zurück, wobei das Bewußtsein als Konstruktionsmodus zur Ordnung der Welt gefaßt wird. Damit tritt der Alltag als Untersuchungsgegenstand in den Vordergrund. Als Gegenbewegung zum naturwissenschaftlichen Programm einer stark empiristisch argumentierenden Psychologie und Biologie versuchen zunächst Husserl, später Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty u.a. sich an einer philosophischen Begründung von Wissenschaft, die sich mit der Konzentration auf qualitative Methoden den Vorwurf mangelnden Empiriebezugs gefallen lassen muß. Zu einer ausführlicheren Darstellung der Theorierichtung und ihrer Rezeption in den anderen Geisteswissenschaften vgl. Lyotard 1993.

84 | In seinem Werk »Das Problem der Relevanz« nennt Schütz einige Beispiele für die Inkohärenz unseres Alltagswissens, so u.a.: »Jeder Koch weiß, daß ein in heißem Wasser drei oder vier Minuten gekochtes Ei ›weich gekocht‹ sein wird und daß beim weiteren Kochen es ›hart gekocht‹ sein wird. Jedoch sind die hochkomplizierten Vorgänge, die in der chemischen Struktur des Albumin stattfinden und die diesen Zustand schaffen, dem Koch überhaupt nicht vertraut und vielleicht auch von der Chemie nicht vollständig geklärt« (Schütz 1971: 192).

85 | Diese Annahme, einer dem Fremden gegenüberstehenden stark integrierten Gemeinschaft, fördert, wie Nassehi in seiner Kritik anmerkt,

ein ›Container-Modell‹ von Gesellschaft, bei dem »Gesellschaft als normativ integrierter Verband mit stabilen Mustern und reziproken sozialen Verhältnissen« verstanden und nicht weiter problematisiert wird (vgl. Nassehi 1995: 446).

86 | Diese Form der Fremdheit, die Bernhard Waldenfels (1995) als *vertraute bzw. alltägliche* Fremdheit faßt, wird als fraglos gegebene Intersubjektivität hingenommen. Der Andere im Sinne eines alter ego ist Teil der Wirklichkeit, da sie immer eine Wirklichkeit ist, die mit anderen geteilt wird.

87 | In der Annahme, daß mein Gegenüber denselben Gedankenstrom wie ich besitzt, kann ich unser Bewußtsein parallel setzen und mich an seine Stelle denken. Auf der Grundlage meines Wissens und meiner Erfahrung und durch die Beobachtung des Verhaltens meines Mitmenschen kann ich mich dann in den anderen hineinversetzen und *auf sein Bewußtsein rückschließen*, d.h. ihn *verstehen*. Dabei nehme ich ihn als Stereotyp wahr, d.h. daß ich bereits ein vertrautes Bild meines alter ego besitze, das sich mit den Kategorien meines Bewußtseins deckt. Gleichwohl ich nicht die Individualität meines Gegenübers in Form des subjektiv gemeinten Sinns erfassen kann, gelingt mir die Identifikation mit ihm auf der Ebene stereotyper Bilder.

88 | Das Gewahrwerden der eigenen Grenzen ist allein deshalb von Bedeutung, da gerade die interkulturelle Fremdheitserfahrung ja immer auch mit möglichen (versäumten) Alternativen zur eigenen Lebenspraxis in der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit konfrontiert, und als solche den prüfenden Rückblick auf die Welt und unseren je eigenen Selbstentwurf provoziert (vgl. Wierlacher 1993: 63f.).

89 | Die Schockerfahrung ist eine Grenzerfahrung des eigenen Welt- und Selbstverständnisses. Sie setzt das »Denken-wie-üblich« außer Kraft, so daß unser Weltauslegungsschema nicht mehr auf die Welt und das Handeln des Fremden anwendbar ist. Hier schlägt die eigene Vertrautheit in eine unheimliche Fremdheit um, die nicht nur die Gruppe, sondern gleichfalls der sich ihr annähernde Fremde zu spüren bekommt; die Erfahrung mit dem »Außer-Ordentlichen« verzeichnet Einbrüche in der Welt der eigenen und der anderen Ordnungen (vgl. Stenger 1997: 200).

90 | Die sozialisierten Weltauslegungsschema, mit denen die Welt zu einem beherrschbaren Feld geordnet und organisiert wurde, können sich nicht mehr bewähren; die Welt zeigt sich an diesen Bruchstellen als unvertrautes, fremdes Terrain und bestätigt, wie eng und beschränkt unser Wissen von ihr »wirklich« ist.

91 | Vgl. zur Schwierigkeit des Verstehens bzw. Leichtigkeit des Mißverständnisses im ethnologischen Kontext der interkulturellen Begegnung auch weiter unten Kapitel 4.1.1.

92 | Für eine Mead-Rezeption im Hinblick auf die Genese seines Kommunikationsmodells finden sich fruchtbare Ansätze in Wundts Konzept der »Lautgebärde«, deren Doppelstruktur Mead interessiert: »Die Laute und Gebärden, insbesondere aber die Lautgebärde, die der Mensch hervorbringt, wenn er sich an andere wendet, rufen bei ihm selbst Reaktionen hervor (oder können solche hervorrufen). Er kann sich selbst nicht sprechen hören, ohne in gewisser Weise die Haltung einzunehmen, die er eingenommen hätte, wenn andere sich mit denselben Worten an ihn gewandt hätten« (Mead 1980: 245).

93 | Zu einer ausführlicheren Darstellung der Zeitdimension in Meads praktischer Intersubjektivität vgl. Hörning 2001.

94 | Blumer bemüht sich um die theoretische Fundierung der Position des Symbolischen Interaktionismus à la Mead: Auf der Grundprämisse jeglicher empirisch orientierten Entwürfe einer menschlichen Gesellschaft, die vom Beginn bis zum Ende die Tatsache berücksichtigen muß, daß menschliche Gesellschaft aus Personen besteht, die sich an Handlungen beteiligen, formuliert Blumer einen Interaktionsbegriff, der sich aus der Bedeutung ergibt, die den Dingen bzw. Personen zugeteilt wird und sich aus ihnen ableitet, dabei einen permanenten Interpretationsprozeß der Beteiligten voraussetzt. Entscheidend ist, daß Blumer drei weitere Prämissen einführt: (1) Menschen handeln Dingen gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen, die diese Dinge für sie besitzen. (2) Die Bedeutung solcher Dinge ist aus der sozialen Interaktion mit den Mitmenschen abgeleitet oder entsteht aus ihr. (3) Diese Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozeß, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert. »Unter Dingen wird hier alles gefaßt, was der Mensch in seiner Welt wahrzunehmen vermag – physische Gegenstände, wie Bäume oder Stühle; andere Menschen, wie eine Mutter oder einen Verkäufer; Kategorien von Menschen, wie Freunde oder Feinde; Institutionen, wie eine Schule oder eine Regierung; Leitideale, wie individuelle Unabhängigkeit oder Ehrlichkeit; Handlungen anderer Personen, wie ihre Befehle oder Wünsche; und solche Situationen, wie sie dem Individuum in seinem alltäglichen Leben begegnen« (Blumer 1973: 81).

95 | Die Identifikation bleibt in dieser Phase im sozialen Nahbereich; das Kind identifiziert sich mit vertrauten Personen seiner Umgebung (i.d.R. Vater und Mutter).

96 | Im Orginal mit »Game«, in der Übersetzung auch als »Wettkampf« bezeichnet.

97 | Zu einem ausführlichen Entwurf einer sozialen Persönlichkeitstheorie in den Sozialwissenschaften vgl. Ohle 1978.

98 | Damit geht Mead von einer grundlegend moralischen Persön-

lichkeit aus, läßt dabei jedoch außer Acht, daß die verinnerlichten Werte und Normen auch »abweigig« sein können.

99 | Armin Nassehi nimmt damit den »blinden Fleck« der Beobachtung, nämlich den Beobachter personaliter, als Gegenstand seiner Kritik, um die unproblematisierten Voraussetzungen einer Soziologie des Fremden aufzudecken. So spricht er von einer soziologischen Engführung des Gemeinschaftsbegriffs, der in der vereinfachten Gegenüberstellung stabiler Ingroups und verunsicherter Outsider zum Ausdruck kommt und Fremdheit gegen einen vollständig integrierten, »fremdenfreien«, »normativ integrierten Verband« (Nassehi 1995: 446) ausspielt.

100 | Gleichwohl das auslösende Moment für die Beschäftigung mit dem Fremden nicht selten in der persönlichen Geschichte der Autoren selbst zu liegen scheint, denn alle besaßen »auf kurz oder lang« den Status des Außenseiters. Sowohl Simmel als auch Schütz bringen in ihrer Soziologie des Fremden die persönlichen Erfahrungen als Menschen jüdischen Glaubens mit ein: Ausgrenzung, Boykottierung und Vertreibung kennzeichnen – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – die Biographien beider Autoren und legen die Vermutung nahe, daß der von ihnen beschriebene Fremdenstatus kein ihnen wirklich »fremder« Status war. So erfährt Schütz in seiner Rolle als jüdischer Emigrant in Amerika zur Zeit des Nationalsozialismus die Stigmatisierung als Fremder am eigenen Leib wie auch Simmel aufgrund seiner jüdischen Herkunft mit den Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen in seiner wissenschaftlich nicht reibungslos verlaufenden Karriere konfrontiert wird. Auch Park sind die von ihm beschriebenen Randseiter nicht wirklich fremd, da er bereits in jungen Jahren in seiner Tätigkeit als Journalist und Publizist mehrerer Zeitungen mit den ethnischen Minderheiten und gesellschaftlich Marginalisierten in der Großstadt Kontakt aufgenommen hatte, zeitweilig sogar mit ihnen lebte. So betont auch Karl-Heinz Kohl die autobiographischen Parallelen zwischen dem Fremden und seinen »soziologischen Vätern«, denn Simmel, der seiner Herkunft nach Jude war, »[...] vermochte nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen verschiedene Formen der Stigmatisierung, Aussoneration und auch Integration des Fremden in unserer Kultur eindringlich darzustellen« (Kohl 1990: 98).

101 | Hier greift m.E. Nassehis Kritik an der klassischen Soziologie des Fremden zu kurz, der die Ansätze von Simmel, Schütz und Park als zu wenig differenziert und etwas vorschnell als »reine Wirkungsforschung« abtut, während doch Park vor allem die Genese des Fremden durch den Verweis auf die Migrationsströme in den Blick nimmt und Simmels »Philosophie des Geldes« auch als »Entfremdungsprogramm« im Sinne eines sich durch die moderne Geldwirtschaft zunehmend sich verschärfenden, rationalisierenden Geistes gelesen werden kann.

102 | Es bleibt bei Schütz also zunächst noch unklar, wer hier eigentlich der Fremde ist, denn durch die xenozentristische Perspektive wird der Fremde zum Vertrauten des Lesers. Durch die Ausblendung der Migrationsprozesse und der »eigentlichen Herkunft« des Fremden einerseits und der fehlenden Auseinandersetzung mit spezifischen Einwanderungsbedingungen, -praktiken und -institutionen der Aufnahmegerellschaft andererseits, bleibt die Vertrautheit des Fremden jedoch ein Mittel zur Beobachtung.

103 | Man bekommt bei Schütz den Eindruck, daß der Fremde, solange er sich selbst als Reisender, Besucher, Gast bzw. Flaneur versteht, eine gewisse Immunität genießt und in seinem Selbstverständnis nicht gefährdet ist.

104 | Vielmehr lässt sich bereits die Umkehrung der Perspektiven erkennen, denn so wie der bewegliche Fremde in einer Welt der Seßhaften vielleicht noch fremd erscheint, geraten die Seßhaften in einer modernen Welt beweglicher Identitäten mehr und mehr zu Fremden.

105 | Park betont ausdrücklich die bedeutende Funktion der damaligen Großstädte als Spiegel und Geburtsstätten dieses Wandels.

106 | Wolfgang Welsch faßt den Begriff des »Kugelmodells« von Kultur als »normativ gefährlich« auf (Welsch 1997: 69). Kennzeichnend für dieses Konzept, das er als »klassisch« und »modernistisch« bezeichnet und durch die traditionelle Wissenssoziologie forciert wurde, sind seiner Ansicht nach »soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung« (Welsch 1997: 68).

107 | Simmel sympathisiert mit dem Fremden, indem er dessen Ressourcen für die Gesellschaft aufdeckt. Ob als reizvolles Moment einer Liebesbeziehung, die einen gewissen Grad an Fremdheit nicht verlieren darf, um nicht in Routine ›umzukippen‹, oder ob als notwendige Voraussetzung für Vertrautheit/Vertraulichkeit beispielsweise in der Beichtsituation, immer betont Simmel auch die vielen Möglichkeiten, die das Fremde aufschließt.

108 | Vgl. hierzu exemplarisch Räthzel 1997.

109 | Vgl. zur kunstwissenschaftlichen Fremdheits-Diskussion den Sammelband von Rolf-Peter Janz (2001), oder auch Alois Wierlachers (1993) Zusammenstellung der kulturwissenschaftlichen Fremdheitsdebatte.

110 | Vgl. hierzu auch Leiris 1979.

111 | Gerade der französische und britische Strukturfunktionalismus nach Emile Durkheim und Bronislaw Malinowski bezieht ethnographische Kulturanalysen in ihre Forschungsergebnisse mit ein, da sie in den vermeintlich geschlossenen außereuropäischen Kulturkreisen (Trobriand, Papua-Neuguinea) ihr Postulat einer ganzheitlichen Gesellschaftsauffassung und Ausgewogenheit von ethnischen Sozialsystemen am sichtbarsten bestätigt.

tigt sahen. So spiegelten sich nach Malinowski in den kulturellen Riten, Mythen und zeremoniellen Handelsunternehmen der Trobriander nicht etwa irrationale Glaubensvorstellungen, sondern gesellschaftlich geronnene Regelungen zur Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung. »Hier« wie »Dort« scheint also die Qualität des Denkens dieselbe zu sein, sie unterscheidet sich lediglich in der Form der sozialen Organisation. So spricht Durkheim zwar von der Solidarität als Prinzip des Sozialen schlechthin, unterscheidet aber zwischen mechanischer und organischer Solidarität in segmentierten und arbeitsteiligen Gesellschaften.

112 | Diese Konzentration auf die wirtschaftlich und politisch unbedeutsamen und zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallenden Kleingruppen bzw. Randgesellschaften brachte der Ethnologie zeitweilig die Bezeichnung des »Orchideenfachs« ein.

113 | Bereits durch diese unterschiedlichen Gegenstandsbereiche wird das zentrale Problem der Ethnologie im Vergleich zur Soziologie angesprochen: die Asymmetrie der Macht zwischen Forscher und Untersuchungsgegenstand, die v.a. in der postmodernen Ethnologie nach James Clifford und George E. Marcus (1986) bzw. im deutschsprachigen Raum durch Eberhard Berg und Martin Fuchs (1993) thematisiert wird. Entgegen jeglicher Sachaussagen über die fremde Kultur geht es den postmodernen Ansätzen um die Beziehung zwischen Forscher und Forschungssubjekt, die durch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse überformt ist und durch jeden anders interpretiert wird. So kann es keine privilegierte Sicht auf Kultur geben, da alles in letzter Instanz bruchstückhaft, historisch bedingt und offen bleibt, auch wenn die Konzentration auf die Besonderheit des Einzelfalls möglicherweise staatliche oder institutionelle »Randbedingungen« bzw. Regelmäßigkeiten außer Acht lässt.

114 | »Seit ihren Anfängen hat die Ethnologie die Fremden in der *Fremde* als ihr ureigenstes Forschungsobjekt für sich reklamiert, während die Soziologie, ebenfalls seit ihrer Gründung, ihre Existenzberechtigung in der vertrauten, altbekannten Lebenswirklichkeit der eigenen Gesellschaft begründet sah« (Wong 1993: 1).

115 | Die klassische Ethnologie wird im folgenden auch als sogenannte moderne im Sinne von modernistische Phase ethnologischer Forschung bezeichnet. Mit Rückgriff auf Norman K. Denzin (1997) umfaßt diese Phase sowohl die traditionale Periode zwischen dem 19. Jahrhundert bis zum zweiten Weltkrieg als auch eine modernistische Periode, die bis in die 1970er Jahre hineinreicht und in einigen gegenwärtigen ethnologischen Arbeiten immer noch präsent ist. Ausschlaggebend für dieses Wissenschaftsverständnis ist das Selbstverständnis des Forschers, der gemäß eines positivistischen Wissenschaftsparadigmas als »objektiver« Beobachter konstruiert wird, der seine Felderfahrungen in »objektive« Daten zu überfüh-

ren vermag. Gleichzeitig wird das Beobachtungssubjekt als uneingeschränkt fremd konstruiert und als »unzivilisierte« und »naturhafte« Lebensform unreflektiert den Standortbestimmungen eines eurozentristischen Weltbildes ausgesetzt.

116 | Vgl. zur Dialektik von Selbst- und Fremdbild als Grundmuster der Identitätsbildung weiter oben Kap. 2.5 oder auch Kaschuba 1999, insb. 132ff.

117 | Geertz spricht in diesem Zusammenhang von Informationen zweiter oder dritter Ordnung. »Nur ein ›Eingeborener‹ liefert Informationen erster Ordnung – es ist *seine Kultur*« (Geertz 1983: 23).

118 | Vgl. weiter unten Kapitel 4.1.4.

119 | Vgl. zur Konstruktion und Abgrenzung des Fremden mit Hilfe des Geruchssinns besonders anschaulich: Guttandin 1994.

120 | Diesen Mangel an ethnologischer Definitionsstärke beklagt auch: Bargatzky 1993, insb. S. 220.

121 | Welche große Bedeutung dabei selbst die körperlichen Praktiken des Ethnologen einnehmen, machen insbesondere neuere Ansätze der feministischen ethnographischen Filmästhetik deutlich. Sie decken – in den dem Diskurs der Nüchternheit verschriebenen Repräsentationsformen – die Resonanz des Körpers auf, indem sie ihn als Ort ansehen, der die Passage des »Dort« ins »Hier« regelt bzw. durch seine bestimmte Art zu sehen, zu fühlen und zu wissen organisiert (vgl. Kuehnast 1990).

122 | Natürlich muß an einer Kontextualisierung und Dekonstruktion ethnologischer Fremdbilder gearbeitet werden, doch die Forderung, sich künftig jedweder Konstruktion des Anderen zu enthalten, ist voraussichtlich nicht einlösbar.

123 | Im Sinne des Konzepts des Fremdverstehens nach Schütz stellt der Ethnologe den Anspruch, das Fremde hermeneutisch zu erschließen, wenngleich er dabei den Fremden selbst nicht selten »auflöst«. Es ist dann eine Strategie des Verstehens, die den Fremden in seiner Fremdheit und Gefährlichkeit aufzulösen sucht und dem Vertrauten und Bekannten anverwandelt, mithin durch Integration unschädlich macht (vgl. Guttandin 1993: 465f.).

124 | Die Performanz der Wiederholung bzw. Wiederdarstellung basiert auf der Vorstellung, Repräsentation als *Praxis* aufzufassen, d.h. nicht die richtige Wiedergabe von Wirklichkeiten steht im Vordergrund der Repräsentation, sondern ihre Akteure und ihr Publikum, ihre Autoren und Leser. In diesem Zusammenhang spricht Johannes Fabian von Repräsentation als *Performance* (vgl. Fabian 1993: 339).

125 | Auch Klaus R. Scherpe betont den ambivalenten Gehalt mimetischen Verstehens, indem er es als Voraussetzung und Medium des Erlebens des Anderen diskutiert, gleichzeitig mit Homi Bhabha aber auf ihre

kolonialistische Ausbeutung in der Vergangenheit hinweist, »Mimikry als subversive Strategie der vom weißen Mann beherrschten ethnischen Kultur« (Scherpe 1996: 38) zu benutzen.

126 | So bleibt die mimetische Annäherung an den Fremden ein zerbrechliches Unterfangen, gerade weil sie sich häufig mit einem aus der Distanz entworfenen Bild des Anderen begnügt.

127 | Christoph Antweiler benennt in seinem anthropologischen Überblick zur kognitiven Dimension interkulturellen Umgangs den Idealtypus traditioneller Ethnologie: Kleine, überschaubare, schriftlose, als geschichtslos aufgefaßte und für isoliert gehaltene Gruppen, die man in technologischer und sozialer Hinsicht als »primitiv« einstuft: Vgl. Antweiler 1989, insb. S. 139.

128 | Nicht ohne Grund galten und gelten Inselvölker als beliebte Forschungsziele, scheint hier doch die Wirklichkeit der fremden Kultur am Ufer, das die Insel umgibt, zu enden. Diese vermeintliche natürliche Begrenzung vereinfacht es dem Ethnologen, die Gesamtheit der von ihm beobachteten Riten und Traditionen, Lebensformen und -gewohnheiten, sprich: die fremde Welt *in Gänze* in eine Übersetzung »zu packen«. Übersetzungen dieser Art geben aber nicht nur eine synoptische Zusammen schau der Welt am Ende des Ozeans, vielmehr besitzen sie die immanente Eigenschaft, die Insel mitsamt ihrem Ufer vor dem Auge des Betrachters entstehen, sie als Gegenbild bzw. Negation der eigenen Kultur hervortreten zu lassen.

129 | Das Bild des »Einheimischen« bzw. »Eingeborenen« spiegelt dabei die räumliche Engführung eines ethnologischen Kulturkonzepts, das Kultur und ihre Mitglieder im Bild des in Zeit und Raum begrenzten Feldes automatisch »beheimatet« und ihre *ethnologische Totalerfassung* möglich macht.

130 | Der Übersetzer behandelt jedoch in dieser Perspektive fremde Kulturen etwas voreilig als »Sprachinseln« und übersieht, daß jede Kultur – mit Wittgenstein gesprochen – ihr eigenes Sprachspiel auf der Insel praktiziert, der Zugang daher nicht etwa durch universal logische Regeln von außen allein, sondern durch das praktische Wissen um den spezifischen Zusammenhang von Sprache und Lebenspraxis hergestellt werden kann (vgl. Guttandin 1993: 460). Wie schwierig es sein kann, Äußerungen und Wertvorstellungen der einen Kultur in die Begriffswelt einer anderen zu über setzen, wird deutlich, wenn Begriffe wie »glücklich« oder »traurig«, »gut« oder »böse«, »Recht« und »Unrecht« in den Blick gerückt werden, die neben der Frage der unterschiedlichen Ethik v.a. auf die spezifischen Ge brauchsweisen und lebensweltlichen Implikationen sprachlicher Äußerungen verweisen.

131 | Häufig waren es kolonialistische, wirtschaftliche und soziale Ab-

hängigkeitsverhältnisse, die die Wahl des Beobachtungsortes, die Perspektive auf die fremde Kultur überschatteten und an das Verstehen ganz bestimmte Erwartungen und Sachzwänge knüpfte, so daß die Übersetzungen weniger als »reine« Vermittlungsmedien angelegt waren, sondern in ihrer Folge von der Assimilation, Bekehrung bis hin zur Vernichtung und Verfehlung des Fremden reichten.

132 | So betrachtete man die Dörfer, in denen Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict und Claude Lévi-Strauss Forschung betrieben, größtenteils als übersichtliche, handhabbare Einheiten, die repräsentativ für das kulturell Ganze stehen und im Begriff des »Kulturreises« ihre anschauliche Wirkungskraft entfalten.

133 | Zu einer Kritik am ethnologischen Paradigma der »seßhaften Kultur« vgl. Clifford 1999.

134 | Auch wenn in der neueren Ethnologie Ansätze zur Möglichkeit der Gegendarstellung der Ethnographierten diskutiert werden (vgl. Gottowik 1997: 122ff.), bleibt die Asymmetrie des Erforscher-Erforschten-Verhältnisses relativ unberührt.

135 | Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit der Übersetzungsleistung von Ethnologen Aokis (1992) exemplarische Erfahrungen.

136 | Andererseits gibt es ohne Übersetzung selbst in den engsten Beziehungen keine Kommunikation (vgl. Güell 1992: 12). Damit werden die Grenzen interkultureller Kommunikation bereits angedeutet, da ein »In-Kontakt-Treten« mit der fremden Kultur eine ständige Übersetzungsarbeit abverlangt, gleichzeitig jedoch das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden insoweit problematisch werden läßt, als daß das Dilemma der Unübersetzbarkeit mit dem Unverständnis des Fremden konvergiert. Insofern birgt die ethnologische Gleichsetzung von Übersetzen und Verstehen die Gefahr, in die wissenschaftliche »Sackgasse« des »Alles oder Nichts« (vgl. ebd.: 13) zu geraten, die die Beziehung zum Fremden nur noch an der Übersetzbarkeit bzw. Unübersetzbarkeit mißt. Hier deutet sich ein weiterer Konflikt an, da der Übersetzer die radikale Verschiedenheit der Sprache annimmt, trotzdem an der Idee ihrer prinzipiellen Übersetzbarkeit festhält.

137 | Dolmetscher zitieren Stimmen, ganz so, als wären sie in der Lage, die eigene Stimme im Akt des Zitierens völlig zu verschmähen. Mit de Certeau zeigt sich jedoch deutlich, daß die Praxis des Stimmen-Zitierens keine objektive Repräsentation des Gesagten bedeutet, sondern selbst ein *performativer Akt* ist, der organisiert, was er aussagt. So zeigt de Certeau im Rückgriff auf die Geschichte Robinson Crusoes, der Freitags Fußspuren im Sand entdeckt und daraufhin mutmaßt, daß sie von irgend etwas »Wildem« stammen, die in dieser Äußerung selbst enthaltene Konstitution der Wildheit sowie der ihr entgegengesetzten Zivilisiertheit auf. Denn »[s]o wie man

das benennt, was man exkommuniziert, schafft und definiert der Name des ›Wilden‹ zugleich das, was die Schreibökonomie außerhalb ihrer selbst ansiedelt« (de Certeau 1988: 279). Die Praxis des Stimmen-Zitierens bringt Unterscheidungen in ihren Benennungen erst hervor. Crusoe bringt mit seinen Worten die Dichotomie zwischen »wild« und »zivilisiert« zum Ausdruck, generiert und organisiert damit eine Hierarchisierung der Welt. Die wörtliche Wiedergabe des Erlebten, Gesehenen, Erfahrenen erschafft Unterschiede, zieht Grenzen, nennt Dinge beim Namen, grenzt andere damit aus und macht sie »mundtot«. Indem der Übersetzer die Kultur als fremd bezeichnet, konstatiert und erzeugt er die Fremdheit des Anderen, bringt sie gleichzeitig zum Schweigen, indem er den konkreten Gesprächspartner und die individuelle Begegnung durch eine personale Konstruktion in der dritten Person Plural ersetzt, die als Kunstfigur keinen eigenständigen Diskurs führen kann (vgl. Gottowik 1997: 191).

138 | Der Ethnologe setzt dabei die Übersetzbarkeit aller (gestisch und klanglich miteingeschlossenen) Sprachen in die »natürliche« Alltagssprache voraus, ganz so, als gäbe es nichts, worüber er nichts sagen könnte. Selbst die wildesten Körpergeräusche, Schreie und Tränen, Schmerzen und Stöhnen hält er für zitierbar. Er unterstellt also Übersetzbarkeit aller (gestisch und klanglich miteingeschlossenen) Sprachen in die gesprochene AlltagsSprache.

139 | Denn die Übersetzung erscheint nicht dann als glaubhaft, wenn sich die *Dargestellten* darin wiedererkennen, sondern wenn sie auf Kategorien beruht, die man auch zur Beschreibung der *eigenen* Gesellschaft heranziehen würde.

140 | Denn nicht nur literarische Übersetzer, d.h. Übersetzer, die einen literarischen Text in eine andere Sprache transformieren, stellen den Anspruch, die von ihnen produzierten Texte als Ausfluß kulturellen und literarischen Schaffens zu betrachten und nicht bloß als reine »Kopien« und Reproduktionen des Originals. Vgl. darüber hinaus zum Darstellungsproblem des Dolmetschers im Kontext von Asylanhörungen exemplarisch: Scheffer 1997.

141 | Joachim Renn, der sich mit Rückgriff auf Ludwig Wittgensteins Theorie der »Sprachspiele« der Probleme in der Dolmetscherpraxis bewußt wird, schlägt daher einen Übersetzungsbumpf vor, der sich nicht mit einer abstrakten Bekanntschaft mit der fremden Sprache begnügt, sondern sich im »Feld« selbst mit ihr hinreichend bekannt *macht*. »Übersetzen im radikalen Sinne (das demnach auch die Instanz des Dolmetschers bzw. des Ethnologen-Informanten einschließt) heißt nicht, Bekanntes anderen bekannt zu machen, nicht, das für andere Unvertraute diesen vertraut zu machen, sondern es heißt die Bekanntschaft erst schließen und Vertrautheit herstellen« (Renn 1998: 157).

142 | Vgl. zur Frage der Übersetbarkeit des kulturell Fremden in kulturrelativistischer Sicht Cappai 2000.

143 | So richtig exotisch scheint es immer dann, wenn sich die Geographie, Sprache und Hautfarbe der Menschen ändert; je weiter von der Heimat entfernt, desto fremder die Menschen und je fremder, desto mehr Schätze bergen sie auch. Zur Verschränkung von Reisen und Imagination vgl. auch: Gohlis et al. 1998.

144 | Dennoch bedeutet die Reise immer auch »Grenzgang«: Behält der Ethnologe auch während seines Aufenthaltes in der Fremde den Status des Reisenden, unterliegt er der Gefahr, Menschen, Tiere, Gegenstände »im Vorbeigehen« wahrzunehmen, d.h. sie losgelöst von ihren unterschiedlichen Kontexten zu betrachten. Verfällt er auf der anderen Seite an einem Ort in »Seßhaftigkeit«, verliert er »auf kurz oder lang« die besonderen Eigenschaften, die das »Unterwegssein« mit sich bringt.

145 | Clifford Geertz bringt das Fernweh des Ethnologen auf die Formel: »beruflich besessen von anderen Welten und davon, sie zuerst uns selbst und dann, durch begriffliche Verfahren, [...] unseren Lesern begreiflich zu machen« (Geertz 1997: 237).

146 | So zeigt Stefan Goldmann, daß zur Beschreibung von Südseevölkern häufig auf einen Topos zurückgegriffen wurde, der besagt, daß sich Wilde in der Regel wie Kinder verhalten, so daß die Europäer dem ohnehin zumeist kolonialen Verhältnis einen weiteren Ausdruck verliehen: »Die fremden Wilden waren nicht mehr etwas völlig anderes, sondern waren, wie die eigenen Kinder, erziehbar geworden« (Goldmann 1985: 215).

147 | Urs Bitterli schildert die Anfänge dieser exotisch motivierten Begegnung von europäischen Reisenden zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert, bei denen die Fremden als Faszinosum behandelt wurden. Als Beispiel führt Bitterli u.a. Kolumbus' erste Reise an, von der er sieben Arawak-Indianer nach Europa mitbrachte, deren ungewöhnlicher Federschmuck, Färbung und Bemalung der Haut, Haar und Körperbau viel Anlaß zum Staunen gaben. Die Fremden, die unfreiwillig aus ihrer Heimat nach Europa verschleppt wurden, wo man sie als exotisches Kuriosum und Sensation auf Umzügen und Empfängen bei Hof einer ungläubig gaffenden Menge vorführte, erlitten dabei in der Regel das Schicksal, ihr weiteres Dasein als Jahrmarktsattraktion oder als Sklave zu führen (vgl. Bitterli 1991: 18off.). Zur Zurschaustellung des Fremden in Europa vgl. auch: Goldmann 1985b.

148 | Sie beschränkt sich jedoch auf eine sich selbst genügende Sensationslust, ohne an einem wissenschaftlich fundierten Studium des Fremden interessiert zu sein. Dabei gehen Pionierlust und Entdeckungsrausch mit einer Konstruktion des Exotismus »Hand in Hand«, denn die durch Flottenbau und geographische Kenntnis erweckten Möglichkeiten des »Weltreisens«, das exklusiven Personen (Wissenschaftlern, Adeligen, Kriegsherren,

Künstlern, Literaten) zunächst vorbehalten bleibt, führt dazu, Erwartungen des Aufregenden, des Verlockenden und Abenteuerlichen an die zu bereisende Fremde zu knüpfen, und ihre Entdeckung auch als Legitimation für hohe Reisekosten hervorzuheben. »Das Bewußtsein, sich in der Ausnahmesituation des Weltgereisten zu befinden und der Ehrgeiz, den Leser [von Reiseberichterstattungen] mit besonders pittoresken Details zu unterhalten, verleitet manchen Reisenden dazu, ein Gemisch von persönlicher Erfahrung, unüberprüfbarer Information aus zweiter Hand und allerlei Legenden im Selbstgefühl der eigenen Kompetenz vorzutragen und all dies zu einem exotischen Kranz von Ausgefallenheiten zu verflechten« (Bitterli 1991: 26).

149 | Vgl. zu einer ausführlichen Kritik der exotischen Darstellung des Fremden u.a. auch Edward Saids Abhandlung zur europäischen Tradition des Orientalismus (1994), die den Orient als mythologische Konstruktion als einer von Europäern kolonialisierbaren Welt von herrschaftsbedürftigen Völkern zum kontrastreichen Gegenbild des Westens instrumentalisiert.

150 | Damit wirkt die Fremde aber auch auf ihre »Entdecker« zurück, indem die phantasiebestückten Reisebilder der Fremde den »Connoisseur«, den Kenner, Feingeist und Sammler auf den Plan ruft, der sich an der Exotik weidet, an ihr berauscht (vgl. Valjavec 1997: 164) und den Reisenden selbst zum welterfahrenen bzw. kosmopolitischen »Kenner« macht.

151 | Zur Dialektik von Rationalisierung und Irrationalisierung im Zuge des Zivilisationsprozesses vgl. auch weiter unten Kap. 4.2.1.

152 | Auch der Ethnologe hing den »großen« Entdeckungsreisen und ihrem Ideal einer menschlichen Zivilisation nach: »Man ging immer – auch in den Sozial- und Humanwissenschaften allgemein – von einem asymmetrischen Verhältnis hochentwickelter Kulturen zu ›exotischen‹ ›primitiven‹ Kulturen aus« (Lieris 1979: 19) Die kulturelle Hierarchie, die sich durch den Fortschrittsoptimismus der Moderne im Begriff der Zivilisierung verfestigte, schuf gewissermaßen die Grundlage für eine ethnologische Forschungstradition, die den Fremden auf einer Skala kultureller Entwicklung einstuft: Der gefährliche Rückschluß dieser macht-durchtränkten Kulturbetrachtung bestand in der Annahme, daß, je fremder ein Mensch erschien, desto ursprünglicher, natürlicher und kulturloser stufte man sein Verhalten ein.

153 | Vgl. auch weiter unten Kap. 4.2.1.

154 | Die Tatsache, daß man den »Wilden« alles zutraut, führt Erwin Frank (1987) auf eine spezifisch modernistische Dialektik der Grenze zurück, die all das als »Jenseits-der-Grenze-Phänomen« faßt, was im Kontrast zur zivilisierten, erforschten und unterworfenen Welt steht (vgl. Frank 1987: 200f). Frank führt am Beispiel einiger Zeugen und Quellen des Kannibalismus auch die Ethnologen als *professionelle Grenzverschieber* vor, die maßgeblich daran beteiligt sind, daß unsere Kenntnisse über Kannibalen dahingehend übereinstimmen, »[...] daß Menschenfresser immer nur ›da-

hinten«, »weit weg«, »im Herzen Afrikas«, »im Innern der Urwälder Brasiliens« oder »in entlegenen Bergtälern Neuguineas« zu finden sind, nicht aber hier und jetzt und mitten unter uns« (ebd.: 200) – damit an der Teilung der Welt in eine Zone des zivilisierten ›Bekannten‹ und eines räumlich und zeitlich davon abgegrenzten ›unzivilisierten‹ Fremden mitbeteiligt sind.

155 | Exotik ist nicht Afrika und auch nicht »der Mann aus dem Busch«. Victor Segalen fordert in seinem »Versuch über den Exotismus« zu Beginn des Jahrhunderts, den Terminus des Exotismus von den Palmen und Kamelen, von der schwarzen Haut und der gelben Sonne zu befreien (Segalen 1983: 41), um ihn weniger in den Tropen und im Dschungel als mehr im »Kopf« des Betrachtenden zu lokalisieren. Die Exotik müsse von der »Südsee-Topos« befreit werden, um nicht zu einem »Mythomoteur« bzw. »Abziehbild europäischer Projektionen« zusammenzuschrumpfen und die fremde Kultur im paradiesischen Naturbild einzuschmelzen.

156 | Insbesondere der Ansatz der Ethnopsychoanalyse, die die Parallele zwischen ethnologischer Fremdheitserfahrung und Psychoanalyse zieht, nimmt das Motiv der Reise ins Unbekannte auf, lokalisiert ihren Untersuchungsgegenstand jedoch weniger im äußeren, tatsächlichen als im inneren Ausland – dem Unbewußten: »Beide Gebiete sind schwer zu erreichen: Im einen Fall sind es Urwälder, Sumpfe, Entfernung, im anderen Fall Vorurteile, Gefühlswände sowie Identifikationen [...]« (Erdheim 1990: 143).

157 | Nicht selten stellen auch Angst, Unsicherheit und Skepsis typische Reisebegleiter dar, die die Erfahrung des Fremden in ein durch Unsicherheit und Konflikt geprägtes Wahrnehmungsfeld manövriren. In dieser Zone der Mehrdeutigkeit, in der das eingelebte System von Sinn durch den fremden Gegensinn durchkreuzt wird, neigt der Forscher schnell dazu, Bevältigungsmöglichkeiten der Krise zu aktivieren, indem er beispielsweise seine persönlich empfundene »Ohnmacht« im kolonialistischen Blick auffängt bzw. durch die ethnographische Autorität versucht, die Kontrolle über das Fremde zurückzuerlangen. Auch in dieser Ambivalenz der Gefühlswelt des Reisenden zeigt sich das Gefahrenpotential für die Ethnologie, da die Entfernung bzw. Distanz zwischen dem Eigenen und Fremden räumlich zwar überwunden sein mag, die irritierende Wirkung der Reise an sich aber zu einer ideologischen Untermauerung dieser Differenz führen kann. »Wer sich beispielsweise im Zeitalter der Renaissance auf Reisen begab, der pflegte, sofern er kein ganz junger Mensch mehr war, vorher sein Testament zu machen« (vgl. Richter 1991: 100).

158 | Die Angst des Reisenden potenziert sich im Zeitalter der Aufklärung, da die Rationalisierung der Reiseangst durch prophylaktische Maßnahmen (Gesundheitsratschläge, Reise-, Hand- und Tagebücher) mit einer anwachsenden Sensibilisierung für jegliche Gefahrenquelle einhergeht; al-

les Fremde wird praktisch als Gefahr verdächtigt, so daß Dieter Richter resümmiert: »Gerade der aufklärerische Blick auf die Gefahr als *vermeidbares* Risiko macht die Gefahr omnipotent, kann doch das Risiko überall lauern« (Richter 1991: 107).

159 | Oder wie Literaturwissenschaftler Dietrich Krusche das Besondere der Reise, ihrer Entbehrungen und Opfer im Hinblick auf die Dramatisierung des Erlebten und Gesehenen hervorzuheben weiß: »Zu Hause konnte einer kein Held werden, jedenfalls kein so großer, daß es sich lohnte von ihm zu singen. Hier fehlten die unglaublichen Ungeheuer, die zu erschlagen waren. Außerdem breiteten Geschichten sagenhafter Taten sich nicht so leicht aus, wenn sie in nächster Nähe geschahen, die Bekanntheit des Lokalen lähmte ihnen die Flügel« (Krusche 1994: 87).

160 | Aber auch hier zeigt sich die »Schattenseite« der Ethnologie als »reisende Wissenschaft«, da mitunter die Strapazen der Reise zum Kriterium der Fremdheit avancieren; andererseits wird die Konstruktion des *abenteuerlichen* Fremde durch den möglichen Zuwachs an eigener Offenheit und Sensibilität zum Zerrbild persönlicher moralischer Stärkung gemacht. Eine antike Vorstellung der Reise stellt die Auffassung der Reise als Buße und Läuterung dar. Der Reisende besaß dabei die Hoffnung, Probleme und Schuld hinter sich zu lassen und durch das selbstgewählte Exil der Reise Vergeltung und Reinigung zu erlangen.

161 | So gerät die Reise als doppeldeutige Praxis in den Blick, da die Suche nach dem Fremden die Möglichkeit der Selbsterfahrung bereithält, damit aber auch den Beruf des Ethnologen als solchen »exotisiert«. Der britische Ethnologe Nigel Barley karikiert seine Berufskollegen, indem er die Feldforschung, jenes »Draußen-gewesen-sein« als Methode aufdeckt, die selbst dem langweiligsten Experten gewisse Phrasen zur Verfügung stellt (»Damals im Busch ...«, »Es war herrlich ...«, »Das kannst Du Dir nicht vorstellen, was ich dort erlebt habe ...« usw.), die ihm die Aura des Exzentrikers verleihen: Barley 1995.

162 | Vgl. zu einer Kritik am ethnologischen Wunschbild der isolierten Kultur auch Karl H. Hörrning (1999), der sich mit Rückgriff auf Geertz bzw. de Certeau und ihrer »Wiederbelebung« durch die Cultural Studies vom Substanzbegriff der Kultur zugunsten eines praxisorientierten Interesses an kulturellen Formen des Wissens distanziert.

163 | Reisen beinhaltet immer auch Flucht, Exil, Verschleppung, wie u.a. Clifford (1997) in seiner Chronologie des Reisens im späten zwanzigsten Jahrhundert immer wieder betont.

164 | Die Vorstellung, daß bspw. ein Afrikaner sein Zelt im »europäischen Dorf« aufschlägt, um die Sitten und Gebräuche der hiesigen Gesellschaft zu erforschen, scheint abwegig.

165 | Schließlich kann die Praktik des Reisens darüber hinaus Einfluß

auf die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden nehmen, da Methoden- bzw. Materialauswahl mit den Begleiterscheinungen der Reise selbst verwoben sind: Lange und komplizierte Anreisen, Klima- und Wetterlagen des Zielortes, Energieversorgung, Gewichtsbeschränkungen und Transportbedingungen zwingen nicht selten den Ethnologen noch vor der eigentlichen Beobachtung und Beschreibung des Fremden, sein Arsenal an »Apparaturen« zur Wahrnehmung und Aufzeichnung unter ganz praktischen, weniger gegenstandsadäquaten Gesichtspunkten auszuwählen.

166 | Wenn man dagegen von einem Ereignis »hört« oder »liest«, bedeutet das, daß es abgeschlossen und vergangen ist (vgl. Leed 1993: 197f.). Auch Simmel betont die Einzigartigkeit des Auges, daß ein reziprokes Wechselverhältnis der Sich-Anblickenden evoziert und im Gegensatz zum Ohr oder Geruchssinn das beweglichste Organ darstellt (vgl. Simmel [1907] 1993).

167 | Bronislaw Malinowski kritisiert die frühen Formen ethnologischer Feldforschung als passives und bequemes Ansammeln von Daten meist durch die Arbeit eines Dritten – dem sogenannten Informanten – und fordert als einer der ersten das Prinzip der qualitativen Verfahren in der Ethnologie ein, indem er die teilnehmende Beobachtung als »Königsweg« der Sozial- und Kulturwissenschaft bezeichnet: »Wir brauchen ganz unzweifelhaft eine neue Methode für das Sammeln von Beweisen. Der Sozialanthropologe muß seine bequeme Position im Sessel auf der Veranda der Missions- und Regierungsstation aufgeben, wo er bewaffnet mit Block und Bleistift und zuweilen mit einem Whisky und Soda, die Erklärung von Informanten entgegennimmt [...]. Er muß stattdessen hinausgehen in die Dörfer und [...] bei der Arbeit in Gärten, am Strand und im Dschungel *zusehen* [...]. Die Information muß aus dem *vollkommen beobachteten* Leben der Eingeborenen kommen« (Malinowski 1973: 218; Herv. d. Autorin).

168 | Simmel spricht vom Schauen als unmittelbarste Wechselbeziehung, denn man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben (vgl. Simmel [1907] 1993: 280).

169 | Auch Malinowski privilegiert letzten Endes den Blick des von außen kommenden Beobachters gegenüber dem internen Teilnehmer, da der »Eingeborene« keine Kenntnis vom Gesamtumfang irgendeiner sozialen Struktur besitzt. So mutmaßt Malinowski in seiner Ethnologie der Kula: »Sie kennen ihre eigenen Motive, wissen um den Zweck individueller Handlungen und um die dafür geltenden Regeln; wie sich aber aus diesen die ganze kollektive Institution zusammensetzt, liegt außerhalb ihres geistigen Horizontes. Nicht einmal der intelligenteste Eingeborene besitzt eine klare Vorstellung davon, daß das Kula ein großes, organisiertes soziales Gebilde ist, und dessen soziologische Funktion und dessen Auswirkungen kennt er noch viel weniger« (Malinowski 1979: 116).

170 | Vgl. zur Differenzierung zwischen emisch – »von innen heraus« – und etisch – »von außen her« auch: Dworschak 1998, insb. S. 75f. Der Ethnologe steht vor der Aufgabe, sowohl die emische Innensicht der Akteure als auch ihre etische Außensicht mitzureflektieren (vgl. Schweizer 1999: 7), um den lokalen Einzelfall bzw. die speziellen Ereignisse in einen kulturellen, sozialen und gesamtgesellschaftlichen Kontext einzubetten. Die aus der linguistischen Unterscheidung von Phonologie und Phonetik in die ethnologischen Methodologie übertragenen Begriffe »emisch« versus »etisch« betrachten dabei die Handlungen und Äußerungen des Fremden im Hinblick auf die Repräsentanz des Klassifikationssystems der untersuchten ethnischen Gruppe (emisch) als auch auf den Bezugspunkt außerhalb des spezifischen Systems (etisch).

171 | In der Regel fordert dabei das Auge die analytische Trennung von Betrachter und Betrachtetem ein, die die Moderne als erkenntnistheoretischen Bruch wissenschaftstheoretisch überformt. »Obwohl Sehen und Hören gleicherweise Fernsinne sind, ist das Sehen die eigentlich distanzbildende Kraft im Wahrnehmen. Die Tastdistanz bleibt familiär, gewissermaßen im Körperumkreis. Das Sehen erst macht daraus die prinzipielle Distanz, es betastet und untersucht, ohne daß die Dinge in Reichweite kommen müßten« (Hoffmann-Axthelm 1987: 36). Insofern spricht Dieter Hoffmann-Axthelm vom Sehen als der anonymsten Sinnestätigkeit, anonymer als Gleichgewicht, Schwere, Lautstärke, Schmerz. Im Schauen könne der Betrachter sich leicht von den gesehenen Gegenständen abstrahieren (vgl. ebd.: 37), so daß das Sehen kaum Widerstand gegen begriffliche Funktionalisierung leiste. Denn im Gegensatz zu Gerüchen, Kälte, Druck, Schmerz und Hunger scheint das Einfallen von Licht weniger Einfluß auf die Bewertung und Wahrnehmung von Menschen und Gegenständen zu nehmen.

172 | So analysiert beispielsweise Jonathan Crary die Genese des modernen Blicks anhand des von Wheatstone entwickelten Stereoskops zu Ende des 19. Jahrhunderts. Wheatstone blendet den szenischen Bezug zwischen Betrachter und Objekt aus, der auf einer Abwesenheit jeglicher Vermittlung zwischen Auge und Bild beruht (vgl. Crary 1996: 131). Die synthetische Trennung zwischen Betrachter und Welt verleugnet die Einbettung des Sehenden in gesellschaftliche Machtstrukturen und verschmäht den Körper, sein Pulsieren, seine Gebärden und Phantasmen als Grundlage des Sehens (vgl. ebd.: 140). Die Moderne produziert einen Beobachtungs- bzw. Betrachtertypus, der Sehen als eine vom Körper losgelöste, abstrakte Sinnestätigkeit begreift und als Möglichkeit eines relativ »unverzerrten« Zugangs zur Wirklichkeit beansprucht.

173 | Vgl. zur »Inauthentizität« der Nähe in der Feldforschung auch Wong 1992, insb. S. 7f.

174 | Der Forscherblick ist ein Blick, der keine Verbindlichkeiten ein geht; die körperliche Nähe, die er voraussetzt, ist keine moralische Nähe. Wolfgang Kaschuba kritisiert die vermeintliche »Blickfreiheit« des Ethnologen, der überall »hinsieht«, aber keine Verantwortung für das, was er erblickt, übernimmt. Sein voyeuristischer Habitus, den er mit dem »Recht auf Forschung« legitimiert, sollte nach Kaschuba stets auch ein »Recht auf Nicht-erforscht-Werden« mitdenken, d.h. die Forschungsneugier sollte immer da zurückgestellt werden, wo Intimität und Tabu zu respektieren sind (vgl. Kaschuba 1999: 207). Auch Werner Schiffauer verweist auf die fehlende Moral des Beobachters und fordert auf, Verantwortung für das Widerfahrene zu übernehmen, schließlich registriere der Ethnologe durch seine »Augenzeugenberichte« nicht nur die fremde Welt, sondern bringe sie erst mithervor, sei demnach am weiteren Gebrauch und Mißbrauch mitbeteiligt (vgl. Schiffauer 1997: 161).

175 | Vgl. zur Autonomisierung des Sehens gegenüber der anderen Sinne als »Arbeitsform« in der Moderne: Crary 1996. Der amerikanische Kunsthistoriker, der seinen Überlegungen die historische Konstruiertheit des Sehens zugrundelegt, zeichnet den Bedingungszusammenhang von Gesellschaft, Technik, Kunst und Status bzw. Praxis des Betrachters nach. Crary schließt eine Parallele zwischen der Art und Weise des Sehens und gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozessen und unterstellt ihnen mit Foucault ein erhebliches Maß an Normativität. Chris Jenks, der sich ebenfalls mit dem visuellen Paradigma als Ausfluß eines spezifischen Wissenschaftsverständnis auseinandersetzt, spricht in diesem Zusammenhang auch von der »skopischen Ordnung der Moderne« (vgl. Jenks 1995: 15ff.).

176 | Beobachtungen an bestimmten Gruppen gehen in der Regel intensive Beobachtungsstrainings voraus. Die gründliche Beobachterschulung soll vor allem ermöglichen, Kategorien und Fragestellungen der Beobachtungssysteme im Gedächtnis anzuspeichern, die in der Feldforschungssituation abrufbar gemacht werden können. Gleichzeitig werden spezifische Techniken, beispielsweise die verdeckte versus unverdeckte, direkte versus distanzierte, systematische versus unstrukturierte Beobachtung, eingeübt, die sich durch ein unterschiedliches Selbstverständnis des Beobachters, seine Bewegung und Sichtbarkeit »im Feld« u.v.m. unterscheiden. Inwie weit die teilnehmende Beobachtung als eine erlernbare Technik betrachtet werden darf und wieviel Intuition und Kompetenz der Forscher selbst mit einbringen muß, bleibt jedoch schwer zu beantworten.

177 | So kritisiert Thomas Theye (1985) die eingefahrenen stereotypen ethnologischen Fotografien des Fremden, die mit Vorliebe als sog. »native types« angefertigt wurden, d.h. den Fremden dramatisch in seiner Andersartigkeit in Szene setzen, und weist auf die Trägheit dieser automatisierten

Wahrnehmungsmuster hin, die sich selbst in »immer gleichen« Touristenfotos widerspiegeln.

178 | Edgar Morin (1991) geht in seinem konstruktivistischen Ansatz von der unauflöslichen Bande zwischen Kultur und Erkenntnis aus, die bis in die Praktiken des Sehens und Denkens eindringen. Kultur beschreibt er als einen »kognitiven Apparat«, der die Wahrnehmung von Formen und Farben, die Identifizierung von Gegenständen und Wesenheiten in Form angeborener Schemata des Wiedererkennens steuert. Sie ist im wesentlichen »innerlich«. Kultur generiert das Bewußtsein, sie erzeugt Erkenntnis bzw. läßt Erkenntnisse immer nur auf der Grundlage der eigenen kulturellen Art und Weise des Wahrnehmens, Denkens und Erkennens zu.

179 | Bereits vor der eigentlichen Begegnung setzt diese Sensibilisierung für Unterschiede ein, in der Fremdheit als Kontrastbild des Eigenen produziert wird. So verläuft beispielsweise die Trennlinie des Schauens in Afrika auf der Grenzlinie »Schwarz-Weiß«. Elmar Dettmar macht deutlich, daß dieses Primat gegenseitiger Wahrnehmung zwischen Europäern und Afrikanern nicht nur zu einer extremen Kategorisierung und Vermeidung von Kontakten führt, sondern gleichfalls Prozesse reziproker Mystifizierungen und Glorifizierungen hervorrufe. In Zeiten kolonialistischer sowie rassistischer Ausbeutung kann so das Andere aber auch zum Fluchttort für Phantasien werden, die die Unzulänglichkeit des eigenen Lebenszusammenhangs transzendieren. Die sichtbaren Stigmata des »Weiß« und »Schwarz« werden mit symbolischer Bedeutung aufgeladen, die wechselseitigen Dechiffrierungsprozessen unterliegen. »So verspricht Afrika den Europäern ein Paradies der Ursprünglichkeit und Naturverbundenheit, Europa den Afrikanern individuelle Freiheit, Wohlstand und die Verwirklichung von Demokratie und Menschenrechten« (Dettmar 1992: 78).

180 | Die im Bild festgehaltene Dokumentation des Fremden nimmt dabei v.a. zu Beginn der Feldforschung bizarre Formen an, denn auf der Suche nach dem rassenbiologischen besten Exemplar ist man auch gern bereit, die krankhaften Auswüchse der Natur wie Lepra, Lupus, Elefantitis u. dgl. als Trophäen auf- und mitzunehmen (vgl. Theye 1985: 29) und dem Bild somit Beweis- bzw. Vorführcharakter zuzusprechen.

181 | So sind visuelle Medien auch nicht unwesentlich an dem allgemein verbreiteten Verständnis beteiligt, Geschichte als eine Folge von bedeutsamen historischen Momenten zu betrachten (vgl. Theye 1989: 16).

182 | Einen umfassenden Überblick zur Geschichte und zum Forschungsbereich der visuellen Ethnologie liefert Hockings (1995).

183 | Wilma Kiener (1999) spricht von einer authentischen Gestalt der Bilder. Denn während Wörter, mit Ausnahme von Wortmalereien, konventioneller Natur sind und in beliebiger, willkürlicher Verbindung zum Bezeichneten stehen, sind Bilder dem Bedeuteten durch Ähnlichkeit verpflichtet.

tet. Bilder sind extrem direkte Stellvertreter, sie »sprechen« von einer Sache, indem sie die Sache selbst zeigen (vgl. Kiener 1999: 161).

184 | So ermöglichen beispielsweise bestimmte Kameraeinstellungen, wie halbnahe Fixierungen einzelner Personen oder Gegenstände im Gegensatz zu Such- und Schwenktechniken leichter, ein müheloses Verstehen des Dargestellten (vgl. Keifenheim 1987: 78). Während dabei die ersten ethnologischen Filme noch von einer gewissen Unsicherheit des Forschers zeugen (vgl. Jordan 1992), lässt sich im Laufe der Zeit eine zunehmende Professionalisierung im Umgang mit der Kamera ablesen: Der ethnologische Film wird zur Kunst, auch wenn er sich nicht immer zu seinem Künstlerstatus bekennt. Um mit Bildern Sinn zu erzeugen, werden alle Möglichkeiten des zur Verfügung stehenden Materials ausgeschöpft. Wo man sich in den Anfängen mit der Aufzeichnung bewegter Bilder durch eine Standkamera zufrieden gab, ersetzen Groß- und Nahaufnahmen, optimaler Standort der Kamera, aufwendige Schnit 技术 and Belichtungsmaßnahmen die »Unwissenheit« bzw. »Unsicherheit« durch neuartige Privilegien des Filmmenden. Mehr und mehr breitet sich der »allwissende Blick« der Moderne in der ethnologischen Feldforschung aus, der den Film zum Kunstprodukt werden lässt, gleichzeitig aber den Fremden in den überzeugten Bildern des Filmmachers einfängt und damit dem Gefilmten Objektcharakter zuspricht.

185 | Das Ergebnis eines solchen Blicks waren schlimmstenfalls Fotographien der sog. »native types«, in denen der Fremde für den europäischen Betrachter zu einem belächelten und bemitleidenswerten Objekt degradiert wurde: »Die Wilden wurden mit Faustkeilen und Steinäxten ins Studio geschafft und machten dort Feuer mit Holzstöcken, tanzten vor den gemalten Palmen und vollführten ihre Scheinkämpfe vor dem Auge der Kamera« (Theye 1985: 34).

186 | Denn als Entdecker und Beobachter fremder Welten sieht er immer nur einen Bruchteil der anderen Kultur und malt sich in einem Akt der Aneignung den Rest selbst aus. Die Augen werden durch die Einbildungskraft ergänzt, die das Wahrnehmungsfeld vom »Feld« auf die entfernten Hügel und Täler, auf die gesamte Insel bzw. den gesamten Kontinent ausdehnt und den Ausschnitt somit kraft Metonymie zu einer Repräsentation des Ganzen macht (vgl. Greenblatt 1998: 187).

187 | Einen umfassenden Überblick zur Entstehung und Genese des ethnologischen Films, seinen Urhebern und modernen Nachfolgern liefert Pierre L. Jordan (1992) in seinem Abriß zur »Geschichte des Blicks«.

188 | So problematisiert Herbert Kalthoff am Beispiel seiner ethnographischen Untersuchungen in Internatsschulen (1997) die diversen Integrationsformen des Feldes, die von Strategien der Abwehr (der Beobachtete nimmt sich selbst aus dem Beobachtungsfokus heraus und lenkt den Blick

auf andere Objekte) bis hin zu Vereinnahmungsstrategien (der Beobachter avanciert zum Kronzeugen in Konfliktfällen usw.) reichen.

189 | Wie ein Kind versucht sich der Ethnologe in einer »zweiten Sozialisation« in die fremde Kultur zu integrieren, um den Standpunkt des Fremden, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen.

190 | Diese zunächst soziale Form der Integration des Fremden in eine Lokalität impliziert das notwendige Risiko einer ausbleibenden oder halbherzigen Rückkehr in die eigene Welt, es bietet aber eben auch zahlreiche Erkenntnischancen, die man bei Vermeidung des Risikos ausschlägt (vgl. Amann/Hirschauer 1997: 17).

191 | Zur Vorgeschichte der wissenschaftlichen Ethnographie vgl. u.a. Kohl 1993, insb. S. 100-109.

192 | Norman K. Denzin (1997) spricht vom sogenannten vierten Moment der Ethnologie, deren Beginn er in die Mitte der 1980er Jahre hineinverlegt. Im Zuge einer »Krise der Repräsentation« zeichnet sich diese auch als postmoderne Ethnologie bezeichnete Forschungsrichtung durch die hohe Reflexivität des Ethnographen aus, der die klassischen modernen Repräsentationsformen als Herrschaftsinstrumente einer »weißen, männlichen Feldforschungsperspektive« entlarvt und damit den Diskurs des Fremden in einen Diskurs des Geschlechts, der Klasse und Ethnizität rückbettet.

193 | Während mit dem Begriff der Ethnologie ein allgemeiner, synthetischer Ausdruck für die Wissenschaft vom kulturell Fremden gekennzeichnet wird, die die systematische Auswertung der erhobenen empirischen Daten unter vergleichenden und theoretischen Gesichtspunkten vornimmt, beschränkt sich der Begriff der Ethnographie auf die spezifische Praxis des Beschreibens fremder menschlicher Gruppierungen, auch wenn beide Termini lange Zeit synonym verwendet wurden. Ethnographie, neben der teilnehmenden Beobachtung die gängigste Methode der Ethnologie, bedeutet die beschreibende Darstellung einzelner Ethnien und erfolgt auf der Grundlage der vom Forscher durch direkte Beobachtungen oder durch Befragungen gewonnenen Informationen (vgl. Kohl 1993: 99). Dennoch lässt sich diese Unterscheidung strenggenommen nicht aufrechterhalten, da jede beschreibende Tätigkeit immer auch eine vergleichende Tätigkeit ist, zumal die Darstellung der fremden Kultur in der Sprache der eigenen stattfindet und damit in eine dichten Geflecht historischer, kultureller und sozialer Diskurse gerät, in dem ein ganzes Arsenal an kulturellen Erzählpraktiken, -techniken, -traditionen und -konventionen existiert, die eben nicht in einem »leeren« Raum auf »unbeschrifteten Blättern« ihre Wirkung entfalten, sondern immer schon in einem vorstrukturierten narrativen Raum mit anerkannten literatur- und erzählpraktischen Techniken steht.

194 | Vgl. v.a. Geertz 1990.

195 | Interdisziplinäre Vorwürfe und Eingeständnisse, daß die ethnographischen Texte eben keine völlig autonomen Ontologien darstellen, sondern im buchstäblichen Sinne an der Kultur und Geschichte ganzer Völker »mitschreiben« bzw. ihre Begriffe, Bilder und Deutungen an der Konstruktion des Fremden beteiligt sind, folgen erst später.

196 | Interessant an der Simultanmitschrift, die vom Autor eine gewissen Geschwindigkeitsschreibkunst abverlangt, erscheint die naive Vorstellung, die Ausgrenzung des Gedächtnisses zum Maßstab für die Verlässlichkeit des Aufgezeichneten zu betrachten (vgl. Hartmann 1991: 156).

197 | Die Ansätze nach der »anthropologischen Wende« sprechen auch von einer »verschriebenen Fremdheit«, die von der Ethnographie produziert wird, durch »die eigentümliche Fixierung der Bedeutung im Fluß der Ereignisse, das Gerinnen des Verhaltens zur Kultur, des Geschehens zur Geschichte [...]« (Ellrich 1999: 20).

198 | So deutet er beispielsweise Ruth Benedict's schematische Portraits und summarische Wertungen in ihren »Patterns of Culture« als versteckten Hinweis auf die Vorstellung von der eigenen Kultur, der amerikanischen Identität, die sie ebenso ganz und vollständig zusammenfaßt wie die Zunis, die Kwakiutl, Dobu oder Japaner (vgl. Geertz 1990: 29f.).

199 | Foucault zieht hier eine scharfe Trennung zwischen »literarischen« und »naturwissenschaftlichen« Diskursen, bezieht sich im Hinblick auf die Abwesenheit des Autors auf letztere.

200 | Insofern spricht Geertz (1990) vom *künstlichen* Wilden, d.h. sie sind ein mit literarischen Kunstmitteln hergestelltes Konstrukt einer Interpretation von Interpretationen (vgl. Bachmann-Medick 1992: 13).

201 | Auch Justin Stagl weist in seiner überblicksartig angelegten Auseinandersetzung mit der »Darstellung des Fremden in der Wissenschaft« (1981) auf die konstruktive Komponente jeder graphischen Tätigkeit hin, indem er zunächst die Tatsache der lebensweltlichen Relevanz als Rahmen jeder Beschreibung betont, da das Besondere bzw. das Fremde in eine nostrifizierte Begriffswelt eingebettet, sein unheimliches Potential durch den vertrauten umgangssprachlichen Nachvollzug damit gebannt wird (vgl. Stagl 1981: 284f.).

202 | So konstituiert die Tätigkeit des Ethnographierens den Forscher als Subjekt, während die fremde Kultur in eine passive Objektposition ohne Mitspracherecht hineinmanövriert wird.

203 | Geertz kritisiert in seiner bewußt rhetorisch formulierten Abhandlung »Hier Sein?« eine der Hauptannahmen, auf denen das Schreiben anthropologischer Texte lange Zeit beruhte, »[...] daß nämlich seine Untersuchungsobjekte und sein Publikum nicht nur trennbar wären, sondern auch moralisch nicht zusammenhingen, daß man die ersteren zu beschrei-

ben, aber nicht anzureden, die letzteren zu informieren, aber nicht einzubeziehen hätte [...]« (Geertz 1990: 129).

204 | Es ist eben nicht die Zugehörigkeit der Ethnologen, die in Frage gestellt wird, sondern man unterstellt den Vertrautheiten der von ihm Aufgesuchten eine gewisse »Kuriosität« – zumindest müssen sie insoweit fremder und aufregender als die vertrauten Dinge des Lebens sein, daß sich der Aufwand einer ethnologischen Untersuchung lohnt; schließlich erhebt die Ethnologie den Anspruch, kulturelle Unterschiede und Fremdes zu erforschen und deutlich machen zu können, worin diese Unterschiede im Vergleich zur eigenen Kultur bestehen.

205 | Die Unsichtbarkeit des Ethnologen drückt sich in einer persönlichen »Opferbereitschaft« aus: Jahrelanges »Eintauchen« in die fremde Welt der anderen Kultur unter teilweise »primitivsten« Lebensumständen, ein immer waches Auge für die alltäglichsten Alltäglichkeiten des zu beobachtenden Gruppenverbandes, Verzicht auf sozialen Status u. dgl. sind einige einer ganzen Reihe von persönlichen Zugeständnissen, die der Forschungsgegenstand bzw. das -interesse dem Ethnologen abverlangt.

206 | Geertz schildert die Erfahrung der Depersonalisation in seinen ersten Eindrücken der Bali-Reise, die er 1958 mit seiner Frau unternimmt: »Wir kamen von Berufs wegen als Eindringlinge, und die Balinesen behandelten uns in einer Weise, die anscheinend ihren Gewohnheiten gegenüber Leuten entsprach, die nicht ihrer Lebenswelt angehörten und sich doch aufdrängten, nämlich so, als ob wir nicht vorhanden wären. Für sie und in einem gewissen Grade für uns selber waren wir Unpersonen, Phantome, Unsichtbare« (Geertz 1983: 202).

207 | So bemüht sich beispielsweise Goffman um die Ordnung der Alltagsinteraktionen (1971a/b, 1974) bzw. um die innere Organisation unseres Wissens mit Hilfe der Rahmenanalyse (1977), während sich Schütz (1971) einer Kartographie der Relevanzzonen verschreibt oder Bourdieu (1982) herrschaftssoziologisch die Gesellschaft anhand verschiedener Kräftefelder durchstrukturiert. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der »Ordentlichkeit« der Soziologie am Beispiel der Industriesoziologie: vgl. Hörning 1989.

208 | Wissenschaftssoziologisch erscheint die Tatsache, daß die Soziologie gleichsam mit den modernen europäischen Nationalstaaten geboren ist und die national verfaßte Industriegesellschaft naturwüchsig zur Bezugsseinheit ihrer wissenschaftlichen Bemühungen wurde, von besonderer Bedeutung, da ihr eine gewisse »Blindheit« gegenüber Phänomenen und Beeinflussungsverhältnissen *jenseits* der Grenze der eigenen Gesellschaft eigen zu sein scheint. Vgl. zu einer ausführlichen Kritik auch Pries 1999.

209 | So kontrastiert Spencer den Typus der modernen, industriellen Gesellschaft mit einer vormodernen, despatischen Gesellschaft, während

Comte dem theologischen und metaphysischen Stadium der Vormoderne eine militärische und feudale Herrschaft gegenüberstellt. Auch Webers zweckorientiertes Rationalisierungstheorem baut auf dem Gegenbild der Vormoderne als wertrationale Agrargesellschaft auf, während Durkheim zwischen segmentierter und arbeitsteiliger Gesellschaft unterscheidet und Simmel traditionelle Waren- und Tauschgesellschaften mit modernen Geldwirtschaften kontrastiert.

210 | Beck unterscheidet zwischen erster und zweiter Moderne bzw. zwischen einfacher und reflexiver Modernisierungstheorie. Dabei benutzt er den Begriff der reflexiven Modernisierung zunächst als eine »Begriffs-Brille«, mit der sich das orthodoxe Ordnungsschema der einfachen Modernisierung und ihrer unhinterfragten »Weiter-So-Parolen« und »Kontroll-Avatismen« relativieren bzw. überhaupt erst sichtbar machen lassen. Es geht ihm um das Aufbrechen des soziologischen Modernisierungskanons, der das ideologische Relikt einer linearen und sich selbst absolut setzenden Theorie ist (vgl. Beck 1996: 23).

211 | Vgl. hierzu auch weiter oben Kapitel 2.6.

212 | Bauman vergleicht den Nationalstaat und dessen Arrangieren von Gesellschaft mit der Tätigkeit des Gärtners. »Jede gärtnerische Planung bestimmt, was als Unkraut zu gelten hat, und sieht dessen Vernichtung vor. Daher ist die Unkrautvernichtung keineswegs eine destruktive, sondern eine kreative Tätigkeit, die sich von den pflanzenden und erhaltenden Aktivitäten nicht grundsätzlich unterscheidet« (Bauman 1992b: 107).

213 | Die Lehre Calvins (1509-1564) forcierte die Idee vom Menschen, als irdischer Verwalter Gottes die Natur so gut wie möglich zu ordnen und sie unter utilitaristischen Gesichtspunkten zu betrachten. Daher äußert sich die »Nächstenliebe« im Calvinismus in erster Linie »in Erfüllung der durch die lex naturae gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlichen sachlich-unpersönlichen Charakter an: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos« (Weber [1905] 1988: 100f.).

214 | Max Weber sieht im »Beamtentum« den Prototyp einer rationalen Lebensordnung, dessen Tugenden er im Erwerbssinn, der Pünktlichkeit und dem Fleiß idealtypisch umreißt (vgl. Weber [1920] 1988: 34).

215 | So besitzt auch der komplementär zur Rationalisierung und Domestizierung voranschreitende Prozeß der Individualisierung im Sinne einer zunehmenden Thematisierung der eigenen Existenz das Ziel, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen bzw. es in eine gesellschaftlich akzeptable Bahn zu lenken. Dabei folgt sie dem Gesetz der Ordnung, genau zu definieren, zu beweisen, zu klassifizieren und zu bestimmen. Aus der Umklammerung der Kollektivität von Kirche oder Zunft heraus entlassen, sieht sich die moderne Existenz vor die Aufgabe gestellt, personaliter »Iden-

titätsarbeit« zu leisten und ihr eigenes Geschick und ihre Verantwortlichkeit bestimmen zu lernen. Dabei dienen ihm die neue entstehenden Ordnungswissenschaften des Menschen als Orientierungsstützen, die dem Menschen Tableaus, Symbolsysteme und Chronologien als Kategorien der Zugehörigkeit zur Verfügung stellen.

216 | Heiner Keupp et al. heben in diesem Zusammenhang die Bedeutung der modernen Sprache, die eine gesprochene Schrift ist, für die Identifizieren hervor. Sie ebnet als Medium zu diskursiven Konstruktion der Identität des Weg für eine Arbeit an der eigenen Geschichte (vgl. Keupp et al. 1999: 101–109). Identität und Identifikation finden ihre Entsprechung im Bezeichneten. Im Modus der Narration entstehen dialogische Selbstentwürfe, in denen sich der Mensch im Sich-Erzählen als Einheit erfährt, so daß Denken, Erfahrung und Sprechen mehr und mehr zusammenfallen und für eine vollkommene Transparenz zwischen Zeichen und dem von ihnen Repräsentierten eintreten. Diese symbolischen Systeme der Selbstanarration dienen der Produktion von Kohärenz und Kontinuität. Denn im modernen Erzählen liegt der Wille, etwas zu produzieren, die Geschichte von vorn anfangen zu lassen, sich selbst gegenüber der Vergangenheit als unbeschriebenes Blatt zu konstituieren und damit auf die Außenwelt, von der man sich zunächst im Schreiben oder Erzählen abgesondert hat, einzuwirken. Dabei handelt es sich nicht um individuelle Besitztümer, sondern die Selbst-Narrationen unterliegen einer ständigen sozialen Bewertung. Sie orientieren sich an den Erzählformen, -inhalten und -konventionen der spezifischen Kultur und leisten eine permanente Passungsarbeit zwischen Selbst- und Fremdbild. Insofern spricht Foucault von einer spezifischen Ökonomie des Zeichens, binär zu verfahren und alle Ungenauigkeiten als Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten auszuweisen (vgl. Foucault 1971, insb. S. 91–107).

217 | Die »Wahrheit« des Textes resultiert aus einem »Glauben an die Schrift« (vgl. de Certeau 1997: 134), den die Literatur- und Kulturgeschichte durch die Anbindung des Textes an die »realen« ökonomischen, sozialen, psychologischen oder ideologischen Strukturen bereitet, deren »Effekt« er angeblich ist. Mit ihrer permanenten Produktion einer Referentialität von Texten und Diskursen, d.h. Texten und Diskursen, die auf Reales verweisen, »stopft« die Literatur- bzw. Kulturwissenschaft die »Löcher« des Nichts und überdeckt das Chaos des individuellen und traditionellen Erfahrungsschatzes. »Auf diese Weise transformiert sie den Text in eine Institution, wenn wir damit die Funktion bezeichnen, die Entsprechung von Diskurs und Realem glaubwürdig zu machen und ihren Diskurs als Gesetz des Realen einzusetzen« (ebd.: 135).

218 | Mit seinem »Projekt der Wahrheit« will Foucault die »Beschränktheit« des modernen Bewußtseins aufdecken, indem er einen histo-

rischen Überblick auf die Geschichte der modernen Wissenschaft wirft und ihrer unermüdlichen Produktion von »Wahrheiten« als Unterwerfung des Individuums unter ein Regime des Wissens liest. Nicht die Emanzipation, sondern die Unterdrückung sei die »wahre« Geschichte der Moderne, deren Methoden er unter Zuhilfenahme der strukturalen Ethnologie, der Linguistik und der Psychoanalyse aufdecken will und damit gleichzeitig eine »Gegenwissenschaft« zu den Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Literaturwissenschaft oder Ideengeschichte) in der sogenannten »kritischen Archäologie« umreißt.

219 | Insofern versteht er sich selbst als »Archäologe des Wissens«, um die alternativlose Geltung einer herrschenden Rationalität ins Wanken (vgl. Bublitz 1999: 24f.) und den »stummen Boden« ihrer Diskurse zum Sprechen zu bringen. Diskurs bedeutet für Foucault dabei dreierlei: einmal ein allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann eine individuierbare Gruppe von Aussagen, schließlich eine regulierte Praxis, die für eine bestimmte Zahl von Aussagen verantwortlich ist (vgl. Foucault 1971: 116).

220 | So liest sich Foucaults Analyse der »Auflösung des Subjekts« stellenweise selbst als Phantasma einer rückwärtsgewandten Sehnsucht nach der »Authentizität« und »Ganzheit« des Menschen.

221 | Insofern können sie als Strukturierungs- und Erzeugungsprinzip gesellschaftlicher Wirklichkeit gefaßt werden.

222 | Foucault verschränkt den Normalisierungsdikurs mit einem »Phantasma der Reinheit« auf, das von der Reinheit des Körpers (Hygiene/Diätetik) über die des Geistes und der Seele (Psychoanalyse) bis hin zur Reinheit des Volkskörpers und des Volksgeistes einer Nation (Ökonomie/Volkswissenschaft) reicht.

223 | Im Fall des Normalisierungsdiskurses spiegeln dabei diskursive Konstruktionen der Un-Vernunft, A-Normalie oder Un-Gesundheit die Wirkungsweisen des verdinglichten Bias wider.

224 | Die Position des Fremden ist nicht nur eine marginalisierte Sprechrolle. Sie wird bei Foucault größtenteils als tatsächliches räumliches Abseits der Gesellschaft konstituiert: Klinik, Hospital, Gefängnis und Anstalt werden somit zu institutionell-organisatorischen »Diskurs-Exilen«.

225 | Nicht Selbststeigerung und Autonomie, sondern Bezwigung, Negation und Fragmentierung des Subjektes seien die unvermeidlichen Folgen des wissenschaftlichen Diskurses vom »Erkenntnisobjekt Mensch«. Unter Normalisierungsperspektive werden gesellschaftlicher Raum und Subjekt »zerstreut«: Foucault spricht von einer Parzellierung und Fragmentierung der Verhältnisse als Folge moderner Machttechnologien, was ihn nah an die Argumentation postmoderner Theoretiker heranführt.

226 | Er unterscheidet dabei drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln: die Objektivierung des sprechenden Sub-

jets in der Allgemeinen Grammatik, in der Philologie und in der Linguistik, die Objektivierung des produktiven Subjekts in der Analyse der Reichtümer und der Ökonomie und die Objektivierung der puren Tatsachen des Lebens in der Naturgeschichte oder Biologie (vgl. Foucault 1999a: 161), wobei er dem letzteren Bereich seine größte Aufmerksamkeit widmet.

227 | Foucault spricht vom »gelehrigen Körper«, der im Militär-, Schul- und Spitalwesen im Detail »bearbeitet« wird: »Aus dem formlosen Teig, aus einem untauglichen Körper macht man die Maschine, deren man bedarf; Schritt für Schritt hat man die Haltungen zurechtgerichtet, bis ein kalkulierter Zwang jeden Körperteil durchzieht und bemeistert, den gesamten Körper zusammenhält und verfügbar macht und sich insgeheim bis in die Automatik der Gewohnheiten durchsetzt« (Foucault 1976: 173).

228 | Foucault koppelt somit das Bedingungsverhältnis der Macht- und Wissensgeschichte an das Medium der Schrift, deren Technik die allmähliche Vertextung des gesellschaftlichen Lebens ist.

229 | Foucault geht davon aus, daß in modernen Gesellschaften des christlichen Abendlandes die pastorale Machttechnologie wiederkehrt, deren spezifisch ethischer Code dem christlichen Bild der Bevormundung der einzelnen Glieder der »Herde« durch den »Hirten« entlehnt ist. Damit verwickelt er die christlichen Institutionen mit den staatlichen Geschäften und begreift die politische Führung immer auch als Führung der Seelen. Charakteristisch an der Pastoralmacht sei ihre Ausrichtung auf das Seelenheil, ihre Selbstlosigkeit und individualisierende Tendenz sowie ihre Allgegenwärtigkeit. Durch den Begriff der Pastoralmacht stellt Foucault dem zu eng gefaßten juridischen bzw. politischen Machtbegriff, dessen Praxis die Repression und Unterweisung ist, eine produktive und amorphe Machtkonzeption gegenüber, die an Wissen, Kompetenz und Qualifikation gebunden und unermüdlich an der Produktion von Wahrheit, der Wahrheit des Individuums selbst, beteiligt ist.

230 | So verdeutlichen Manfred Pohlen und Margarethe Bautz-Holzherr die Dialektik der Ordnung am Beispiel der Deutungsmacht Psychiatrie, indem sie den Psychiater als gesellschaftlich beauftragten »Polizisten« bezeichnen, der in Übereinstimmung mit der gesellschaftlichen Normalität nicht nur die Schlüsselgewalt der Abgrenzung von »verrückt« und »normal« besitzt, sondern durch seine Deviantenauslese die den öffentlichen Verkehr störenden und auffälligen Subjekte entfernt. »Mit seinem Kategoriensystem der pathologischen Normabweichung liefert er die Rechtfertigung für die Maßnahmen der ›sozialen Kontrolle‹ und übt damit eine wichtige Entlastungsfunktion für die Gesellschaft aus, die der Abgrenzungspraxis gegenüber dem Anormalen bedarf, um sich die Stabilität des Normalen zu bewahren« (Pohlen/Bautz-Holzherr 1995).

231 | Die Endemie bezeichnet, anders als die Epidemie, all jene »Krank-

heiten«, die die permanenten Faktoren des Entzugs von Kräften, der Verminderung der Arbeitskraft, des Schwinden der Energie umreißt: »Es geht also nicht um Krankheiten, die den Tod bringen, sondern um solche, die das Leben brutal niederwerfen, Krankheiten, die einen ökonomischen Kostenfaktor darstellen, da sie die Produktivität der Bevölkerung hemmen« (Mümken 1997: 23f.).

232 | Foucault nennt hier u.a. das Phänomen des »Hospitalismus«: Das Hospital als »unnatürlicher Ort der Heilung« rufe Krankheiten hervor, die auf die »besondere Aufmerksamkeit der Pflege«, die »Melancholie des den Patienten umgebenden Schauspiels« u. dgl. zurückzuführen sei. »Das Hospital ist so [...] Schöpfer von Krankheiten« (Foucault 1969: 432).

233 | Es ist Frederic W. Taylor mit seinem wissenschaftlichen Programm der Betriebsführung, der eine Vereinheitlichung und Verdatung der Arbeitswelt auf der Grundlage von Zeit- und Bewegungsstudien im Visier hat und den Raum nach Produktivitätsgesichtspunkten rationalisiert. Die tayloristische Manufaktur ordnet den Raum in übersichtliche, analysierbare Einheiten, um die Anwesenheit und Qualität der Arbeitenden auf einen Blick sichtbar zu machen, ihre Arbeitskraft aber gleichzeitig auch vergleichbar, klassifizierbar und in Zahlen, Tabellen und Bilanzen meßbar zu machen. Auch hier hält ein psychophysischer Diskurs Einzug in die Gesellschaft, indem die Arbeitswelt unter eine naturwissenschaftlich-biologische Betrachtungsweise fällt. Der tayloristische Diskurs begründet die »Wissenschaft vom industriell arbeitenden Menschen« und unterstützt die innere Zergliederung wie auch Vereinheitlichung der Arbeiterklassen. Insofern faßt Hannelore Bublitz den Taylorismus auch als Element des kapitalistischen Machtdispositivs (vgl. Bublitz 1999: 270-278).

234 | Heterotopien sind nach Foucault reale Orte, an denen reale Verortungen von Individuen stattfinden, d.h. sie sind Produktions- und Anwendungsstätten von Normalisierungswissen, das die Ungleichzeitigkeiten bzw. Heterochronien der Machtdiskurse, ihre Ungleichzeitigkeiten und Verzweigungen im Ort bündelt und damit eine Kontinuität und Stabilität von Herrschaft erzeugt (vgl. Wahrig-Schmidt 1999: 272).

235 | Vgl. hierzu weiter oben Kapitel 2.3.

236 | Der vermeintliche Antagonismus der Foucaultschen Begriffspaares Vernunft und Wahnsinn, Macht und Freiheit, Normalität und Pathologie, Alter und Ego ist also in Wirklichkeit eine unauflösbare Dialektik der Verhältnisse.

237 | Formung, Heilung und Erziehung dienen der Normalisierungsmacht somit als Kontroll- und Reproduktionsmethoden, um jegliche Formen der Fremdheit im Menschen auszutreiben und seine »normale« Entwicklung zu gewährleisten.

238 | Die deutsche Soziologie nahm erst spät Notiz von Foucault.

239 | Zu einer Infragestellung der Moderne als gewaltfreies, fortschrittliches Projekt vgl. u.a. Miller/Soeffner 1996.

240 | Wenngleich Elias nicht wie Foucault an einem dialektischen Moment dieses Prozesses interessiert ist. Elias umreißt die Vertrautheitszone der Moderne im Zivilisierten, Kontrollierten und Disziplinierten, verschweigt jedoch die Dialektik der Ordnung, die das Fremde in den Bereich des Kreatürlichen, Archaischen bzw. Unbewußten abdrängt.

241 | Auch Elias setzt damit – in Analogie zu Foucault – sein Zivilisationsprogramm am Körper an, indem er das Verhalten der Menschen als Ausfluß gesellschaftlicher Strukturen betrachtet, weshalb Shilling ihn auch zur Etablierung einer historischen Perspektive für eine Soziologie des Körpers heranzieht: »Elias' analysis of European civilizing process provides us with a theory of [...] civilized bodies. [...] His work also provides a long-term view of the individualization, rationalization and socialization of the body which helps to explain what it is to be embodied in a particular historical epoch« (Shilling 1997: 93).

242 | Figuren stellen eine soziologische Kategorie dar, die das Phänomen der sozialen Beziehung als überindividuelle Verflechtungsfigur versteht.

243 | Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse vgl. Elias 1977.

244 | Elias' Kritik richtet sich gegen die arbeitsteilige Trennung in den Disziplinen, speziell eine gegenwartsbezogene »Soziologie« versus eine vergangenheitsbezogene »Geschichtswissenschaft«: vgl. Elias 1977, insb. S. 132–138.

245 | Die »Geschichtlichkeit des Sehens« ist Titel seiner Promotion.

246 | Die Schwierigkeit der Wertneutralität in der Prozeßperspektive zeigt sich in der »Historiographie« beider Autoren: Während Foucaults Blick auf die Moderne ein »Untergangsszenario« (Unterwerfung des Subjekts) malt, bringt sich Elias mit seinem Entwurf des Zivilisationsprozesses leicht den Vorwurf der Evolutionsperspektive ein. Zur »normativen Unklarheit« bei Foucault vgl. Fraser 1994. Zur Ideologie der Zivilisation aus ethnologischer Perspektive vgl. Kellner 1995.

247 | Hier schildert Elias das noch »schamlose« und »unzivilisierte« Es-, Schneuz-, Spuk- und Schlafverhalten der Menschen sehr plastisch.

248 | Elias entdeckt die Manierenbücher während seiner Exilzeit in England im traditionsreichen Lesesaal des britischen Museums, in dem auch schon Marx sein Hauptwerk »Das Kapital« verfaßte. Elias setzt die Schrift des Erasmus, die »civilitas morum puerilium« aus dem Jahre 1522 an die Spitze der Manierenbücher, das die Probleme der Menschenformung und -erziehung in den Mittelpunkt rückt, die sogenannte »civilité« zum Programm erklärt.

249 | So zeigt Elias in seiner Habilitationschrift zur höfischen Gesellschaft, daß der Gebrauch von Messer und Gabel neben dem hygienischen Empfinden auch die Peinlichkeit- und Schamgefühle tangiert.

250 | Die großen Höfe werden zu »potentiellen Zentren der literarischen Patronage« (vgl. Elias 1976b: 101).

251 | Elias betont, daß die Zivilisation noch nicht am Ende ist (vgl. Elias 1976b: 454).

252 | Elias verlegt den »Startpunkt« seines Zivilisationsprozesses nach Frankreich (speziell nach Versailles), das er als stärkstes zentralistisch gefaßtes Land im 16. Jahrhundert zählt und von dem aus sich die gleichen Umgangsformen, die gleichen Manieren, der gleiche Geschmack u. dgl. für kürzere oder längere Zeit über alle Höfe Europas hin ausdehnt (vgl. Elias 1976b: 4ff.). Das »Französische« kann sich als Etikette und Sprache am Hof und in der »feinen« Gesellschaft etablieren. Gleichzeitig macht er aber auch immer deutlich, daß es keinen absoluten lokalen oder historischen »Startpunkt« in langfristigen Prozessen, so auch im Zivilisationsprozeß, geben kann, sondern daß diese selbst wieder Resultat von Prozessen sind, die ungeplant und unlinear verlaufen.

253 | Die Konzentration auf die abendländische Zivilisation westlicher Staatsgesellschaften bringt Elias die Kritik einer zu einseitig betriebenen Theorie sozialen Wandels ein, die es schwierig macht, die Gleichwertigkeit »fremder« und »unzivilisierter« Wahrnehmungsformen einzuklagen. Vgl. hierzu klassisch Duerr 1978.

254 | Hier finden sich gelehrte Kleriker zu Verwaltungszwecken, Spielende und Künstler zu Unterhaltungszwecken, aber auch die ersten Geschichtsschreiber, um die Schicksale ihrer Herrscher in Minnesang und Heldenliedern zu verewigen. Ihre wachsende Beschäftigung am Hof gewinnt im Laufe der Zeit institutionelle Züge: Sie bilden Bausteine einer säkularen Ordnungsinstanz, deren Bemühen es ist, eine eigene moderne Kultur neu entstehen zu lassen, die die Vielzahl der kulturellen Strömungen unter der Etikette der »kultivierten Zivilisiertheit« zu vereinheitlichen sucht. Künstlerische Erziehung, geistige Bildung und »courtoise« Umgangsformen dienen als Distinktionsmittel der Macht und des Reichtums der Feudalgesellschaft, die sich durch ein erhöhtes Prestige- und Repräsentationsbedürfnis gegenüber der anderen Bevölkerung auszeichnet (vgl. Elias 1976b: 114), dieser jedoch ebenfalls die legitimen und »richtigen« Verhaltens- und Ausdrucksweisen vorlebt.

255 | So kritisiert Hans Peter Duerr, daß in der westlichen Zivilisation die Erfahrung zunehmend nach innen gerutscht sei, was eine Panzerung und Abschließung des Ich gegenüber der Welt zur Folge habe.

256 | Diese Verinnerlichungsmatrix wird von Elias selbst stellenweise als Habitus bezeichnet, ist aber nicht so sehr an der generativen und repro-

duktiven Funktion des Habitus im Hinblick auf soziale Ungleichheitsverhältnisse interessiert, wie es der gegenwärtig bekannteste »Habitus-Theoretiker« Bourdieu ist – sein Habitus ist vor allem ein Klassen-Habitus –, sondern legt den Schwerpunkt auf seine nationale Identifizierbarkeit. Habitus wird in der Eliasschen Diktion als »Nationalcharakter« eines Volkes konzipiert, der keine biologisch fixierte Disposition, sondern eine den spezifischen Staatsbildungsprozessen und gesellschaftlichen Interdependenzgelebten entspringende Mentalität meint, in der die Geschichte eines Volkes enthalten ist. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem »deutschen Habitus« vgl. Elias 1994.

257 | Insofern unterscheidet Elias auch verschiedene Grade des Engagements und der Distanzierung (vgl. Elias 1983), deren Ausprägung die Entwicklung des menschlichen Wissens steuert bzw. die Erkenntnisfähigkeit des Menschen beeinflusst.

258 | Elias weist darauf hin, »[...] daß ›Macht‹ eine Beziehung zwischen zwei oder mehr Menschen oder vielleicht sogar zwischen Menschen und Naturobjekten ausdrückt, daß Macht ein Attribut von Beziehungen ist und sich am besten in Verbindungen mit dem Hinweis auf mehr oder weniger fluktuierende *Machtwandlungen* gebrauchen läßt« (Elias 1981: 124f.). Vgl. hierzu auch Bogner 1989, insb. S. 36-41.

259 | Foucaults Machtbegriff deckt sich zunächst mit der Ideologie des Reformprojektes zu Beginn des 18. Jahrhunderts, das an die Stelle der blutigen Rituale (Leibesmauter, Hinrichtung ...) unblutige Disziplinarmaßnahmen setzt. Erst in seiner späteren, stark praxisbezogenen Machtkonzeption stellt Foucault die Eigendynamik und Selbstreferentialität der Macht in den Vordergrund, die sich in Form von Mikropraktiken immer weiter verstellt, ohne der permanenten ideologischen Rückversicherung zu bedürfen. Im Gegensatz zu Elias, der Macht und Herrschaft noch relativ stände- bzw. klassengebunden konzipiert, betont Foucault ihre Losgelöstheit von Personen, Gruppen, Klassen.

260 | Die Möglichkeit des Triebsublimation und Verhaltenssteuerung einer Gruppe erhöht ihren internen Kohäsionsgrad, den Elias in seinem Etablierten-Außenseitermodell als spezifische distinktive Machtquelle faßt (vgl. Elias 1990 bzw. weiter oben Kap. 2.4).

261 | Insofern zeigt Waldhoff in seiner Zivilisationskritik, daß die Erfindung des modernen Menschen gleichzeitig die Implikation einer Erfindung des Anderen (vgl. Waldhoff 1995: 81) bedeutet – des Menschen mit niedrigerer Zivilisationskompetenz –, weshalb er auch von einem »Zivilisationsgefälle« (ebd.: 61) spricht.

262 | Waldhoff schildert u.a. das Schicksal der Zigeuner, Sinti und Roma, in Deutschland, die als Menschen mit »ungehemmten Wesen« beschrieben werden, deren Gefühlslagen rasch und in extremer Weise um-

schlagen können und deshalb selbst auf »legalem« Wege – durch Gesetzesregelung – Ausgrenzungen erfahren.

263 | Hier faßt Waldhoff die Prozesse der Differenzierung und Ausgrenzung als Korrelate zur psychischen »Ordnung« der Affekte, die Fremdheiten hervorbringt und in ihre Grenzen verweist.

264 | Hier knüpft auch Baumans Kritik am Mythos vom »guten« Zivilisationsprozeß an, indem er den Holocaust nicht als »Entgleisung« des zweckrationalen und vernunftgeleiteten Handelns faßt. Vielmehr begreift er die Zivilisation als »Wegbereiter« und Legitimitätsfaktor des Holocaust, da er neben der zunehmenden Rationalisierung des Handelns und der Sinne ein bürokratisch-organisiertes »Social Engineering« eines »Gärtner-Staates« nach Effizienz-Kriterien zu ordnen sucht. Dieses Ordnungsbemühen, das auf Kosten einer »ethischen Blindheit« (Bauman 1992b: 28) seine volle Entfaltung in der »Endlösung der Judenfrage« erhält, arbeitet nach der zivilisatorischen Trennung von »Kulturpflanzen« und »Unkraut«, das ausgemerzt werden muß (vgl. ebd.: 32).

265 | Mario Erdheim (1996) erwähnt in diesem Zusammenhang die im 16. Jahrhundert massenhaft stattfindenden Katzenverbrennungen.

266 | Auch wenn die Phantasmagrien von Hexe und Teufel als Übergangsphänomene von begrenzter Bedeutung sind, zeigen sie die Tiefenschichten eines rationalen Diskurses in der Moderne: die Ideologie der eigenen Kultur, einer Kultur, die den Zivilisationsbegriff als symbolisches Machtmittel gegenüber mächtsschwächeren Gruppen einsetzt, die als »vulgär« oder »unzivilisiert« herabgesetzt werden. Vgl. hierzu auch weiter oben Kapitel 2.4.

267 | Waldhoff führt Beispiele zivilisatorischer Ausgegrenzter an, sieht jedoch im »Ausländer« den Prototypen des modernen Fremden. Vgl. zum Ausländer als Prototyp des Fremden in der Moderne auch Hahn 1994.

268 | So hat sich einigen Interpreten der Sprachgebrauch von *Zivilisationsprozessen im Plural* und eine präzise Unterscheidung unterschiedlicher Ebenen von Pluralisierungsprozessen durchgesetzt (vgl. Hinz 2000: 79; Herv. d. Autorin).

269 | Waldhoff macht darauf aufmerksam, daß das Phänomen der Ausgrenzung an die aus dem Gruppenleben verdrängte physische Gewalt gekoppelt sei: Der Fremde konterkariere die eigenen Verhaltenszwänge, die das Ich- bzw. Wir-Ideal stützen, und treibe in seiner Unangepaßtheit (er verkörpert das Irrationale schlechthin) die tabuisierten Aggressions- und Abwehrhaltungen hervor.

270 | So wird aus ethnopsychanalytischer Sicht der Vorwurf laut, daß Elias die Umwandlung von Fremd- in Selbstzwang als erfolgreich betrachte, die »unterirdische« Wirkungsweise der verdrängten und unterdrückten Aggressions- und Gefühlsschübe aber unberücksichtigt lasse. Mario Erdheim

kritisiert die fehlende Eigendynamik bzw. unbewußte Motivation des Elias-schen Unbewußten, denn »[t]rotz der Einübung von guten Manieren und einer entwickelteren Affektkontrolle pflegt diese Aggression nämlich nicht zu verschwinden, sondern lediglich versteckter ihre destruktive Arbeit an der Kultur fortzusetzen« (Erdheim 1996: 164).

271 | Hierbei wird v.a. der qualitativ-strukturelle Wandel von Gewalt im Zivilisationsprozeß untersucht. Die Ausübung von Gewalt erfolge demnach nicht mehr personen-, orts- und sachgebunden, sondern sie wird als strukturelles Phänomen der individuellen Wahrnehmung entzogen und in langfristigen Institutionalisierungsprozessen in ein System von Apparaten und Technologien, Zwangs- und Repressionsmitteln im Sinne einer staatlichen Militarisierung eingebunden. So sprechen sowohl Zinn (1989) als auch Bauman (1992) von einer *Rationalisierung und Ästhetisierung der Gewalt* als Folge staatlicher und sozialer Repressalien, die mit einer sozialen Erzeugung moralischer Indifferenz einhergeht.

272 | So bringt der Zivilisierungsdiskurs einen Wirklichkeitsbereich der gestalt- und regulierbaren Triebenergien und einen dieser Bewältigung entgegengerichteten Triebenergien hervor, die von der normativen Zivilisationsinstanz, dem »Über-Ich«, im Zaum gehalten werden müssen.

273 | Das Es spiegelt in dieser Lesart die Herauslösung des Fremden aus dem Äußeren, dem feindlichen Gegenüber, in das Innere des Vertrauten, das sich im Gefühl des Unheimlichen als »eigenes Unbewußtes« bzw. »unbewußtes Eigenes« (Kristeva 1990: 199) im Menschen manifestiert. Die zivilisationstheoretische Perspektive beschreibt damit einen Spaltungsprozeß, der die zunehmende Rationalisierung und Regulierung der Sinne innerhalb von Gruppen bei gleichzeitiger Differenzierung der individuellen Gemüts- und Gefühlslandschaft einschließt: Der Einzelne unterliegt einer »Psychologisierung«, d.h. es kommt zur Ausdifferenzierung und Stabilisierung einer Über-Ich-Instanz und eines Unbewußten.

274 | Als Utopist wollte sich Elias jedoch selbst nicht verstanden wissen.

275 | So ist für Elias »Gleichheit« im Sinne von Abstimmung und Synchronisation und nicht Differenz, Kampf oder gar Abspaltung das Resultat des Zivilisationsprozesses. Ja, Elias vermeidet es geradewegs, die Verbindung zwischen einem Homogenisierungsgedanken des Zivilisationsprozesses, der die »klare Tendenz zur Angleichung der Lebens- und Verhaltens-standards zur Nivellierung der großen Kontraste« (Elias 1976b: 424) besitzt, und einem Differenzierungsprogramm, das die Abgrenzung und Abstoßung stärkerer gegenüber schwächerer Gruppen forciert und die Kontraste und Spannungen in der Gesellschaft verstärkt (vgl. ebd.), in ein Bedingungsverhältnis zu setzen.

276 | Psychoanalytische Ansätze sprechen darüber hinaus von einer

gesamtgesellschaftlichen Produktion von Unbewußtheit, da »zahlreiche Triebregungen [...] erst den Blicken der Öffentlichkeit, schließlich der eigenen Selbstwahrnehmung entzogen [werden]« (Waldhoff 1995: 79).

277 | Vgl. hierzu vor allem weiter oben Kapitel 2.1.

278 | Im Sinne einer kritischen Hermeneutik, die auf die hierarchischen Oppositionen, Zentrismen und Aporien im Sprachgebäude der Ordnung aufmerksam machen will, argumentiert Foucault aus der Perspektive des »zivilisatorischen Ideals« der Toleranz, Offenheit für das Andere und des gegenseitigen Respekts.

279 | Vgl. zur Bildungsidee des Fremden auch: Schäfer 2000.

280 | Vgl. hierzu auch klassisch Munasu Duala-M'bedys (1977) Kritik an der fehlenden Humanität in der Ethnologie.