

1. DER BLICK AUF DAS FRENDE

ANNÄHERUNG AN EIN BEGRIFFSFELD

Bevor konkret fotografische Abbildungen Japans analysiert werden, sollen in diesem Kapitel zunächst die theoretischen Grundlagen des Blicks auf das Fremde untersucht werden. Dies geschieht in drei Schritten. Im ersten Schritt geht es um die Frage, worum es sich genau handelt, wenn wir von *dem Fremden* sprechen? Kann man es (wissenschaftlich) erkennen und lässt es sich theoretisch beschreiben? Die Relation des Fremden zum Eigenen scheint hier von großer Bedeutung, was wiederum Fragen der Identität und Alterität aufwirft. Weiterhin ist zu untersuchen, wie sich das Fremde vom Anderen unterscheidet. Gibt es Parallelen zwischen dem Fremden und dem Anderen oder ist das Andere das Fremde oder das Fremde das Andere? Diese Fragestellungen öffnen ein sehr breites Untersuchungsfeld, das in ganz unterschiedlichen Forschungsgebieten wie beispielsweise der Philosophie, der Soziologie, der Germanistik, den Kulturwissenschaften, der Anthropologie und der Ethnologie untersucht worden ist und wird. Im Rahmen dieser Studie können lediglich einige grundsätzliche Probleme umrissen werden, um die Voraussetzungen für die Untersuchung zeitgenössischer fotografischer Darstellungen Japans aus europäischer Sicht zu schaffen.

Nach der Auseinandersetzung mit der Begriffskonstellation des Fremden, Eigenen und Anderen folgt im nächsten Schritt die Beschäftigung mit der Fremderfahrung, der Begegnung mit dem Fremden. Hier lohnt sich zunächst ein Blick zur Ethnologie, die als *Wissenschaft vom kulturell Fremden* prädestiniert dafür ist, Konzeptionen zur Annäherung an das Fremde bereitzustellen. Gleichzeitig werden in der Ethnologie auch zahlreiche Probleme diskutiert, die die Annäherung an das Fremde und der wissenschaftliche Anspruch einer objektiven Darstellung des Fremden mit sich bringen. Wie kann sich der ethnologische Beobachter seinem Gegenstand als Fremdem annähern? Welche Voraussetzungen lenken seinen Blick und beeinflussen somit seine Wahrnehmung? Welche Mechanismen kommen in der Betrachtung des Fremden zum Tragen? Inwieweit beeinflusst die eigene Sozialisation die Auseinandersetzung mit dem Fremden? Hier stellen sich einerseits Fragen nach der Ethnozentrik des Blicks, andererseits auch solche nach der Entstehung einer vorgeprägten Wahrnehmung, die sich in Form von Stereotypen und Vorurteilen äußert. Welche Rolle spielen Stereotypen und wie wirken sie sich auf die Wahrnehmung des Fremden aus?

Der dritte Abschnitt widmet sich der Darstellung des Fremden. Das Fremde wird nie ausschließlich im direkten Kontakt erfahren. Die Begegnungen mit dem Fremden werden in vielen Fällen dokumentiert; durch Aufzeichnung und Verschriftlichung entsteht eine Distanz. In der Ethnologie werden wissenschaftliche Texte verfasst, aber auch Diplomaten, Reisende, Schriftsteller, Journalisten und Künstler setzen ihre Begegnungen mit dem

Fremden in Texte oder Bilder, möglicherweise auch in Musik um. Diese Darstellungen des Fremden sind für diejenigen, die keine direkten Erfahrungen mit dem Fremden machen können, die einzige Möglichkeit, am Fremden – einer Begegnung mit dem Fremden – teilzuhaben. Zugleich prägt die lange Tradition, in der über Jahrhunderte Darstellungen des Fremden geschaffen wurden, die Auseinandersetzung mit dem Fremden nachhaltig. Die Darstellungen sind jedoch nicht Abziehbilder des Fremden, sie sind vielmehr Repräsentationen, die auf Abwesendes verweisen. Das Fremde kann so, aber auch anders gezeigt werden; die Darstellung ist abhängig von ihrem Autor. Wenn jedoch der Autor die Darstellung bestimmt und nicht der beobachtete Gegenstand, ist dann nicht jede Repräsentation eine Konstruktion? Ist eine authentische Wiedergabe des Fremden überhaupt möglich, wenn die Repräsentation eine Reduzierung von Komplexität voraussetzt? Geht dabei die Fremdheit des Fremden nicht verloren? Und schließlich: Repräsentationen kommen zum Tragen, wenn der repräsentierte Gegenstand abwesend ist. Kann die Repräsentation des Fremden ein Ersatz für seine fehlende Präsenz sein? Kann sie selbst eine Fremderfahrung ermöglichen?

1.1. Das Fremde und das Andere

1.1.1. Das Fremde

Das Begriffsfeld des Fremden schließt die Begriffe *fremd*, *der Fremde*, *die Fremde*, *das Fremde* und *Fremdheit* ebenso mit ein wie weitere mit *fremd* zusammengesetzte Begriffe. Hier – bei diesen Komposita¹ – ist man sogleich mit dem Problem konfrontiert, dass es kaum möglich ist, das Fremde als solches zu umreißen, da es immer nur im Zusammenhang mit seinem Gegenstück, dem Vertrauten oder Eigenen, gesehen werden kann. Das, was dem Einen fremd ist, kann jemand Anderem vertraut sein. Der Begriff *fremd* lässt sich nur in Bezug zum eigenen Standpunkt sinnvoll verwenden. *Fremdheit* ist einerseits abhängig von der jeweiligen Situation und damit okkasionell und andererseits relational, weil sie sich immer auf das Ich oder die eigene Kultur bezieht. Fremdheit ist demzufolge immer ein »Ausdruck für eine Relation« (Waldenfels 1989: 44). Sie ist keine »kategoriale Eigenschaft von Dingen, Kulturen, dem eigenen oder einem anderen Ich« (Därmann 2002: 29f.; vgl. Waldenfels 2002: 161). Untersucht man den Blick auf das Fremde, geht es zwangsläufig immer um den okkasionellen Bezug von Fremdem und Eigenem. Das heißt: Der Blick ist immer abhängig vom situativen, raumzeitlichen, womöglich moralischen Standpunkt des Individuums – oder auch nur dem der Gewohnheit.

Der Begriff der Fremdheit weist zudem drei verschiedene Bedeutungsebenen auf. Sie können unterschieden werden als die Fremdheit des Ortes – außerhalb des eigenen Bereiches liegend –, die Fremdheit des Besitzes – einem Anderen zugehörend – und die Fremdheit der Art – im Sinne einer fremdartigen Beschaffenheit (vgl. Waldenfels 1997: 20). Den verschiedenen Bedeutungsebenen liegt eine Besonderheit der deutschen Sprache zu Grunde, die nur einen Begriff kennt, während beispielsweise im Englischen die Ter-

1 Z.B. Fremdwort, Fremdstoff, Fremdsprache.

mini *foreign*, *alien* und *strange* für die unterschiedlichen Ebenen gebräuchlich sind. Die Komplexität des Begriffs muss von daher immer mitgedacht werden. Um Fremdheit zu erfassen, können die verschiedenen Merkmale unabhängig voneinander variieren. Es müssen nicht alle drei Merkmale gleichzeitig vorliegen, um einen Zustand der Fremdheit zu erzeugen.

Fremd »ist eine Ableitung von dem im Niederhochdeutsch untergegangenen gemeinermanischen Adverb *fram* »vorwärts, weiter; von – weg« [...] und bedeutete ursprünglich »entfernt«, dann »unbekannt, unvertraut« (Drosdowski 1989: 204). Das topografische Moment wird in der ursprünglichen Bedeutung betont, heute scheint es primär noch in der Verwendung des Begriffs *die Fremde* auf, mit dem auf topografisch Entferntes verwiesen wird. Der Ort als ein Aspekt der Begegnung mit dem Fremden scheint nach wie vor von großer Relevanz für den Begriff der Fremdheit zu sein: Der Beobachter einer fremden Kultur begibt sich dorthin, verlässt seinen eigenen angestammten Platz und tauscht ihn mit der Fremde. Nur dort lässt sich die fremde Kultur in ihren zahlreichen Facetten beobachten, lassen sich Zusammenhänge beispielsweise zwischen lokaler Geografie, Kommunikationsweisen, Sitten und Gebräuchen herstellen.

Allerdings wird diese Erklärung nicht der Rolle gerecht, die der Begriff der Fremdheit im Umfeld der zeitgenössischen Theorie spielt. Der Ort des Fremden sollte nicht ausschließlich als ein konkret geografischer aufgefasst werden, sondern auch im übertragenen Sinne. Um den Topos des Fremden und seine Bedeutung in einer allgemeinen Dimension zu erfassen, möchte ich mich eingehender mit dem phänomenologischen Ansatz von Bernhard Waldenfels beschäftigen (vgl. Waldenfels 1997).² Waldenfels bezieht sich in seiner Topografie insbesondere auf die Phänomenologie Edmund Husserls, der das Wesen des Fremden in der »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« verortet (Husserl 1987: 117). Für Waldenfels ist diese paradoxe Umschreibung Husserls signifikant: Sie verdeutlicht die Schwierigkeit, das Wesen des Fremden zu erfassen.

Seinen Platz hat das Fremde außerhalb des Eigenen. Das Eigene kann als eine Ordnung verstanden werden, die gegeben ist und zunächst nicht hinterfragt werden muss. Wo diese Ordnung an Grenzen gelangt, weil Dinge, Erfahrungen oder Wahrnehmungen hier nicht eingeordnet und verortet werden können, beginnt das Fremde. Es ist gekennzeichnet durch eine Nicht-Zugehörigkeit seines Ortes, da er außerhalb des Eigenen liegt. Dieser Ort des Fremden ist nicht geografisch zu verstehen, da er nicht einfach aufgesucht werden kann. Wäre dies möglich, würde sich Fremdheit im selben Moment auflösen, in dem eine direkte Begegnung mit dem Fremden stattfindet. Es ließe sich in die Ordnung des Eigenen integrieren, es wäre nunmehr verstanden und bekannt. Derart wäre die jeweilige Fremdheit nicht mehr vorhanden. Nach dieser Definition wäre Fremdheit ein Defizit, das sich beheben ließe. Soll aber die theoretische Konzeption des Fremden thematisiert werden, ist es wichtig, das Fremde *als Fremdes* zu begreifen. Hier unterscheidet sich der Ansatz von Waldenfels maßgeblich von anderen Ansätzen, die Fremdes auch unter dem Aspekt des *noch* Fremden sehen und insofern implizieren, dass eine Überwindung der Fremdheit grundsätzlich möglich ist (vgl. z.B. Hoguebe 1993; Kristeva 1990; Därmann 2002). Hier ließe sich zwischen »radikaler Fremdheit« und »relativer Fremdheit«, unterscheiden, wobei radikale Fremd-

2 Der Titel des Werks lautet: »Topographie des Fremden«.

heit diejenige ist, die nicht überwunden werden kann, während relative Fremdheit das Unbekannte, Unvertraute oder Noch-nicht-Verstandene bezeichnet (vgl. Därmann 2002: 29f.). Waldenfels verweist außerdem darauf, dass »radikale Fremdheit nicht zu verwechseln [ist] mit absoluter und totaler Fremdheit« (Waldenfels 1997: 37), da ein total »Fremdes, das das Sein als solches und im ganzen unterhöhlt« (ebd.: 16), nicht existiert. Er begründet dies damit, dass alles »Außer-ordentliche« auf bestimmte Ordnungen bezogen bleibt, über die es hinausgeht (ebd.: 37). Die radikale Form der Fremdheit »betrifft all das, was außerhalb jeder Ordnung bleibt und uns mit Ereignissen konfrontiert, die nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße Interpretationsmöglichkeit in Frage stellen« (ebd.: 36f.). Obwohl jede Interpretationsmöglichkeit in Frage gestellt wird, bleibt die Ordnung Bezugspunkt der radikalen Fremdheit. Beide bilden zusammen eine Differenz. Beispielsweise kann plötzlich in Frage stehen, ob eine fremde Sprache, die ganz anders ist als unsere, tatsächlich eine Sprache und damit Möglichkeit der Verständigung ist. Sie deshalb als radikal fremd zu betrachten, bedeutet, sie weiterhin in Bezug auf unsere Sprache, unsere Ordnung zu sehen; trotz radikalen Zweifels daran festzuhalten, dass es sich um eine Sprache handelt – und nicht um ein bloßes Geräusch. Wäre sie hingegen absolut fremd, so wäre die Frage nach der Interpretationsmöglichkeit niemals aufgekommen. Sie wäre als Sprache unerkannt geblieben und nur als Geräusch wahrgenommen worden.

Das Fremde lässt sich nicht in die Ordnung des Eigenen integrieren. Das heißt zunächst, dass hier die ursprüngliche – geografische – Bedeutung von Fremdheit an ihre Grenzen stößt: Auch in der Fremde behält das Fremde seinen Charakter der Abwesenheit. Wir sind mit einem Paradox konfrontiert, denn es ist unmöglich, sich mit einem Abwesenden zu beschäftigen.³ Waldenfels bezeichnet dies als das »Paradox der Husserlschen Bestimmung,« in dem sich die Zugänglichkeit des Fremden »als Zugänglichkeit eines Unzugänglichen erweist. Der Ort des Fremden in der Erfahrung ist streng genommen ein Nicht-Ort. Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es *ist* das Anderswo« (Waldenfels 1997: 26; Hervorhebung im Original). Dieses Anderswo des Fremden ist durch eine Schwelle vom Eigenen getrennt, »ähnlich wie Schlafen von Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend« (ebd.: 21). Es ist nicht möglich, gleichzeitig auf beiden Seiten der Schwelle zu stehen. Der Ort des Eigenen und der Ort des Fremden sind grundsätzlich nicht identisch.

Die Schwierigkeit, das Fremde genauer zu fassen, liegt auch in seiner vermeintlichen Negativität (vgl. Kristeva 1990: 104). Weil es selbst keine genuinen Eigenschaften besitzt und sich nicht in bestimmte Kategorien einordnen lässt, wird es mit dem bezeichnet, was es nicht ist. So überrascht die Beschreibung des Fremden als ein Zustand, dem drei Verneinungen zugrunde liegen, nicht: »1. Die Verneinung einer Zugehörigkeit. 2. Die Verneinung eines Wissens. 3. Die Verneinung einer Vertrautheit« (Hogrebe 1993: 358f.; vgl. zu Punkt 1. auch Menne 1972: Spalte 1102). Der Komplex der Zugehörigkeit betrifft die oben erwähnte zweite Bedeutungsebene des Besitzes. Das Fremde ist einem anderen zugehörig und befindet sich somit nicht in meinem Besitz. Im übertragenen Sinne ist es kein Bestandteil meiner eigenen Ordnung. In der

3 Das Abwesende kann jedoch durch Symbolsysteme anwesend sein (vgl. dazu den Abschnitt 1.3.2. *Repräsentation*).

»Verneinung eines Wissens« wird nichts vom Gegenstand selbst behauptet, sondern der Sprecher behauptet von sich, dass er nicht weiß, was das Fremde ist und wie er mit der Wahrnehmung des als fremd Empfundene umgehen kann. Der Sprecher bemerkt, dass etwas nicht in seine vertraute Ordnung passt. Hier zeigt sich erneut, dass sich das Fremde der Definition anhand spezifischer Kategorien entzieht. Wird bereits durch die Verneinung die Tatsache betont, dass etwas nicht zutrifft, so wird hier nichts mehr vom Gegenstand selbst behauptet, sondern der Sprecher macht Aussagen über seinen Zugang zum Gegenstand.⁴ Die Relation zum Sprecher oder Beobachter wird deutlich, zudem bestätigt sich damit, dass der Beobachter des Fremden stets selbst von der Fremdheit betroffen ist. Die »Verneinung eines Wissens« bezieht sich nicht zwangsläufig auf das Wissen um die Zugehörigkeit. Besteht ein Wissen um die Zugehörigkeit, dehnt sich das Nicht-Wissen auf detaillierte Aspekte der Zugehörigkeit aus. So ist das Wissen darum, dass jemand Japaner ist und demzufolge nicht meinem Kulturkreis angehört, nicht gleichzeitig damit verbunden, alle Aspekte der japanischen Kultur erfassen zu können. Das Wissen um die Zugehörigkeit offenbart ein tiefer gehendes Nicht-Wissen und bestätigt somit die bestehende Fremdheit. Die »Verneinung der Vertrautheit« nimmt schließlich Bezug auf die etymologische Begriffsdefinition und benennt die dritte Bedeutungsebene des Fremden, nämlich die der anderen Art oder Fremdartigkeit.

In Hogrebes Erläuterung offenbart sich ein Widerspruch zum Ansatz von Waldenfelds, da hier die Sonderfälle etwas »mir fremd geworden«, »mir noch fremd« und schließlich mir »nicht mehr fremd« angeführt werden (Hogrebe 1993: 358f.; Hervorhebung im Original). »In diesem letzten Spezialfall löst sich die Fremdheit auf, hat durch Umgang und Bekanntschaft eine *Entfremdung des Fremden* stattgefunden« (ebd.; Hervorhebung B.L.). Hogrebe geht insofern davon aus, dass prinzipiell eine Überwindung von Fremdheit möglich ist. Eine radikale Fremdheit, wie sie Andere formulieren, benennt Hogrebe nicht. Die Entfremdung des Fremden stellt sozusagen einen Sonderfall der Verneinung dar, weil es sich um eine doppelte Verneinung handelt. Dort, wo einstmal Fremdheit war, ist nun Vertrautheit. Danach wäre Fremdheit dem Unbekannten ähnlich, das bekannt wird. Die Besonderheit des Fremden als *Fremdes* verschwindet damit aber aus dem Blickfeld.

Das Fremde durch eine negative Abgrenzung definieren zu wollen, stellt den Versuch dar, das Fremde als etwas klar vom Eigenen Abweichendes zu benennen. Das Eigene stellt aber lediglich das Bezugssystem für die Wahrnehmung des Fremden zur Verfügung, was nicht gleichbedeutend damit ist, dass sich beides deutlich voneinander unterscheidet, das Fremde zum Eigenen eine Differenz bildet. Denn das Fremde schillert:⁵ Es weist in sich unterschiedliche Nuancen und Bedeutungsebenen auf, die nicht klar zu erfassen sind. Das Fremde lässt sich nicht festlegen, Okkasionalität und Relationalität lassen die Erfahrung des Fremden zu einem Prozess werden, der nie abgeschlossen ist und stets entsprechend der Gegebenheiten variiert.

-
- 4 Eben im Zugang liegt die Fremdheit. Das radikal Fremde ist kein Gegenstand. Dies steht im Unterschied zum absolut Fremden, eines Gegenstands, zu dem kein Mensch einen Zugang hat.
- 5 Zum Ausdruck »schillern« vgl. Anmerkung 5 der Einleitung auf Seite 14. Das Fremde wirkt charismatisch, weil es nicht festzulegen ist. Dadurch erregt es Aufmerksamkeit als (psychologischer) Begleitumstand der Okkasionalität.

Wenn das Fremde nicht klar benannt werden kann, ohne dass es ähnlich dem Unbekannten seine Bedeutung als Fremdes verliert, muss – nach Waldenfels – ein Blickwechsel vollzogen werden. »So lange wir fragen, *was* das Fremde ist und bedeutet, *wozu* es da ist und *woher* es kommt, ordnen wir es in ein Vorwissen oder Vorverständnis, ob wir es wollen oder nicht« (Waldenfels 1997: 108; Hervorhebung im Original). Eine solche Annäherung an das Fremde führt zwangsläufig dazu, dass wir versuchen, es zu erfassen und zu erklären. »Die Situation ändert sich, wenn wir darauf verzichten, geradewegs zu bestimmen, was das Fremde ist, und wenn wir statt dessen das Fremde nehmen als das, *worauf* wir antworten und unausweichlich zu antworten haben, also als Aufforderung, Herausforderung, Anreiz, Anruf, Anspruch oder wie immer die Nuancen lauten mögen« (Waldenfels 1997: 108f.; Hervorhebung im Original). Das Fremde dient also als Anreiz der Auseinandersetzung, vor dem auch das Eigene zu hinterfragen ist, weil es mit dem Fremden einen Bezugspunkt erhält. Weil bei allen Betrachtungen des Fremden das Eigene als Ausgangspunkt stets mit definiert ist, dient es als Folie, vor der das Fremde untersucht wird. Der Beobachter als untersuchende Instanz ist immer selbst von der Fremdheit betroffen (vgl. Därmann 2002: 30; Waldenfels 1989: 47). Eigenes bildet einen Kontrast zum Fremden. Gleichzeitig entsteht aber auch das Eigene erst in der Begegnung mit dem Fremden. So lange keine Konfrontation mit dem Fremden stattfindet, bleibt das Eigene unbenannt und als Gegebenes unhinterfragt. Erst durch die Begegnung mit dem Fremden lässt sich das Eigene als das Vertraute näher umreißen und zum Fremden in Beziehung setzen. So wird die Untersuchung des Fremden gleichzeitig zu einer Untersuchung des Eigenen, da das eine sich im anderen widerspiegelt.

Das Exotische als Spielart des Fremden

Das Exotische ist eine besondere Erscheinungsform des Fremden, von dem es nicht klar unterschieden wird. Es gilt als »besonders farbige Spielart des Fremden« und liegt in jedem Fall außerhalb der eigenen Kulturgesellschaft, worauf die Vorsilbe *exo* verweist (Trauzettel 1995: 1). Bedeutet *exotisch* eigentlich nur »fremdländisch« (Drosdowski 1989: 168), ist das Exotische – anders als das Fremde – stark affektiv aufgeladen, da es auf die geheimnisvolle Seite des Fremden verweist. Das Exotische entsteht erst mit seinem Sprachgebrauch im achtzehnten Jahrhundert und ist nur als historisches Phänomen zu erschließen. Es »kristallisiert sich zu oszillierenden Gestalten im neunzehnten Jahrhundert, bis dass es in unserem [dem zwanzigsten] Jahrhundert fortschreitend und unaufhaltsam verdirbt und verkommt« (Trauzettel 1995: 3). Mit dem Aufkommen des Massentourismus wird es zu einem Klischee, denn das Gefühl des Exotischen ist nicht »jener kaleidoskopische Zustand des Touristen oder des gewöhnlichen Zuschauers« (Segalen 1994: 44). Exotische Länder einfach bereisen und Exotisches in Form von Andenken massenhaft besitzen zu können, entkleidet das Exotische seiner Unnahbarkeit. Denn das Exotische erhält seine Berechtigung durch seine Unerreichbarkeit.⁶ Das Exotische ist die Projektion des absolut Fremden innerhalb des radikal Fremden und erhält so seine besondere Anziehungskraft. Sein Reiz

6 »Alles Exotische hatte den Reiz der Sensation; der Ausstellungswert eines musealen Schauobjekts und die von ihm entfachte Neugier wuchsen im Maße dessen, was für das Aufspüren, Erlangen und Transportieren an Aufwendungen erbracht worden ist« (Honold 2006: 33).

liegt darin, es in seiner Fremdheit zu belassen und es von allen Versuchen der Erklärung und des rationalen Verstehen-wollens frei zu sprechen. Das Nicht-Verstehen ist Bedingung und Ausgangspunkt des Exotischen, nur so erhält es sein undurchdringliches und geheimnisvolles Wesen.

Victor Segalen versucht zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts das Phänomen des Exotischen als theoretische Konzeption im Begriff *Exotismus* zu fassen. Er verweist darauf, dass das Exotische mental gekoppelt ist mit den Tropen, der glühenden Sonne und Palmen beziehungsweise dem Fernöstlichen. Es gibt »wenig Polar-Exotismus« (Segalen 1994: 31). Er versucht jedoch, den Begriff Exotismus globaler anzusiedeln und von seiner geografischen Bedeutung zu befreien. Für Segalen existiert beispielsweise auch ein historischer Exotismus. Sowohl Vergangenheit als auch Zukunft entziehen sich der Zugänglichkeit ebenso wie das exotisch Fremde. »Der Exotismus ist [...] keine Anpassung; es ist also nicht das vollkommene Begreifen eines Nicht-Ich, das man sich einverleiben könnte, sondern die scharfe, unmittelbare Wahrnehmung einer ewigen Unverständlichkeit. Von diesem Eingeständnis der Undurchdringbarkeit wollen wir ausgehen« (Segalen 1994: 44). Segalens Formulierung legt nahe, dass sein Konzept des Exotismus dem der radikalen Fremdheit bei Waldenfels ähnelt. Das Exotische verkörpert für Segalen etwas Entferntes, das nicht verstanden werden kann. Im Exotismus geht es nicht darum, Unbekanntes auf Bekanntes zu reduzieren, »also wie subtil auch immer, die eigene Kultur als Maßstab für die fremde zu setzen« (Geiger 1995: 50). Das Wechselspiel zwischen Fremdem und Eigenem bleibt im Exotischen erhalten, da es sich jeglicher Aneignung entzieht.

Der gängige Sprachgebrauch ist von Segalens Abstraktion des Konzepts Exotismus jedoch weitgehend unberührt geblieben. Nach wie vor verbindet man das Exotische mit südlichen geografischen Regionen. Das Exotische übt eine starke Anziehungskraft aus, die Distanz zum Fremden wird in ihm zelebriert. Das Exotische wird zum Faszinosum und zur Bedrohung gleichermaßen, da es als attraktiv und als beunruhigend zugleich empfunden wird (vgl. Trauzettel 1995: 4). Das Exotische als das absolut Nicht-Identische verkörpert Sehnsüchte nach dem, was unerreichbar ist. Als Projektionsfläche für Wünsche und Sehnsüchte ist es Anlass zur »Flucht vor sich selbst« (ebd.). Die Wahrnehmung des Exotischen bezieht sich nur auf dessen Oberfläche. Dadurch wird es verkannt, denn das Äußere wird mit seinem Inneren verwechselt. Die radikale Fremdheit des Exotischen ist unüberwindbar.

1.1.2. Das Andere

Das Begriffsfeld des *Anderen* wird hier eingeführt, weil im ethnologischen Diskurs die Begriffe *fremd* und *anders* häufig synonym verwendet werden, obwohl sie unterschiedliche Bedeutungen aufweisen. Für die vorliegende Arbeit ist eine Unterscheidung jedoch maßgeblich. Die verschiedenen Implikationen der beiden Begriffsfelder werden in der ethnologischen Literatur nur selten reflektiert (vgl. z.B. Fuchs/Berg 1995: 9). Das liegt vermutlich an der starken Orientierung der deutschen Ethnologie an den englischen und französischen Schwesternwissenschaften, in deren Sprachgebrauch die Unterscheidung zwischen *fremd* und *anders* nicht gemacht wird, sondern *anders* in der Bedeutung des deutschen *fremd* gebraucht wird und so die unterschiedlichen Implikationen dieses Begriffs einschließt. Die Ethnologen Eberhard Berg und Martin Fuchs konstatieren, dass sich der englische und französische Sprach-

gebrauch vom *Anderen* durchgesetzt habe, während im deutschen noch oft vom *Fremden* die Rede sei. Sie merken an, dass sich die Begriffe *fremd* und *anders* in weiten Teilen decken, obwohl sie unterschiedliche Dimensionen der Reflexion erschließen. Die Reflexionsebenen werden jedoch im Einzelnen nicht genauer umschrieben (vgl. Fuchs/Berg 1995: 9). Laut Berg und Fuchs betont »das Bild vom Anderen [...] die Beziehung, die die Ethnologie zu ihrem Gegenüber unterhält« (ebd.). Der Philosoph Bernhard Waldenfels, der sich in ethnologischen Zusammenhängen um eine genaue Differenzierung der Begriffe bemüht, merkt hier an, es sei schwerlich gerechtfertigt, »das Motiv der Andersheit auf ein ›Bild‹ zu reduzieren.« Es sei vielmehr zu fragen, »was das ›Gegenüber‹ von einem bloßen Gegenstand und selbst noch von einem bloßen *alter ego* unterscheidet« (Waldenfels 2002: 161; Anmerkung 22). In der vorliegenden Arbeit ist eine Unterscheidung des Fremden vom Anderen wichtig, weil das Andere als Gegenstück zum Selben⁷ eine Auseinandersetzung eröffnet, die nicht mit dem Diskurs des Fremden und Eigenen identisch ist. Deshalb sollen an dieser Stelle die Unterschiede der beiden Begriffsfelder herausgearbeitet werden.

Der Begriff des Fremden ist kein Grundbegriff der klassischen Philosophie (Waldenfels 1997: 16). Seit Platon beschäftigen sich jedoch Philosophen mit der Bedeutung des Anderen (vgl. Theunissen 1971; Meinhardt 1971). Weil eine eingehende philosophische Untersuchung der unterschiedlichen Bedeutungen beider Begriffe in diesem Rahmen nicht zu leisten ist, möchte ich hier lediglich auf die sehr plausible Differenzierung von Waldenfels eingehen: *Anderes* entsteht in der einfachen Abgrenzung vom *Selben*. Die Abgrenzung erfolgt durch einen neutralen Beobachter, der das Eine vom Anderen unterscheidet. Das Eine wird als das Andere des Anderen gesehen. Diese Art der Abgrenzung ist reversibel, als Operation könnte sie als »a = nicht b« oder »b = nicht a« betrachtet werden (Waldenfels 1997: 20). Es ist aber nicht a, das sich selbst von b unterscheidet, sondern wir sind es, die diese Unterscheidung treffen. »Die Unterscheidung vollzieht sich im Medium eines Allgemeinen, das uns erlaubt, zwischen verschiedenen Früchten oder Möbelstücken zu unterscheiden. [...] Eines ist in diesen Fällen von anderen verschieden, weil es von ihm *unterschieden wird* aufgrund einer ›spezifischen Differenz‹, nicht aber weil es *sich selbst* von anderem *unterscheidet*« (Waldenfels 1997: 21; Hervorhebung im Original). Das Fremde hingegen wird vom Eigenen nicht durch einen neutralen Beobachter unterschieden, sondern das Selbst erkennt das Fremde vor dem Hintergrund des Eigenen. Die Wahrnehmung des Fremden unterliegt einem *Prozess* der permanenten Grenzverschiebung, der Schaffung von unscharfen Übergängen zwischen Fremdem und Eigenem durch das Selbst und bildet damit den Unterschied zur bloßen Unterscheidung des Anderen vom Selben durch Dritte. Dies gilt ebenso für die Geschlechterdifferenz wie für kulturelle Unterschiede.

»Es gibt keinen neutralen ›dritten Menschen‹, der voraussetzungslos zwischen Mann und Frau unterscheiden könnte, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet. Ebenso gibt es keinen kulturellen Schiedsrichter, der europäische und fernöstliche Kultur äußerlich voneinander unterscheiden könnte, da Europäer zunächst *sich* von Japanern und diese *sich* von Europäern unter-

7 »Anderes [...] – wie in Platons Sophistes – [entsteht] durch *Abgrenzung* vom Selben« (Waldenfels 1997: 20f.; Hervorhebung im Original).

schieden haben müssen, bevor der Schiedsspruch einsetzen kann« (Waldenfels 1997: 21f.; Hervorhebung im Original; vgl. auch Waldenfels 2002: 161).

Während es sich beim Anderen um eine einfach zu beobachtende Verschiedenheit von Nicht-Identischem handelt, bezieht sich das Fremde immer auf das Eigene, was bedeutet, dass der Unterscheidende selbst von der Unterscheidung betroffen ist. In der Bestimmung des Anderen findet eine reversible Form der Abgrenzung statt. Fremdheit hingegen ist bestimmt von der Kontrastierung mit dem Eigenen durch das betroffene Selbst (vgl. Waldenfels 2002: 161). Der okkasionelle Charakter des Fremden verweist auf einen Prozess, in dem es keine endgültige und festgelegte Form der Fremdheit gibt. Im Umgang mit Fremdheit ist eine permanente Beweglichkeit zu verzeichnen, während eine einmal getroffene Unterscheidung des Einen vom Anderen dauerhafte Gültigkeit besitzt.

Das Andere unterliegt – im Gegensatz zum Fremden – kategorialen Bestimmungen, die willkürlich gewählt werden, um es vom Selben zu unterscheiden. Die Abgrenzung des Anderen vom Selben beinhaltet demzufolge eine Differenz, die die Andersartigkeit des Anderen bestätigt. Eine einmal getroffene Unterscheidung fixiert die Differenz und gibt keinen Raum für Neubestimmungen. Während das Fremde verschiedene Nuancen aufweist, die in einem permanenten Prozess des Abgleichens mit dem Eigenen betrachtet werden, unterliegt das Andere festgelegten Kategorien. Es kann in seiner Andersartigkeit erfasst und beschrieben werden, was mit dem Fremden nicht gelingt. Während das Fremde changiert, ist das Andere fixiert.

1.2. Begegnung mit dem Fremden

1.2.1. Annäherung an das kulturell Fremde

In diesem Abschnitt sollen Annäherungsweisen an das kulturell Fremde untersucht werden. Die Ethnologie – die »Wissenschaft vom kulturell Fremden«⁸ – kann Konzeptionen der Betrachtung und Beschreibung des Fremden aufzeigen. Ihr Forschungsgebiet umfasst fremde Kulturen, wobei sie sich über lange Zeit hauptsächlich mit relativ geschlossenen, meist schriftlosen, außerhalb des europäisch-nordamerikanischen Kulturraums liegenden Gesellschaften befasst hat (vgl. Kohl 1993: 93). Die japanische Kultur fällt traditionell nicht in ihren Bereich, da sie als Schriftkultur über ihre schriftlichen Zeugnisse durch historisch-philologisch orientierte Wissenschaften erschlossen wird. Für die japanische Kultur wäre demzufolge hauptsächlich die Japanologie zuständig, die sich vorrangig mit der japanischen Literatur beschäftigt. Mittlerweile grenzt sich die Ethnologie jedoch weniger in ihrem Forschungsgegenstand von Fächern wie der Japanologie ab, sondern in ihrer Methode. Japan ist durchaus ein Arbeitsfeld für Ethnologen, was durch zahlreiche ethnologische Publikationen zur japanischen Kultur bestätigt wird.

Die Ethnologie, ähnlich den ihr verwandten Feldern der Kulturwissenschaft und Kulturanthropologie, geht von einem erweiterten Kulturbegriff aus und beobachtet ein breites Spektrum gesellschaftlichen Verhaltens. Der briti-

8 So der Untertitel von Kohl 1993.

sche Kulturwissenschaftler Stuart Hall definiert Kultur nicht als die großartige Tradition (»great tradition«) der Literatur, sondern

»sowohl als die Bedeutungen und Werte, welche innerhalb spezifischer sozialer Gruppen und Klassen auf der Basis ihrer gegebenen historischen Bedingungen und Beziehungen entstehen und mittels denen sie ihre Existenzbedingungen »handhaben«, mit ihnen umgehen, *als auch* als die gelebten Traditionen und Praktiken, durch welche solche »Deutungen« ausgedrückt und verkörpert werden« (Hall 1999: 24f.; Hervorhebung im Original).

Diese Definition ist eine von vielen, die versuchen, einen umfassenden Kulturbegriff zu entwickeln, der sich nicht nur auf Bereiche von Kunst, Musik, Literatur und Wissenschaft bezieht. Bereits im neunzehnten Jahrhundert definiert der britische Ethnologe E.B. Tylor Kultur als ein komplexes Ganzes, das »der Mensch als Mitglied der Gesellschaft *erworben* hat« (Tylor 1871; zit. nach: Kohl 1993: 130; Hervorhebung B.L.). Wichtig ist hierbei, dass Kultur nicht etwas von der Natur Gegebenes, sondern etwas in der Gesellschaft Erworbenes ist, das sich der Einzelne im Laufe seiner Sozialisation aneignen muss. Dieser Kulturbegriff erlaubt es beispielsweise, Formen des Zusammenlebens, der Arbeit und des Alltags ebenso als kulturelle Phänomene zu betrachten wie Produkte der Hochkultur; er lässt so einen umfassenden Blick auf die beobachtete Gesellschaft zu. Die Ethnologie befasst sich mit der Beobachtung und Beschreibung fremder Kulturen in ihren Alltäglichkeiten und Ritualen unter den gegebenen geografischen Bedingungen. Sie ist mit zahlreichen Problemen konfrontiert, die in Diskursen zur »Krise der ethnographischen Repräsentation«⁹ auf breiter Ebene diskutiert werden. Diese Diskurse weisen auf Schwierigkeiten in der Beobachtung und Beschreibung des kulturell Fremden hin, die auch für die hier vorliegende Abhandlung von Interesse sind. In der Erörterung von Fragen der Repräsentation im Abschnitt 1.3.2. wird darauf näher eingegangen.

Wie bereits festgestellt, lässt sich das Fremde als Fremdes kaum definieren, weshalb der Kontakt mit ihm und die Relation zum Eigenen Schlüsselmomente darstellen. Das Fremde nimmt auf Ordnungen des Eigenen Bezug, es ist »relational« (Kohl 1993: 95). Waldenfels unterscheidet zwischen *relational* und *relativ*. Während *relativ* einen Bezug nur für mich oder für uns, aber nicht einen Bezug schlechthin bezeichnet, bedeutet *relational* allgemein in Bezug auf Anderes bestimmt (vgl. Waldenfels 1997: 37; Anmerkung 15). Die Ordnung des Eigenen bleibt der Bezugspunkt, in dessen Relation das Fremde untersucht wird. Die Funktionsweisen dieser Ordnung bestimmen unseren Umgang mit dem Fremden. Das Eigene – in Form von bewährten Mechanismen der Wahrnehmung oder Beurteilung – wird durch den Kontakt mit dem Fremden grundsätzlich in Frage gestellt.

In der Ethnologie findet der Kontakt mit dem Fremden im Rahmen der Feldforschung statt, die von Bronislaw Malinowski während eines Forschungsaufenthalts zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts als Methode der *teilnehmenden Beobachtung* entwickelt wird. Zuvor hatten Ethnologen weitgehend Berichte von Missionaren, Kolonialbeamten, Handelsreisenden und Entdeckern ausgewertet, ohne eigene Feldforschung zu betreiben. Malinowski konzipiert »das Untersuchungs»feld« des Ethnographen als eine räumlich

9 So der Untertitel einer von Berg/Fuchs 1993 herausgegebenen Publikation.

begrenzte Einheit, deren voneinander abhängige Einzelelemente stetig aufeinander einwirken und daher nur in ihrem Gesamtzusammenhang studiert werden können« (Kohl 1993: 110). Dies bezieht die geografischen Gegebenheiten ebenso mit ein wie Sprache und Kommunikation, alltägliches Leben und Rituale. Die Beobachtung beschränkt sich jedoch nicht auf eine passive visuelle Wahrnehmung, vielmehr ist sie ein durch theoretisches Vorwissen geleitetes und zielgerichtetes Hinsehen. Das wissenschaftliche Gerüst des Ethnologen lenkt seinen Blick und unterscheidet ihn dadurch vom ethnologischen Laien. Nach Malinowski ist das Erlernen der fremden Sprache und die Teilnahme an der Lebenspraxis der beobachteten Kultur unerlässlich. Das Ziel der ethnologischen Feldforschung besteht darin, »den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen« (Malinowski 1979: 49; Hervorhebung im Original). Dazu ist eine umfassende Eingliederung in die zu beobachtende Gesellschaft erforderlich. Malinowski geht sogar so weit zu fordern, Kontakte zu Mitgliedern der eigenen Kultur während des Forschungsaufenthaltes ruhen zu lassen (vgl. ebd.: 28). Die Idealvorstellung der teilnehmenden Beobachtung hat sich in der Folge zu *dem* bestimmenden Paradigma der modernen Ethnologie entwickelt. Dass die Beobachtung eines komplexen Systems mehr zum Verständnis beiträgt als das Herausgreifen einzelner Details, liegt auf der Hand. Trotzdem ist die Konzeption der teilnehmenden Beobachtung nicht unproblematisch, weil allein die Anwesenheit des Ethnologen die Situation in der beobachteten Kultur beeinflusst.

Die Ethnologie hat aus der teilnehmenden Beobachtung heraus eine Methode entwickelt, Gegebenheiten »aus der distanzierten Sicht eines von außen kommenden Beobachters zu betrachten« (Kohl 1993: 95). Diese Methode kann sowohl auf fremde Kulturen als auch auf soziale Gruppierungen innerhalb der eigenen Gesellschaft oder Kultur angewendet werden. Wichtig ist jedoch die Distanz des Beobachters zum beobachteten Gegenstand, die sich in der Gegebenheit von Fremdheit ausdrückt. Hier offenbart sich ein grundlegendes Problem der Ethnologie, denn der Forscher im Feld begibt sich in die zu erforschende Kultur. Er ist dort als teilnehmender Beobachter präsent und beeinflusst durch seine Anwesenheit als Fremder den Untersuchungsgegenstand, indem er soziale Kontakte zu Angehörigen der beobachteten Kultur unterhält. Die ursprüngliche Fremdheit ist einem Prozess der Aufweichung unterworfen. Denn der Forscher ist bemüht, die Fremdheit zu durchdringen und ein Verständnis für die fremde Kultur zu entwickeln, um auf Grundlage der erhobenen empirischen Daten die fremde Kultur beschreiben zu können. Die Fremdheit muss zu einem gewissen Grad einer Vertrautheit weichen. Das Fremde geht der Ethnologie als Untersuchungsgegenstand jedoch verloren, wenn sich die Distanz des Beobachters auflöst. Arbeitet die Wissenschaft vom kulturell Fremden an der Auflösung der Fremdheit selbst, zerstört sie in gewisser Weise ihre Arbeitsgrundlage: das Fremde als Fremdes. Waldenfels bezeichnet das Unterfangen einer Wissenschaft vom Fremden, das gegen sich selbst gerichtet ist und mit seinem Erfolg untergeht, als Paradox (vgl. Waldenfels 1997: 96f., 108f.). »Wenn die Erfahrung der Fremdheit in der Zugänglichkeit des Unzugänglichen besteht, wie könnte dann ein Zugänglichwerden oder Zugänglichmachen aussehen, das die Unzugänglichkeit des Fremden wahrt? Eine solche Möglichkeit liegt nicht auf der Hand« (Waldenfels 1997: 95). Um zu verhindern, dass das kulturell Fremde als der Gegenstand der Forschung verloren geht, benennt der Ethnologe Karl-Heinz

Kohl »Fremdheit als methodisches Prinzip« der Ethnologie (Kohl 1993: 94). Wenn Fremdheit zur Methode wird und nicht sachliches Attribut ist, lässt sich das Problem der Auflösung des Gegenstands gewissermaßen umgehen. Denn so lange das Fremde als Fremdes betrachtet wird, bleibt die Distanz zum beobachteten Gegenstand und somit der Gegenstand selbst in seiner Fremdheit erhalten, auch wenn ein gewisser Grad an Vertrautheit erlangt wird. »Etwas wird fremd, indem es als fremd betrachtet wird« (Waldenfels 1997: 102). Die Haltung des Beobachters in Relation zum Gegenstand ist demzufolge von großer Bedeutung.

Ähnlich sieht das auch Alois Wierlacher. Die Kritik am

»Paradox der Ethnologen, fremde Kulturen ließen sich nur um den Preis ihrer Zerstörung erkennen, entstammt einem sehr problematischen Begriff von Erkenntnis und erfasst wie alle Paradoxe nur scheinbare Widersprüche. Wahrscheinlich können wir fremde Kulturen, die wir thematisieren, sehr wohl *begreifen*, aber nicht in toto *verstehen*, wenn wir unter »Verstehen« das Nachvollziehen fremder Logiken verstehen. Es bleibt immer ein inkommensurabler Rest kultureller Fremdheit und Eigenheit« (Wierlacher 1993: 47f.; Hervorhebung im Original).

Entsprechend dieser Kritik ist es weder möglich, ein Maß an Vertrautheit zu erlangen, das die Fremdheit vollständig aufhebt, noch ist es möglich, den Gegenstand der ethnologischen Untersuchung, das Fremde, vollständig zu zerstören. Allerdings bleibt Wierlacher einem Denken verhaftet, bei dem das Fremde als Anderes behandelt wird. Zwar versteht er Fremdheit nicht direkt als Gegenstand, der kategorial zu beschreiben wäre. Dennoch wird Fremdheit bei ihm zum Untersuchungs-Gegenstand: Fremd sind die Logiken, also die kategorialen Bestimmungen fremder Kulturen selbst. Die fremden Kategorien kann man wohl annäherungsweise begreifen, jedoch nicht vollständig verstehen.¹⁰

Das Erkennen oder das Verstehen des Fremden, das durch die Situation der Beobachtung angestrebt wird, braucht die Distanz, die durch die Begegnung von Eigenem mit Fremdem markiert ist, denn »gerade das Nicht-Vertraute wird oft besser erkannt« (Landmann 1975: 193). Fiele dieser Zusammenhang fort, könnte das Fremde nicht mehr als Fremdes beschrieben werden. Der Beobachter befände sich auf derselben Ebene wie der beobachtete Gegenstand. Damit wäre zugleich die Motivation hinfällig, Fremdes und nicht Eigenes zu untersuchen. Bei der Beobachtung des Fremden geht es also nicht um eine Identifikation mit dem beobachteten Gegenstand, sondern um die Anerkennung des bestehenden Abstands und ein tiefer gehendes Verständnis desselben. »Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt« (Plessner 1953: 215).

10 Gegenstände werden Kategorien »unterworfen«. Kategorien aber kann man nicht anderen Kategorien unterwerfen – unterschiedliche Kategoriensysteme stehen auf derselben Ebene. Deshalb kann man das eine System weder durch das andere beschreiben (unterwerfen) wie einen Gegenstand, noch kann man die Welt »verstehen« wie sie die Benutzer anderer Systeme sehen. Man kann allenfalls das Zusammenspiel dieser Kategorien »begreifen«, etwa mittels »bewährbarer« Thesen über das Unzugängliche.

Fremdheit steht in engem Zusammenhang mit Erfahrung. Waldenfels spricht von Erfahrungsstrukturen und Erfahrungsordnungen, die das Fremdartige ausmachen. Die *Fremderfahrung* markiert den Bereich des Kontakts mit dem Fremden. Die ethnografische Erfahrung findet in der Regel *im Feld* auf dem Gebiet der zu beschreibenden fremden Kultur statt. Hier treffen Beobachter und Beobachtete aufeinander. Die Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt bezeichnet dieses Terrain als »contact zone«, die sie als sozialen Raum beschreibt, »in dem disparate Kulturen, oftmals in sehr asymmetrischen Beziehungen von Dominanz und Subordination – wie Kolonialismus, Sklaverei oder deren Nachwirkungen, wie sie heute überall auf dem Globus gelebt werden, aufeinander treffen, miteinander kollidieren und streiten« (Pratt 1992: 4). In der *contact zone* besteht eine zeitliche und räumliche Kopräsenz vormals getrennter Individuen, deren Bahnen sich nun kreuzen. Für Pratt liegt die Besonderheit dieses Begriffs darin, dass hier Kolonialisten und Kolonisierte beziehungsweise Reisende und Bereiste nicht voneinander getrennt betrachtet werden. Die Gleichzeitigkeit der Interaktion und des ineinander greifenden Verständnisses unterliegt den gegebenen Machtverhältnissen (ebd.: 6f.). In diesem Bereich des Kontakts muss der Beobachter gleichzeitig mit dem Beobachteten thematisiert werden, auch wenn beide nicht auf derselben Ebene stehen. Meist befindet sich der Forscher in einer dominanten Position, da er die Sichtweise festlegt und bestimmt, wie die beobachtete Kultur repräsentiert wird. Pratts Sicht der *contact zone* unterscheidet sich nachhaltig von der herkömmlichen ethnologischen Erfahrung, die lange Zeit darum bemüht war, den Beobachter selbst nicht mit zu thematisieren. Der Rahmen der Beobachtung wird immer von den Voraussetzungen des Beobachters bestimmt. Für eine adäquate Beobachtung und Beschreibung des Fremden ist eine Einbeziehung beider Seiten im Sinne einer *contact zone* unerlässlich. Hier begegnen sich Eigenes und Fremdes aus unterschiedlichen Perspektiven.

Die Anwesenheit des Ethnologen im Feld bestätigt die Aussagen von Waldenfels, dass Fremdheit sich stets auf das Individuum bezieht. Der Forscher soll objektiv das Fremde beobachten, analysieren und auswerten, ist jedoch gleichzeitig als Subjekt von dieser Fremdheit betroffen. Er ist »Instrument der Beobachtung und Beobachter in einem« (Kohl 1993: 114). Er muss sich mit den physischen und psychischen Gegebenheiten der Fremde arrangieren und trotzdem die Wissenschaftlichkeit und Objektivität der Mission wahren. Die *Fremderfahrung* wird zur *Selbsterfahrung*. Man könnte von einer »zweiten Sozialisation« sprechen, die der Feldforscher durchläuft (ebd.: 111). Dies gilt natürlich nur sehr eingeschränkt, da der Forscher bereits sozialisiert ist und diese erste Sozialisation nicht negieren kann. Er bringt seine eigene kulturelle Prägung ebenso mit wie sein theoretisches Vorwissen und muss die Beobachtungen zu diesen Faktoren in Beziehung setzen. Ob in einer solchen Situation überhaupt eine Objektivität der Beobachtung und Beschreibung erreicht werden kann, ist fraglich. So haben Malinowskis posthum veröffentlichte Tagebücher gezeigt, dass der Forschungsalltag oft weit von den eingeforderten Prämissen der Theorie entfernt ist, da sich die subjektiven Empfindungen nicht unbedingt von den Bedingungen im Feld trennen lassen (vgl. Malinowski 1986; Kohl 1993: 114ff.).

»Da wir die uns umgebende Wirklichkeit immer nur selektiv wahrnehmen können, hängt es wesentlich von der Ausbildung, dem Vorwissen, den Voreingenommen-

heiten und nicht zuletzt auch der Persönlichkeit des Feldforschers ab, was er sieht und was seiner Aufmerksamkeit entgeht. [...] Bemüht er sich aber, sich seiner inneren Konflikte, Emotionen und auch Sehnsüchte bewußt zu werden, dann kann es ihm auch gelingen, jene Verzerrungen [die durch persönliche Konflikte zustandekommen] zu neutralisieren« (Kohl 1993: 117f.).

Die Beobachtung und die Erhebung empirischer Daten vor Ort ist nur ein Teil der ethnologischen Arbeit. Die hieraus gewonnenen Erkenntnisse müssen noch – meist in schriftlicher Form – fixiert werden. Die Auswertung der ethnologischen Feldforschung mündet in der Regel in einen Text, der die untersuchte Kultur beschreibt und interpretiert. Dies ist neben den die Wahrnehmung des Beobachters prägenden Vorbedingungen ein weiteres Hindernis im Rahmen der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen. Bevor auf die Probleme der Darstellung des Fremden im Abschnitt 1.3. näher eingegangen wird, sollen zunächst einige Faktoren eingehender betrachtet werden, die die Sicht des Beobachters beeinflussen.

1.2.2. Der ethnozentrische Blick

In der Begegnung mit dem Fremden bringt der Betrachter immer seine eigene Sozialisation und Kultur als Bezugssystem ein. Sie bilden die Ausgangsbasis der Betrachtung. Der Blick ist nie neutral, weil er immer vom Eigenen ausgeht. Daraus resultiert mitunter das Problem einer fehlenden Objektivität. Dies kann im Terminus des *Ethnozentrismus* gefasst werden. Im Ethnozentrismus wird das eigene kulturelle Raster auf eine Weise an die fremde Kultur angelegt, die Abweichendes nicht gelten lässt. Das Fremde wird so auf die eigenen Bilder, Vorstellungen und Wertschätzungen zurückgeführt (vgl. Waldenfels 1997: 49). Ethnozentrismus ist in ausgeprägter Form bei geschlossenen und kulturell homogenen Gesellschaften zu finden und ist »mithin gekennzeichnet durch eine Mißachtung oder zumindest durch ein tiefes Desinteresse an allem, was von den eigenen kulturellen Selbstverständlichkeiten abweicht« (Kohl 1993: 32). Dies geschieht zunächst, um die eigene Lebensform zu verteidigen. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden, denn es bringt das Selbstwertgefühl zum Ausdruck, ohne das keine Gesellschaft auskommt. Allerdings bleibt es selten dabei, häufig wird die eigene Kultur zu der einzig richtigen Lebensform verklärt und damit jede Andersartigkeit der fremden Kultur negativ bewertet. So kann eine ethnozentrische Sichtweise beispielsweise zu Fremdenhass führen.

Der *Eurozentrismus* stellt eine gesonderte Form des Ethnozentrismus dar, da er nicht aus dem Bewusstsein einer geschlossenen Wir-Gruppe heraus entsteht. »Im Eurozentrismus sind die kulturellen Differenzen der verschiedenen europäischen Völker vielmehr bereits aufgehoben. Eine seiner Grundlagen ist die nicht mehr an eine bestimmte Kultur gebundene, sondern die einzelnen Kulturen gewissermaßen transzendierende christliche Religion mit ihrem Missionsgebot« (Kohl 1993: 32). Das Sendungsbewusstsein, das in diesem Missionsgebot liegt, zieht sich unrühmlich durch die gesamte westliche Kolonialgeschichte. Der Eurozentrismus der Kolonisatoren sorgt dafür, dass sie sich stets den so genannten Primitiven überlegen fühlen und ihnen nicht nur die christliche Religion, sondern oftmals auch einen westlichen Lebensstil aufdrängen. Von außen betrachtet stellen die Europäer eine homogene Gruppe dar, die in den kolonisierten Ländern ähnliche Ziele verfolgen, unabhängig

von den Differenzen, die innerhalb Europas zur Zeit des Kolonialismus durchaus vorhanden sind.

Eine eurozentrische Aneignung oder Ausgrenzung fremder Kulturen bewirkt in den betroffenen Kulturen mitunter eine Tendenz, dem europäischen Universalitätsanspruch etwas Eigenkulturelles entgegen zu setzen. Es entsteht das »Bestreben, eine ›Eigenidentität‹ zu konstruieren. Die Japaner antworteten auf die eurozentrische Orientalisierung mit einer Selbstorientalisierung im Sinne eines Japanzentrismus. Sie erklärten sich selbst zu einer unbegreifbaren und einzigartigen Nation und Kultur« (Mae 2001: 259).¹¹ Der Eurozentrismus löst in Japan die Gegenbewegung des Japanzentrismus aus und beeinflusst so in direkter Weise sowohl die Außenwahrnehmung Japans als auch das Selbstverständnis der japanischen Kultur. Die lange Tradition des Eurozentrismus hat den Umgang mit sämtlichen außereuropäischen Völkern beeinflusst und wirkt sich noch heute auf die europäische Wahrnehmung fremder Kulturen aus.

»Begegnungen zwischen Kulturen beginnen selten beim Punkt Null, bei der tabula rasa. Fast jede Begegnung ist – meist unbewußt – mitgeprägt durch frühere Kontakte oder durch die im kollektiven Gedächtnis bewahrte geschichtliche Erfahrung mit der anderen Kultur. Fast jeder Kulturkontakt ist somit geprägt durch eigene oder tradierte Vorerfahrungen, die ihren konkreten Niederschlag und Ausdruck in spezifischen Bildern des jeweils Fremden gefunden haben« (K. Roth 1998: 30).

Diese Bilder des Fremden finden ihren Ausdruck oft in Stereotypen oder Vorurteilen. Lediglich ein bewusster Umgang mit den Voreingenommenheiten des eigenen Blicks und seiner eurozentrischen Perspektive, kann helfen, eine Sichtweise zu entwickeln, die dem beobachteten Gegenstand gerecht wird.

»Uns bleibt nur die Möglichkeit, unsere Verwurzelung in unserer eigenen Kultur klar zu erkennen und ein Gespür zu entwickeln für unsere Abhängigkeit von den eigenen gesellschaftlichen Normen, im Denken, Empfinden und Handeln. Paradox ausgedrückt heißt dies: Erst wenn wir bewußte Eurozentriker sind, vermögen wir das Fremde unvoreingenommen, d.h. unverstellt durch unsere unbewußten Vorurteile, wahrzunehmen. So gesehen, wäre Eurozentrismus geradezu die Bedingung der Erkenntnis« (Hijiya-Kirschner 1988: 210).

1.2.3. Kategorisierungen und Stereotype

Die Wahrnehmung des Fremden ist stets durch Vorwissen und Erwartungen geprägt. Das Wissen hat bewusste und unbewusste Bestandteile, die auf eigenen direkten und medial oder gesellschaftlich vermittelten Erfahrungen mit dem Fremden beruhen. An dieser Stelle sollen Schemata, Stereotypen und Vorurteile diskutiert werden. Zentral ist hier der Begriff des *Stereotyps*, der sich partiell mit den anderen Begriffen überschneidet. Man kann die Begriffe als eine Art Steigerungsform ansehen. Grundlegend sind zunächst Schemata oder Kategorisierungen, die die Wahrnehmung ordnen und es ermöglichen, Erfahrungen in das bestehende Ordnungssystem einzufügen (vgl. Donahue

11 Zum japanischen Selbstbild vgl. auch Teil I, Abschnitt 2.3.1.

1998: 72f.).¹² Während in der *Social Identity Theory* der Begriff *Kategorie* Anwendung findet, wird in der *Kognitionspsychologie* von *Schemata* gesprochen, die zur Beschreibung und Erklärung der Ordnung und Regelmäßigkeit kognitiver Vorgänge verwendet werden (vgl. Herrmann 1992: Sp. 1261). Die Begriffe werden hier synonym verwendet. Schemata sind für den Prozess der Wahrnehmung unerlässlich, sie dienen der Ordnung von Erfahrungen. »Schemata sind abstrakte Wissensstrukturen, die die definierenden Aspekte und relevanten Attribute eines gegebenen Konzepts spezifizieren. Schemata verleihen sozialer Information Bedeutung und unterstützen unaufwändige und effiziente Informationsverarbeitung« (Stangor/Schaller 2000: 66). Schemata sind nicht für alle Zeiten festgelegt, sie sind flexibel und ihre Zuschreibungen sind wandelbar (vgl. Pickering 2001: 3). Darin unterscheiden sie sich von Stereotypen. Vorurteile wiederum bilden eine Steigerung von Stereotypen. Sie sind grundsätzlich verzerrend und negieren jegliche Objektivität. In ihrer Starrheit sind sie die Grundlage von Rassismus und übertriebenem Nationalismus. Zwischen den Polen von Schema und Vorurteil ist der Begriff des Stereotyps angesiedelt, der eine gewisse Ambivalenz aufweist. Stereotypisierung ist mehr als nur ein Hilfsmittel zur Ordnung der Wahrnehmung und legt den Grundstein zur Vorurteilsbildung.

Stereotyp ist eine »gelehrte Neubildung zu griechisch stereos »starr, fest« und griechisch typos »Schlag«; »Eindruck«; »Muster«; »Modell« (Drosdowski 1989: 709). Der Begriff *Stereotypie* erscheint zunächst im Bereich des Buchdrucks als Bezeichnung für die Herstellung von Druckplatten, später wird er in der übertragenen Bedeutung von »feststehend, sich ständig wiederholend; leer, abgedroschen« verwendet (ebd.; vgl. auch Schönplüg 1998: Sp. 135). Stereotypen und Stereotypenbildung sind vor allem in der Sozialpsychologie ausgiebig erforscht worden, sie sind aber auch in der kulturwissenschaftlichen und medienwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fremden von großer Bedeutung. Viele verschiedene Ansätze und Strömungen der Forschung, die in ihrer Komplexität hier unmöglich wiedergegeben werden können, haben dazu geführt, dass es keine einheitliche Definition oder auch nur eine Einigkeit über die Entstehung und Funktionsweisen von Stereotypen gibt. Es existieren zudem unterschiedliche Ansichten darüber, ob Stereotypen grundsätzlich negativ zu bewerten sind (vgl. z.B. Donahue 1998: 90; Bausinger 1988: 160), wie der alltägliche Sprachgebrauch suggeriert; oder ob es auch positive oder wenigstens neutrale Aspekte der Stereotypenbildung gibt (vgl. z.B. Bergler/Six 1972: 1371; Gilman 1985: 17f.; K. Roth 1998: 33), beispielsweise weil sie zur Sicherung der eigenen Identität gegenüber anderen notwendig sind. Ein cursorischer Überblick über dieses komplexe Gebiet soll hier die wichtigsten Elemente verdeutlichen.

Ungeachtet der zahlreichen Unterschiede in den Definitionen des Stereotyps ist zunächst festzuhalten, dass Stereotypen weit verbreitete Charakterzuschreibungen von Personen aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit sind. Die Zuschreibungen reduzieren und negieren die individuellen, aber übertreiben, vereinfachen und fixieren die der Gruppe zugeschriebenen Eigenschaften über einen langen Zeitraum hinweg. Stereotypen sind gemeinhin resistent gegenüber abweichenden Erfahrungen. Stereotypen markieren Unterscheidungen

12 Dyer 1980: 28, verwendet den Begriff *type* im Sinne von Schema oder Kategorie. Die drei Begriffe werden wiederholt synonym verwendet, es lässt sich kaum eine differenzierte Unterscheidung der Bedeutung ausmachen.

und schreiben sie fest (vgl. z.B. Hall 2002: 258; Haslam 1997: 119; Fleischmann 1999: 106). Zu betonen ist ebenfalls, dass Stereotypen einen affektiven Gehalt besitzen, also mit Emotionen aufgeladen sind.

Die erste Verwendung im Rahmen einer theoretischen Abhandlung über Wahrnehmung und Wahrnehmungsgewohnheiten findet der Begriff bei dem amerikanischen Publizisten Walter Lippmann, der 1922 das Buch *Public Opinion* veröffentlicht. Lippmann beschäftigt sich hier ausführlich mit den Bedingungen der modernen Welt, die durch einen Verlust der individuellen Erfahrungsmöglichkeiten geprägt ist. Um ausreichende Informationen über die komplex gewordene Welt zu erhalten, muss auf Medien zurückgegriffen werden, die mitunter ungenau und manipulativ sind. Manipuliert wird in den Medien nach Lippmann nicht in böser Absicht, sondern eher aus kommerziellen Gründen. So gehen die Medien den Weg des geringsten Widerstands und passen sich den gängigen Auffassungen an (vgl. Pickering 2001: 18). Lippmann formuliert Gedanken über Wahrnehmungsmöglichkeiten in einer Welt, in der die direkte Erfahrung nur noch einen geringen Bruchteil dessen ausmacht, worüber wir *im Bilde* sind. Er verwendet die Begriffe *Stereotyp* oder auch *Typen* im Sinne von Verallgemeinerungen, die eine schnelle Wahrnehmung von Sachverhalten ermöglichen. »Denn der Versuch, alle Dinge frisch und im Detail zu sehen statt als Typen und Verallgemeinerungen, erschöpft und kommt bei eiligen Angelegenheiten praktisch überhaupt nicht in Frage« (Lippmann 1964: 67).

Stereotypen ermöglichen eine Ökonomisierung der Wahrnehmung, die in einer schnelllebigen Zeit vollständig und in Ruhe nicht mehr zu leisten ist. Zudem spricht Lippmann der direkten Erfahrung nur noch eine Nebenrolle zu. »Wir werden über die Welt bereits unterrichtet, bevor wir sie sehen. Wir stellen uns die meisten Dinge vor, bevor wir unsere Erfahrungen damit machen. Und diese vorgefaßten Meinungen beherrschen aufs stärkste den ganzen Vorgang der Wahrnehmung, es sei denn, die Erziehung habe sie uns in aller Deutlichkeit bewußt gemacht« (ebd.: 68). Unsere Weltsicht ist demnach eine vermittelte, die lediglich durch einen bewussten Akt der Reflexion nicht zu einer unreflektierten Übernahme der herrschenden Meinungen führt. Lippmann formuliert dies als Tatsache ohne negative Wertung. Die Ökonomie der Wahrnehmung verlangt nach der Entwicklung detaillierender Systeme.

Lippmann spricht in seiner Definition der Stereotypensysteme drei wichtige Punkte an. Zunächst beschreibt er sie als ein »geordnetes, mehr oder minder beständiges Weltbild« (ebd.: 71), das unvollständig sein mag, aber eine Möglichkeit der Weltsicht darstellt. Stereotypen sind eine Methode, um der »Unordnung der Wirklichkeit eine Ordnung unterzuschieben« (ebd.: 72). Stereotypen bilden demzufolge ein ordnendes System zur Wahrnehmung von Welt und sind als solche unvermeidbar, da sie uns helfen, die Komplexität zu reduzieren. »Es ist die Projektion unseres eigenen Weltbewußtseins, unserer eigenen Stellung und unserer eigenen Rechte auf die Welt« (ebd.). Die Projektion, von der Lippmann spricht, ist der zweite wichtige Punkt. Sie ist an das Individuum gebunden, das das eigene Wertssystem auf das Wahrgenommene anwendet. Dies ließe sich mit dem ethozentrischen Blick vergleichen, der die eigenen Wertmaßstäbe an die Wahrnehmung des Fremden legt und so zu Urteilen gelangt. Wichtig ist jedoch, dass dieser Individualisierung die vorgefertigten Meinungen zu Grunde liegen, die als Informationsquellen genutzt werden. Gesellschaftliche und individuelle Prozesse unterliegen somit

einer Wechselwirkung. Als drittes bezeichnet er Stereotypen als »die Festung unserer Tradition,« hinter der wir uns sicher fühlen können (ebd.). Dieser dritte Punkt betrifft die Identität und die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, Gesellschaft oder Kultur. Stereotypen stärken das Bewusstsein der eigenen Identität.

Lippmann sieht Stereotypensysteme als bedingt wandelbar und beschreibt bereits einige Funktionsweisen von Stereotypen, die später in empirischen Untersuchungen von Psychologen bestätigt worden sind (vgl. z.B. Yzerbyt/Rocher/Schadron 1997). So gibt er an, dass sich in der Erfahrung einer Situation die stereotypische Wahrnehmung mit der direkten Wahrnehmung überlagert. Wird die stereotype Vorstellung bestätigt, verstärkt sich in der Folge dieses Modell. Wird es hingegen in Frage gestellt, gibt es zwei verschiedene Möglichkeiten des Umgangs, die er der Flexibilität des Wahrnehmenden zuschreibt. Entweder wird das nicht mit dem Stereotyp kohärente Erlebnis als Ausnahme abgetan. Oder es erschüttert das Stereotyp so weitgehend, dass dieses in der Folge modifiziert wird oder es sogar zu einem grundsätzlichen Misstrauen »allen überkommenen Betrachtungsweisen des Lebens« gegenüber kommt (Lippmann 1964: 75). Lippmann sieht die Stereotypen also als ein grundsätzlich starres und unflexibles System, das aber in besonderen Fällen eine Modifikation zulässt. Im Umgang mit stereotypischer Wahrnehmung verweist Lippmann darauf, dass es wichtig ist, unsere Meinungen als »Teilerfahrungen« anzusehen, die durch Stereotypen beeinflusst sind. Nur so könne sich Toleranz entwickeln, da wir sonst unsere eigene Sehweise für absolut hielten (vgl. ebd.: 93). Die Gefahren, die eine stereotypische Wahrnehmung birgt, sind Lippmann durchaus bewusst. So entsteht ein Dilemma, da Stereotypen einerseits als notwendige Helfer im Umgang mit der Welt gebraucht werden, aber gleichzeitig die Gefahr bergen, Vorurteile und Intoleranz zu fördern. Diese Zweischneidigkeit hat die Stereotypenforschung in der Folge zunächst aus den Augen verloren, da Stereotypen wiederholt gleichgesetzt werden mit Vorurteilen und somit eine grundsätzlich negative Bedeutung bekommen (vgl. Manz 1968: 4; Pickering 2001: 25). Lange Zeit wird an der Hypothese festgehalten, dass Stereotypen immer einen *wahren Kern* (»kernel of truth«) beinhalten, da man von der Annahme ausgeht, dass, so verkürzt Stereotypen die Welt auch darstellen mögen, sie von zutreffenden Beobachtungen herrühren, die im Laufe der Zeit verzerrt werden (vgl. z.B. Yzerbyt/Rocher/Schadron 1997: 35). So können Schlussfolgerungen aus empirischen Daten Auslöser für eine stereotype Wahrnehmung sein. Die These des wahren Kerns scheint zunächst plausibel, würde – worauf der Kulturwissenschaftler Michael Pickering hinweist – jedoch zu der absurden Konsequenz der Billigung von weißem Rassismus mit der Begründung führen, dass Afro-Amerikaner im Kern doch so sind, wie rassistische Stereotype behaupten (vgl. Pickering 2001: 25; Oakes/Reynolds 1997). Sind empirische Daten Grundlage eines Stereotyps, wird in der Begründung des *wahren Kerns* die Möglichkeit einer fehlerhaften Interpretation ausgeschlossen.

Nach Lippmanns theoretischer Grundlegung beginnen Wissenschaftler damit, empirische Studien durchzuführen (vgl. Manz 1968: Kap. 1). Der Psychologe Gordon Allport führt 1954 eine Unterscheidung zwischen Kategorisierung und Stereotypisierung ein. Kategorisierung sieht er als rationale Maßnahme der Verallgemeinerung und Vereinfachung, die nur zu Vorurteilen führt, wenn zusätzliches Wissen nicht eine Modifikation einleitet. Ein

Stereotyp ist eine »übertriebene Überzeugung, die mit einer Kategorie in Zusammenhang steht. Seine Funktion ist die Rechtfertigung (Rationalisierung) unseres Verhaltens in Bezug auf diese Kategorie« (Allport 1958; zit. nach: Pickering 2001: 10). Stereotype sind starr und unbeweglich. Nach Allport wird die irrationale Stereotypisierung nur in Individuen mit Charakterschwächen zum Problem (vgl. Pickering 2001: 26; Allport 2000). Die Pathologisierung der Stereotypisierung hat zur Folge, dass immer wieder von nützlichen Kategorien gesprochen wird, die sich jederzeit modifizieren lassen, und von schlechten Stereotypen, die einen selbst nicht betreffen, sondern nur jene, die ignorant und voller Vorurteile sind. Pickering weist jedoch darauf hin, dass allein die Tatsache, dass Sozialwissenschaftler und Psychologen Gruppen bilden und diese untersuchen, eine Vorverurteilungsstrategie zweiten Grades (»second-order prejudicing strategy«) impliziert (Pickering 2001: 27). Pickering betont, dass niemand frei ist von Stereotypen, selbst wenn sie bewusst reflektiert werden.

Mit dem Ansatz der sozialen Kognition der siebziger Jahre wird der pathologische Ansatz zurückgedrängt. Es wird deutlich, dass Diskriminierung ein soziales Phänomen ist. Henri Tajfel entwickelt mit anderen die *Soziale Identitätstheorie* (Social Identity Theory, SIT) und leitet damit eine Wende zum Sozialen in der Stereotypenforschung ein. Er schreibt Gruppen eine soziale Identität zu und bringt Stereotypen und Vorurteile mit dem Verhalten zwischen unterschiedlichen Gruppen in Verbindung. Das Prinzip der Gruppenzugehörigkeit ist für die *Social Identity Theory* entscheidend. Gruppen fungieren hier als eine Form der Kategorisierung. Sie existieren nur, wenn sich Gruppenmitglieder nicht ausschließlich als Individuen, sondern als Mitglieder einer Gruppe identifizieren. In der Gruppe gibt es eine geteilte soziale Identität, die es ermöglicht, das Eigene Gemeinsame von dem Anderen und Fremden abzugrenzen. »Die Vorstellung von ›unserer‹ Gemeinschaft betrifft entweder implizit oder explizit die Vorstellung von ›ihnen‹, von denen ›wir‹ uns unterscheiden« (Billig 1995: 66). Tajfel spricht davon, dass Menschen eine positive soziale Identität oder Selbstwahrnehmung benötigen. Um diese positive Identität zu erhalten, vergleichen sich Gruppen mit kontrastierenden Außengruppen (*outgroups*) und sie suchen Vergleichsebenen, die ihnen für diesen Zweck geeignet scheinen (vgl. Tajfel 1981: 256; Billig 1995: 66; Yzerbyt u.a. 1997). Wichtig ist, dass in der *Social Identity Theory* Kategorisierung und Stereotypisierung nicht mehr – wie in den früheren Forschungen – als individueller und unter Umständen pathologischer Prozess angesehen wird, sondern als ein natürliches Phänomen, das in sozialen Zusammenhängen entsteht. Hier wird dem Rechnung getragen, dass Stereotypen in der Regel von einer großen Gruppe geteilt werden. Gruppenorientierte Selbstwahrnehmung löst in der sozialen Kategorisierung die Individualisierung innerhalb der Gruppe ab.

Es lassen sich drei Stufen im Prozess der Gruppenidentifikation beschreiben. Zunächst kategorisieren sich Individuen als Teil einer Gruppe (*ingroup*), legen sich so eine soziale Identität zu und unterscheiden sich von den relevanten Außengruppen. Dann lernen sie die stereotypen Normen kennen, die mit dieser Identität zusammenhängen. Als drittes wenden sie diese Normen in ihrem Verhalten an; so wird ihr normatives Verhalten eine hervorsteckendere Eigenschaft als ihre Gruppenzugehörigkeit. In dieser Form schafft die *Social Identity Theory* eine Verbindung zwischen Selbstidentifikation und Stereotypisierung (vgl. Billig 1995: 66).

Bei Tajfel stellen Stereotypen einen Bereich der sozialen Kategorisierung dar. Er definiert sie als »übersimplifiziertes mentales Bild einer Kategorie von Personen, Institutionen oder Ereignissen, das von einer großen Anzahl Menschen geteilt wird. Stereotypen werden gemeinhin, aber nicht notwendigerweise, von Vorurteilen begleitet« (Stallybrass 1977; zit. nach: Tajfel/Forgas 2000: 57). Ohne diese Präzision hat Lippmann bereits Ähnliches formuliert. Es geht dabei um die Konstitution von Identität der eigenen Gruppe, bei Lippmann als gesellschaftlich verankerte Traditionen und Werte gefasst, und um die Projektion nach außen, auf *die Anderen*. Damit lässt sich die soziale Dimension der Stereotypen besser verstehen. Für den Umgang mit dem Fremden ist diese soziale Dimension besonders wichtig, weil sich rassistische und nationalistische Stereotypen in der Regel durch eine positive Wertung der eigenen Identität im Gegensatz zu der Minderwertigkeit anderer ethnischer Gruppen oder Nationalitäten konstituieren.

So wichtig die sozialpsychologischen Ansätze der Stereotypenforschung sind, weisen sie doch einige Schwächen auf, die wiederholt kritisiert werden. Häufig wird übersehen, dass das Wissen um die eigene Gruppe und die individuellen Besonderheiten innerhalb der eigenen Gruppe wesentlich höher ist als die Information über eine Außengruppe, da wesentlich mehr Kontakt zu Mitgliedern der eigenen Gruppe als zu denen anderer Gruppen besteht. Mitglieder der eigenen Gruppe werden wesentlich stärker individualisiert, während die Mitglieder der anderen Gruppe eher über Stereotypen und Verallgemeinerungen beschrieben werden (vgl. Ellemers/Knippenberg 1997: 212). Der soziale Kontext ist von großer Wichtigkeit für die Entstehung von Stereotypen. Die Kritik richtet sich auch gegen den Universalismus der Social Identity Theory, der die spezifische Bedeutung sozialer Kategorien vernachlässigt. So wären beispielsweise nationale Gruppen zu unterscheiden von religiösen, politischen, ethnischen, geschlechtlichen oder Jugendgruppen, die alle unterschiedliche Formen der Identifikation bereitstellen. Durch die Konzentration auf die individuelle Kategorisierung werden Faktoren wie die der nationalen Identitätsbildung vernachlässigt. Hinzu kommt, dass die Forschungen nicht in einen historisch soziologischen Kontext eingebettet sind (vgl. Billig 1995: 66f.; Pickering 2001: 44). Stereotypen sind gesellschaftlich und kulturell verankert, ohne dass die Ursprünge erkennbar wären. Die Existenz von Stereotypen hat häufig eine lange historische Tradition, die kaum nachvollziehbar ist, da die stereotypen Vorstellungen über indirekte Quellen wie Eltern, Freunde, Lehrer, politische oder religiöse Leitbilder und ganz besonders durch die Massenmedien vermittelt werden (vgl. Stangor/Schaller 2000: 68). Aber auch die Literatur, Bilder und kulturelle Artefakte jeglicher Art können Stereotypen transportieren. Die Inhalte der Stereotypen unterliegen gesellschaftlich-politischen Entwicklungsprozessen, so dass sie über Generationen hinweg durchaus einen Wertewandel erfahren können. Diese Prozesse sind jedoch sehr langwierig, denn die Resistenz von Stereotypen gegenüber Veränderung ist eines ihrer kennzeichnenden Merkmale.

Die inhaltlichen Wertigkeiten von Stereotypen deuten sich bereits im Vergleich zwischen den positiven Wertungen der eigenen Gruppe und den eher negativen Bewertungen der fremden Gruppe an. Stereotypen schreiben nicht nur dem Fremden in verzerrender Weise Eigenschaften zu, auch das Eigene unterliegt Kriterien der Verallgemeinerung, die stereotypische Ansätze aufweisen. Auch hier werden Eigenschaften verkürzt und undifferenziert dargestellt, wobei dies meist in einer idealisierten Form stattfindet, denn das Ei-

gene ist das Normale und kann nicht, ohne Schaden zu nehmen, negativ bewertet werden. Eine negative Selbstwahrnehmung hätte grundlegende Selbstzweifel zur Folge und müsste zu einer Hinterfragung der eigenen Werte und Normen führen. Es ist wesentlich einfacher, das Fremde in Bezug zum Eigenen abzuwerten, um sich selbst ein positives Selbstwertgefühl zu erhalten. »Im Bild von der anderen Gruppe erscheinen die der eigenen Gruppe fehlenden, doch beneideten Eigenschaften stets vergrößert und manchmal verzerrt. Diese der eigenen Gemeinschaft mangelnden, in der konkurrierenden Gruppe jedoch blühenden Eigenschaften erhalten dann zumeist einen negativen Wertakzent« (Suppan 1998: 14f.). Ähnlich verhält es sich mit negativen Eigenschaften der eigenen Gruppe. Sie werden entweder zu Tugenden verklärt oder aber feindlichen Gruppen angelastet. Die negativen Stereotypen der Fremdgruppe können jedoch auch romantisch verklärt ins Gegenteil gewendet werden. So gibt es immer den *guten Wilden*, der in seiner *Unzivilisiertheit* eine Freiheit lebt, von der der zivilisierte Europäer nur träumen kann. Die Verklärung im Exotischen stellt jedoch ebenfalls eine Verzerrung der Realität dar. Hier werden Sehnsüchte und Wünsche auf den Anderen projiziert, was eine objektive Wahrnehmung ebenso verhindert wie negative Stereotype.

Wie Stereotypen tatsächlich entstehen, ist kaum geklärt. Sie fungieren als eine Form der sozialen Kontrolle (vgl. Pickering 2001: 5). Wenn man das Eigene als eine Form der Ordnung ansieht, die durch die Konfrontation mit dem Fremden hinterfragt wird, können Schematisierungen als ein Weg gesehen werden, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Stereotypen als verschärfte Form der Schematisierung verhindern jedoch flexibles Denken, was dazu führt, dass die Situation der Begegnung und somit auch die Machtverhältnisse in dieser Begegnung festgeschrieben werden. Stuart Hall beschreibt, dass Stereotypenbildung unter großen Ungleichheiten der Machtverteilung auftritt (vgl. Hall 2002: 258). Die Gruppe, die die Macht ausübt, grenzt mittels Stereotypen andere Gruppen aus und festigt somit ihre Position als überlegen. Stereotypen entstehen in der Begegnung mit dem Fremden. Erst in dieser Begegnung wird das Eigene erkannt und kann vom Fremden differenziert werden. Um die Identität zu stärken, werden Vergleiche zum Fremden gezogen und diese mit Wertungen versehen.

Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, dass zahlreiche Stereotypen, die für fremde Völker und Ethnien bestehen, auf die imperiale Vergangenheit der Kolonialzeit zurückzuführen sind. Homi K. Bhabha beschreibt das Stereotyp als »fixierte Form des kolonialen Subjekts,« das »die koloniale Beziehung *erleichtert* und eine diskursive Form des ethischen und kulturellen Gegensatzes etabliert, in deren Termini die koloniale Macht dann ausgeübt wird« (Bhabha 2000: 116; Hervorhebung im Original). Die kolonisierten Subjekte sind durch die auf Stereotypen basierenden Ideologien bekannt, so dass diskriminierende und autoritäre Formen der Kontrolle als angemessen angesehen werden (vgl. ebd.: 123). Stereotypen helfen dabei, die einmal etablierten Machtverhältnisse zu legitimieren und sorgen für strikte Grenzbeziehungen zwischen dem Eigenen und dem Anderen. Sie definieren, wer sich innerhalb und wer sich außerhalb dieser Grenzen befindet. Richard Dyer sieht hierin die wichtigste Funktion von Stereotypen, denn sie definieren »die Grenzen von akzeptablem und rechtmäßigem Verhalten [...] und bestehen auf Grenzen an exakt solchen Punkten, wo in der Realität keine sind« (Dyer 1993: 16). Durch ihren realitätsverzerrenden Charakter bewirken Stereotypen die Manifestierung von Unterscheidungen an Stellen, wo sie der Machtkons-

tellation, nicht aber möglichen Interaktionsformen zwischen verschiedenen Gruppierungen dienen. Stereotypen sind somit eine Form des Ethnozentrismus, da sie Normen der eigenen Kultur an andere Kulturen anlegen und diese mit einer Wertung versehen. Der wertende Charakter der Stereotypen sorgt für die soziale Kontrolle. In solch zementierten Machtkonstellationen ist es möglich, dass die unterdrückte Gruppe die negativen Stereotypen in ihr Selbstbild übernimmt und sich so mit den Gegebenheiten arrangiert. Um sich jedoch gegen die Unterdrückung zu wehren, ist die Wiedererlangung eines positiven Selbstbildes notwendig, was beispielsweise durch die Umwertung negativer Werte geschehen kann.¹³

Die Konzeption von Stereotypen und stereotypischer Wahrnehmung ist von Bedeutung, da sie in Bezug auf die Wahrnehmung eine wichtige Funktion innehaben. »Stereotypen sind kognitive Formeln, verfestigte Überzeugungen, die der Umweltassimilation und Lebensbewältigung dienen. Es sind historisch-wandelbare, aber doch ziemlich stabile Alltagskategorisierungen, Typisierungen der Umwelt, die aber dadurch, daß sie Verhalten steuern, auf die Realität zurückwirken, Realität beeinflussen und erzeugen können« (K. Roth 1998: 23). Die Wechselwirkung mit der Realität macht sie zum interessanten Faktor in der Wahrnehmung des Fremden. Es geht um *die Bilder in den Köpfen*, die die Wahrnehmung des Fremden beeinflussen. In der sozialpsychologischen Stereotypenforschung werden meist Gruppen mit bestimmten Attributen in Verbindung gebracht. Beispielsweise werden ausgewählte ethnische Gruppen von den Versuchspersonen mit Adjektiven bezeichnet, die über die vorhandenen stereotypen Vorstellungen Auskunft geben.¹⁴ Auf die Problematik dieses Verfahrens haben Wissenschaftler wiederholt hingewiesen, da diese Attribute (*trait terms*) in einem anderen Kontext ihre Bedeutung verlieren oder unterschiedliche Bedeutungen annehmen können (vgl. z.B. Reicher/Hopkins/Conдор 1997: 115). Zudem beziehen sich diese Attribute immer speziell auf Personengruppen.

Mentale Bilder

Die Vorstellungen über fremde Kulturen beschränken sich nicht ausschließlich auf die Charakterisierungen der Völker, sondern beziehen sich wesentlich umfassender auf kulturelle Äußerungen jeglicher Art. So ist es nicht überraschend, dass der Begriff *Bild* oder *image* in diesem Zusammenhang häufig verwendet wird, um die Vorstellungen und das Wissen, das über Fremdgruppen zur Verfügung steht, zu benennen. Die Vorstellungen oder Bilder sind nicht geleitet durch Wissen, das Gültigkeit besitzt, sondern sie gründen sich häufig auf Annahmen, von deren Wahrheitsgehalt ausgegangen wird. Es handelt sich also um eine Art subjektives Wissen, das nicht nach-

13 So entwickelten die rassistisch unterdrückten Afro-Amerikaner in der Civil Rights Bewegung den Slogan *black is beautiful* und kehrten damit die Negativität des Begriffs *black* um, der in der Verwendung der Weißen mit Schmutz in Verbindung gebracht wurde. Erst mit der Umwertung der Stereotypen und der Wiedererlangung eines positiven Selbstbildes war es möglich, an der Machtkonstellation zu rütteln.

14 In der Studie von Katz/Brally 1933 suchten Versuchspersonen aus einer Liste von Adjektiven die für sie passend scheinenden Adjektive aus und ordneten sie bestimmten Nationalitäten zu. Dieses Eigenschaftslistenverfahren wurde von nachfolgenden Forschern weiter ausdifferenziert (vgl. Manz 1968: 22ff.).

prüfbar ist. Dieses subjektive Wissen kann auch Stereotypen und Vorurteile beinhalten, die das persönliche Bild der Welt prägen. Dieses Bild ist auch für das Verhalten verantwortlich (vgl. Boulding 1987: 5f.). Das *image* ist jedoch nicht von vornherein gleichzusetzen mit stereotypen Vorstellungen. Erst wenn es mit Wertungen in Verbindung gebracht wird, kann man von der Entstehung von Stereotypen sprechen. Nur wenn Unterscheidungen getroffen werden, die etwas als besser oder schlechter in Bezug auf die eigene Gruppe bewerten, entwickelt sich der für stereotype Sichtweisen signifikante emotionale Gehalt (vgl. ebd.: 11). Je nachdem, wie flexibel Bilder auf die Einflüsse der Umwelt, persönliche Erfahrungen und Informationen jeglicher Art reagieren und sich modifizieren lassen, können Bilder als Wahrnehmungshilfen oder auch als Träger von Vorurteilen dienen. Das persönliche Bild ist jedoch auch beeinflusst von gesellschaftlichen Faktoren. Kenneth Boulding spricht vom »public image« (ebd.: 64), das von Mitgliedern einer Gruppe geteilt wird und deren persönliches Bild mit beeinflusst. Hier sind Parallelen zur Funktion von Stereotypen zu beobachten. Erhält das Bild von einer fremden Kultur eine die Komplexität reduzierende Funktion, die das Fremde auf bestimmte Fremdeigenschaften und wesentliche Merkmale reduziert, wird das, was übrig bleibt, zum Klischee (vgl. Suhrbier 1995: 14). Das Klischee beinhaltet die Dinge, die eine Differenz zur eigenen Kultur darstellen. Wahrnehmungstheorien weisen nach, dass das Außergewöhnliche im Alltag eher wahrgenommen wird als das Selbstverständliche (vgl. z.B. G. Roth 1998: 107). Dies gilt auch für die Wahrnehmung fremder Kulturen, die meist in ihrer Differenz zur eigenen Kultur gesehen werden, während mögliche Ähnlichkeiten und Parallelen keine Beachtung finden (vgl. K. Roth 1998: 31). So bleibt das Normale einer fremden Kultur im Klischee häufig unberücksichtigt.

Bilder im Kopf, Klischees, Stereotypen oder Vorurteile beeinflussen die Wahrnehmung des Fremden. »Wir sehen, was wir wahrzunehmen gelernt haben und zu erwarten gewohnt sind und suchen deshalb in der Realität selektiv eher nach Hinweisen, die unsere Erwartungen bestätigen, als nach Falsifizierungen. Entgegengesetzte Erfahrungen und Informationen werden gerne unterdrückt, ignoriert oder als »Ausnahme von der Regel« abgetan« (K. Roth 1998: 32). Für die Wahrnehmung des Fremden bedeutet das zweierlei: Zunächst beherrschen Differenzen zum Eigenen verstärkt die Vorstellung vom Anderen. Diese Vorstellung steuert die Wahrnehmung des Fremden, so dass es eher zu einer Bestätigung der Vorstellung kommt, als dass diese widerlegt und in der Folge modifiziert wird. Dies erklärt auch die Erfahrungsresistenz von Stereotypen, werden ihnen widersprechende Erfahrungen doch häufig als Ausnahmen von der Regel abgetan. So können Stereotypen oder klischeehafte Vorstellungen zu »self-fulfilling prophecies« (ebd.; Fleischmann 1999: 127) werden, die lediglich die vorhandenen Bilder bestätigen und somit zur Auslassung wichtiger Faktoren führen. Sie können in einem Spannungsverhältnis zur erfahrbaren Realität stehen. Stereotypen und Klischees simulieren eine Kohärenz des Fremden, was die Wahrnehmung von Differenzen innerhalb der fremden Kultur verhindert. In der Beobachtung wird eine Einheitlichkeit erwartet, die mögliche Widersprüche unterdrückt. Stereotypen können insofern als eine kollektive »Erkenntnisbarriere« (Hansen 2000: 321) angesehen werden, die nur eine standardisierte Wahrnehmung des jeweiligen Fremden erlauben. Auch in der *Social Identity Theory* sind Kategorisierung und Stereotypisierung »aktive Konstruktionen, die der Umwelt auferlegt werden und unsere Wahrnehmung sowie die Interpretation eingehender Informatio-

nen beeinflussen« (Tajfel/Forgas 2000: 49). Bewusst oder unbewusst beeinflussen Stereotypen und Klischees die Wahrnehmung und wirken sich somit auf die Darstellungen des Fremden in Texten und Bildern aus. Weil Stereotypen Kategorisierungen vornehmen, die dem Fremden in seiner Fremdheit nicht gerecht werden, verhindern Stereotypen eine differenzierte – sozusagen offene – Wahrnehmung. Durch Stereotypen wird das Fremde zum Anderen. Es wird auf Differentes fixiert, weil die Stereotypen den Blick auf die vielschichtigen Nuancen des Fremden verstellen. Dies wirkt wiederum auf die Vorstellungen des Fremden, so dass hier ein Kreislauf entsteht, der noch eingehend zu untersuchen ist.

1.3. Darstellungen des Fremden

1.3.1. Konstruktion des Anderen

Nach der Untersuchung der Parameter, die die Wahrnehmung des Fremden beeinflussen, soll nun die in Darstellungen manifestierte Wahrnehmung eingehend betrachtet werden.¹⁵ Die Beobachtungen, die aus dem Blick auf das Fremde resultieren, benötigen zu dessen Vermittlung eine Form.

Weil das Fremde relational und okkasionell ist, lässt es sich kaum fixieren. Der Versuch, seine verschiedenen Nuancen zu berücksichtigen, offenbart schnell, dass eine Darstellung *aller* Aspekte niemals gelingen kann. Denn das Fremde entzieht sich der Festlegung. Jegliche Form von Darstellung wird zur Fixierung. Wird das Fremde ausschließlich als vom Eigenen abweichend gesehen und klar abgegrenzt, wird es zum Anderen: Es wird als Anderes konstruiert. »Konzeptionen des Anderen und die Strukturen der Differenz und Ähnlichkeit, die sie mobilisieren, existieren nicht in einer natürlichen Form. Das unberührte, wirklich Andere dort draußen, das erst noch gefunden werden muss, gibt es nicht. Der Ort des Anderen befindet sich primär in der Sprache« (Pickering 2002: 72). Um das Fremde benennen und damit erzeugen zu können, bedarf es einer Form der Darstellung, die in der Regel sprachlich ist; die Möglichkeit einer bildlichen Darstellung ist hier zunächst mit einbezogen. In der sprachlichen Unterscheidung des Eigenen vom Fremden wird eine Differenz zum Anderen erst erzeugt. Das Andere besitzt keine objektive Realität. »Stattdessen ist es ein Bild, eine Wahrnehmung, die von dessen Inhaber eher subjektiv auf der Basis von vergangenen Zusammenhängen und Erfahrungen konstruiert wird, als eine objektive Aufzeichnung der Realität ›da draußen‹ zu sein« (Befu 1992: 17).

Dieser Prozess der Konstruktion des Anderen durch den Diskurs wird mit dem Begriff *othering* beschrieben, der seinen Ursprung in den anglo-amerikanischen Cultural Studies hat und nicht übersetzbar ist. »*Othering* bezeichnet die Einsicht, dass die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder angetroffen werden – sie werden *gemacht*« (Fabian 1995: 327; Hervorhebung im Original; vgl. auch Hardt/Negri 2002: 138). *Othering* beschreibt den *Prozess* des Machens oder Bezeichnens. Das

15 Darstellungen bedürfen einer sprachlichen Form. Als Darstellungen gelten Texte oder Bilder. Auf bildliche Darstellungsformen des Fremden wird erst in Teil I, Kap. 4 und besonders in Teil II ausführlich eingegangen, weshalb sie in diesem Kapitel zwar erwähnt, aber nicht präzisiert werden.

othering hat eine ideologische Funktion. Es versucht, die selbst konstruierte Beziehung zwischen Eigenem und Anderem zu fixieren und ihr damit Stabilität zu verleihen. Um dies zu erreichen, muss die Konstruktion wiederholt bestätigt werden (vgl. Pickering 2002: 72f.). Indem Machtverhältnisse, Stereotypen oder Vorurteile perpetuiert werden, behaupten sie in der gesetzten Andersartigkeit Dauerhaftigkeit. Der Terminus *othering* bezeichnet ebenfalls die Ungleichheit, die zwischen denjenigen Subjekten herrscht, die das Andere konstruieren (»those who do the othering«) und denjenigen Objekten, die zu den Anderen gemacht werden (»those who are othered«). Die Macht liegt demzufolge bei denen, die das *othering* aktiv betreiben. Erstere »besetzen einen privilegierten Raum, in dem sie sich im Gegensatz zu den Anderen definieren können, die somit als different gekennzeichnet sind; diese Kennzeichnung verstärkt und verlängert die betreffende Ungleichheit, indem sie sie zu bekräftigen und beweisen scheint« (Pickering 2002: 73). *Othering* geschieht immer in Form von Darstellungen. Seien sie verbal, schriftlich fixiert oder bildhaft, das Andere wird erst zum Anderen, wenn dies thematisiert wird. Dazu ist eine Form notwendig. Die Darstellung ist insofern Teil der Konstruktion des Anderen.

Verschiedene Studien, die die historische Entwicklung der Beziehungen zwischen Europäern und den Anderen untersuchen, weisen nach, dass die Entwicklung der europäischen Wissenschaften ganz nachhaltig zu dieser Konstruktion des Anderen beigetragen hat. Entwicklungsdenken und die Idee eines linearen Voranschreitens der Menschheit von einer primitiven hin zu einer modernen Gesellschaft lassen schon früh die Idee reifen, dass Fortschritt das ist, was die Europäer von den *primitiven Anderen* unterscheidet. So wurden die *primitiven Völker* erst aus einer eurozentrischen Fortschrittsperspektive und deren diskriminierender Anwendung heraus erschaffen. Die Existenz von *primitiven Völkern* ist eine ideologische Konstruktion und keine Tatsache. »Fortschritt produziert Primitive, Primitive beweisen nicht den Fortschritt. Primitive sind Fortschritt, die dunkle, samtige, notwendige Rückseite des Konzepts« (McGrane 1989: 99). Auch die Natur wird seit dem achtzehnten Jahrhundert nicht mehr als gegeben angesehen, sie verlangt vielmehr nach dem Eingreifen der Menschheit. So werden nicht nur Pflanzen aus ihrem Kontext entfernt, gesammelt, umgepflanzt, klassifiziert und mit europäischen Namen belegt (vgl. Pratt 1992: 31). Die entstehende Ordnung, die der Mensch in das vermeintliche Chaos der Schöpfung bringt, ist eine gemachte, aus europäischer Sicht angelegte, die mitunter bestehende Zusammenhänge negiert und selbst neue schafft. Aus einem solchen Blickwinkel werden lange Zeit auch fremde Völker beobachtet und eingeordnet; ihnen werden spezifische Eigenschaften zugewiesen, die sie von den europäischen Völkern abgrenzen, wobei die Unterschiede innerhalb Europas in dieser Konzeption nivelliert werden. Die Wissenschaften behaupten im achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert jedoch, die Ordnungen aus der Natur herauszulesen. Sie sind sich ihrer konstruierenden Funktion nicht bewusst.¹⁶

16 »Natural history conceived of the world as a chaos out of which the scientist produced an order. It is not, then, simply a question of depicting the planet as it was. [...] From another perspective, however, natural history is not transformative in the least. That is, as it understands itself, it undertakes to do virtually nothing in or to the world« (Pratt 1992: 30ff.; Hervorhebung im Original).

Diese Art des Diskurses über das Fremde wird unter Behauptung von Wissenschaftlichkeit über lange Zeit hinweg geprägt. Da die europäische Begegnung mit dem Fremden sich über Jahrhunderte auf der Ebene der Kolonisation und des Imperialismus bewegt, sind die historischen Machtkonstellationen, die die Darstellungen des Fremden bestimmen, klar definiert. Hinzu kommt die Annahme, dass die Anderen nicht für sich selbst sprechen können, da sie aufgrund ihrer fehlenden Entwicklung dazu nicht in der Lage sind. Die Europäer avancieren so zur Deutungsmacht, die durch wissenschaftlichen Fortschritt für zahlreiche Phänomene Erklärungen generiert, die die Darstellungsweisen der Anderen prägen. Die Europäer werden zu beobachtenden Subjekten, während die Anderen durch die Beobachtung zu Objekten der Erkenntnis gemacht werden.

Die Konstruktion des Anderen beruht auf einer sehr langen Tradition, die auf frühe Kontakte mit dem Fremden zurückgeht. Verschiedene Autoren hinterfragen die Textproduktion und die damit verbundene Konstruktion des Anderen über die Jahrhunderte hinweg (vgl. Said 1995; McGrane 1989; Pratt 1992). Edward Said untersucht in seiner umfangreichen Studie über den *Orientalismus* die historische Entwicklung des Systems Orient/Okzident, das sowohl viel zur Konzeption der Selbstwahrnehmung Europas als auch der Fremdwahrnehmung des Orients durch die Europäer – des nahen, mittleren und fernen Ostens – beigetragen hat (vgl. Said 1995). Said vertritt die These der Konzeption und Konstruktion des Orients durch die Europäer. Einige zentrale Gedankengänge verdeutlichen die komplexen Zusammenhänge von Vorstellungen und Phantasien, realen Begegnungen, wissenschaftlichen Erkenntnissen und imperialen Machtstrukturen, die den Umgang mit dem Anderen prägen. Said führt die verschiedenen Aspekte in der Betrachtung des Fremden, die sowohl von Überlegenheitsdenken und stereotypischer Wahrnehmung als auch von Mythen, exotischen Vorstellungen und Sehnsüchten geprägt ist, zusammen:

»Orientalismus ist die Disziplin, durch die der Orient als ein Thema des Lernens, der Entdeckung und der Praxis systematisch untersucht worden ist (und wird). Zusätzlich habe ich den Begriff jedoch gebraucht, um die Sammlung von Träumen, Bildern und Worten zu benennen, die jedem zugänglich ist, der von dem östlich der trennenden Markierung Liegenden zu sprechen versucht« (Said 1995: 73).

Der von Said verwendete Begriff des *Orientalismus* umfasst somit sehr unterschiedliche Gebiete. Der Bereich der wissenschaftlichen Untersuchung, dem Objektivität zugeschrieben wird, wird in Verbindung gebracht mit der Phantasie, der Literatur und der Kunst, die sich eine Vorstellung vom Orient machen und ebenfalls zu dessen Repräsentation beitragen. Wissenschaftliche und künstlerische Annäherungen an den Orient lassen sich – nach Said – nicht immer eindeutig voneinander trennen, da die Vorstellungen und Phantasien des grundsätzlich Anderen auch die wissenschaftlichen Anschauungen mit geprägt haben. Orientalismus kann demzufolge als *die* »Institution für den Umgang mit dem Orient [diskutiert werden. Orientalismus] geht mit ihm [dem Orient] um, indem er Behauptungen über ihn macht, Sichtweisen autorisiert, ihn beschreibt, ihn lehrt, ihn besiedelt, ihn regiert: Kurz zusammengefasst [dient] der Orientalismus als westlicher Stil der Dominanz, Neuordnung und Machtausübung über den Orient« (Said 1995: 3). *Orientalismus* ist der Diskurs, der den Orient erzeugt und ihn damit dominiert.

Die Konstruktion des Anderen wird durch den Diskurs gesteuert. Er verbindet die verschiedenen hier diskutierten Annahmen. Dem Diskurs liegt eine historische Entwicklung zugrunde, denn über Jahrhunderte hinweg gibt es Kontakte zum Orient, sei es in Form von Handel oder in kriegerischer Auseinandersetzung. Seit jeher werden Unterscheidungen zwischen dem Orient und dem Okzident gemacht, die auf die extreme Andersartigkeit des Orientalen abzielen. Die Akzeptanz dieser gesetzten Andersartigkeit macht es möglich, jegliche Beobachtungen darauf aufzubauen und somit die Andersartigkeit zu manifestieren. Eine wichtige Rolle nehmen hier textliche Repräsentationen ein. Der wissenschaftliche Orientalismus beruht lange Zeit auf Textstudien; der Orientalist reist nicht selbst in die Gebiete seines Interesses, um vor Ort Erkenntnisse zu sammeln (vgl. Said 1995: 52). Das Interesse gilt meist lediglich der historischen Kultur und nicht der gegenwärtigen Situation. Neben den historischen Texten wird auf Erfahrungsberichte von Kolonialbeamten oder Reisenden zurückgegriffen. Die wissenschaftlichen Texte, die aus dieser Annäherung an das Fremde entstehen, übernehmen häufig die überlieferten stereotypischen Vorstellungen, was wiederum von den Kolonialregierungen zur Rechtfertigung des Umgangs mit den Einheimischen aufgegriffen wird (vgl. ebd.: 76f.). Die Wissenschaft rechtfertigt bereits vorab die koloniale Herrschaft und ist nicht erst eine Rationalisierung der Kolonialherrschaft im Nachhinein.¹⁷ Die Wissenschaft, deren Erkenntnisse keine aus erster Hand erworbenen sind, übt lange Zeit einen nachhaltigen Einfluss auf die realen Gegebenheiten der Begegnung mit dem Fremden aus.

Europa und der (vordere) Orient können auf eine besonders lange historische Tradition des Kontakts zurückblicken. Trotzdem können die Ausführungen Suids partiell auch auf den Kontakt der Europäer zu anderen Weltregionen übertragen werden, da diese zunächst fast immer aus der überlegenen imperialen Perspektive heraus betrachtet werden. Auch wenn es – wie im Fall Japans – nicht zu einer Kolonisierung gekommen ist, wird das Fremde stets beobachtet, untersucht und bewertet; diese Wahrnehmungen werden textlich dargelegt.¹⁸

1.3.2. Repräsentation

Über einen langen Zeitraum hinweg haben Text- und Bildproduktionen die Vorstellungen der Europäer über *das Fremde* geprägt; sie wirken sich bis heute auf dessen Wahrnehmung aus. Das Interesse an der Entdeckung des Fremden initiiert ein Interesse an dessen Darstellung, denn lange Zeit ist Reisen nur wenigen Privilegierten vorbehalten. Erst in der Darstellung kann das Fremde überhaupt einer breiten Bevölkerungsschicht zugänglich gemacht werden.

Darstellungen des Fremden sind Repräsentationen. Sie sind keine Spiegelbilder des Fremden, sondern eher Interpretationen des Geschehenen und Erfahrenen. Dies wird häufig übersehen. Oft werden Darstellungen des Fremden als objektiv aufgefasst, insbesondere wenn sie als Ergebnisse wissenschaftli-

17 »To say simply that Orientalism was a rationalization of colonial rule is to ignore the extent to which colonial rule was justified in advance by Orientalism, rather than after the fact« (Said 1995: 39).

18 Zu den europäischen Japanbeziehungen vgl. Teil I, Kap. 2.

cher Forschung präsentiert werden.¹⁹ Das betrifft sowohl die Produktion, als auch die Rezeption. Repräsentationen in diesem Sinne sind das, was im vorhergehenden Abschnitt allgemein beschrieben wird: Sie sind Konstruktionen des Anderen, sie fixieren ihren Gegenstand. Diese Theorie der Repräsentation als Spiegelbild ist gemäß Charles Taylor über lange Zeit das vorherrschende Modell: »Eine Repräsentation [...] ist die Wiedergabe einer unabhängigen Realität« (Taylor 1995: 54). In diesem Sinne werden die Darstellungen als Spiegelbilder, als Abbilder von Urbildern betrachtet. Ausgeblendet wird dabei das, was man die *konstruktive Seite* nennen kann, das *Errichten* von Darstellungen. Denn »rationales Denken, das nach Erkenntnis der Welt strebt, versucht Repräsentationen zu errichten« (ebd.). Repräsentationen sind dementsprechend konstruiert.

Für diese *konstruktive* Analyse der Darstellung als Repräsentation spielt es keine Rolle, ob es sich um wissenschaftliche oder künstlerische Repräsentationen handelt, die jedoch unterschiedliche Ansprüche verfolgen. Die Repräsentationen beruhen nicht ausschließlich auf direkten Wahrnehmungen, sondern oft auf Vergangenem, auf indirekten Erfahrungen und in der eigenen Gesellschaft vertretenen Stereotypen und Vorurteilen. Die repräsentierende Darstellung des Fremden wird aus all diesen Faktoren heraus konstruiert. In der Betrachtung von Repräsentationen des Fremden sollte diese Tatsache stets mitgedacht werden.

Die Erfahrungen mit dem Fremden werden aus unterschiedlichen Gründen aufgezeichnet. Sie finden ihren Niederschlag in wissenschaftlichen Abhandlungen, den Medien, der Literatur und in der Kunst. Die Darstellungen sind – nach meinem Ermessen – Repräsentationen des Fremden und ersetzen oftmals eine direkte Erfahrung. Zwar sind wir gelegentlich direkt mit dem Fremden konfrontiert, wenn wir uns aus unserem angestammten Umfeld hinaus bewegen, doch durch Bilder, Filme, Bücher, Zeitschriften, Zeitungen, Fernsehen und Erzählungen haben wir einen wesentlich stärkeren Kontakt zum Fremden als durch unsere eigene, direkte Erfahrung. »Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien« (Luhmann 1996: 9). Dies ist für die Begegnungen mit dem Fremden in Form von Repräsentationen von großer Relevanz. Wie bereits Walter Lippmann anmerkt, besitzen wir wesentlich mehr Informationen aus zweiter als aus erster Hand, weshalb der Frage der Repräsentation große Bedeutung zukommt. Medien und Massenmedien besitzen hier eine zentrale Funktion. Wie Dinge beschrieben und diskutiert werden und wie Ereignisse in Bildern gezeigt werden, beeinflusst in hohem Maße die Sichtweisen derjenigen, die Bilder und Texte rezipieren. Wobei dies nicht bedeutet, dass eine mediale Darstellung automatisch einen Konsens erzeugt. Vielmehr gibt es unterschiedliche Lesarten und konträre Ansichten, die ebenfalls in den Prozess der Bedeutungskonstitution einfließen. Über mediale Repräsentationen werden Meinungen gebildet und Stereotypen kolportiert, aber möglicherweise auch in Frage gestellt. Es werden Weltbilder erzeugt, die mehr oder weniger fest in der Gesellschaft verankert sind und damit Einfluss auf unseren Umgang mit der Welt und auf unsere Vorstellung von der Welt ausüben.

19 So z.B. die von Engelbert Kaempfer angefertigten Tafeln, die Flora und Fauna Japans genauso skizzieren wie mythische Fabelwesen. Hier fließen einerseits eigens mitgebrachte Vorstellungen ein, andererseits prägen sie bis heute das Bild der Fremde als *fabelhafte* Landschaften (vgl. Kaempfer 1964).

Eine umfassende philosophische Untersuchung des Begriffs der Repräsentation und seiner Entwicklungen kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es ist nicht ganz klar, ob es sich um einen neueren »Kunstterminus« (Taylor 1995: 54) oder um einen klassischen Terminus der Erkenntnistheorie handelt.²⁰ Hier soll das Begriffsfeld aus Sicht der anglo-amerikanischen *Cultural Studies* und *Visual Cultural Studies* untersucht werden, in dem Repräsentation ein zentraler Begriff ist. Im Deutschen umfasst der Begriff *Repräsentation* je nach Kontext die verschiedenen Bedeutungsebenen von *Vorstellung*, *Darstellung*, *Abbild*, *Bild* oder *Stellvertretung* (vgl. Scheerer u.a. 1992: Sp. 790). Während sich die Bedeutungsebenen *Vorstellung* und *Darstellung* auch auf gesellschaftliche Prozesse beziehen, legen *Bild* und *Abbild* einen Zusammenhang mit der Kunst nahe. Die Bedeutung der *Stellvertretung* steht vorrangig im juristischen und politischen Gebrauch. Insgesamt durchdringen und überlagern sich die verschiedenen Bedeutungsebenen, so dass keine eindeutige Differenzierung möglich ist; sie scheint hier auch nicht unbedingt notwendig. Repräsentation impliziert immer die Abwesenheit des repräsentierten Gegenstands, unabhängig davon, welche spezifische Bedeutung zum Tragen kommt. Der Gegenstand selbst ist nicht verfügbar, weshalb seine Repräsentationen den Platz des Originals einnehmen. Eine Ähnlichkeit zum Gegenstand, wie sie die Bedeutung *Bild* oder *Abbild* andeuten, ist jedoch für Repräsentationen nicht zwingend. Wichtig ist die Betonung der Differenz zwischen der Wirklichkeit und ihrer Repräsentation. Die direkte Erfahrung der Wirklichkeit erfordert Präsenz, also die Anwesenheit sowohl des Betrachters als auch des Betrachteten zur selben Zeit im selben Raum. Die Repräsentation hingegen steht in Abwesenheit des beobachteten Gegenstands für denselben. Die Repräsentation ist etwas Geschaffenes, das die Realität der Erfahrung transformiert und diese gestaltend umsetzt (vgl. Fabian 1995: 338).

Stuart Hall schreibt der Repräsentation eine zentrale Bedeutung in der Kultur zu. Ausgehend von den konstruktivistischen Theorien von Ferdinand de Saussure, Roland Barthes und Michel Foucault umreißt er sehr plausibel die Bedeutung des Repräsentationsbegriffes für die *Cultural Studies* (vgl. Hall 2002: Einführung und Kap. 1). Repräsentationen nehmen eine Schlüsselposition in der Kommunikation innerhalb einer Kultur ein, wobei der in Abschnitt 1.2.1. eingeführte erweiterte Kulturbegriff von Stuart Hall zum Tragen kommt. Um sich innerhalb einer Kultur verständigen zu können, ist es notwendig, dass Bedeutungen allen Mitgliedern einer Kultur zugänglich sind. Geteilte Bedeutung (*shared meaning*) heißt jedoch nicht, dass es für Dinge oder Ereignisse nur eine allgemeingültige Bedeutungsebene gibt, die die Vielfältigkeit von Interpretationsmöglichkeiten vereinheitlicht, die selbstverständlich innerhalb einer Kultur existieren. »Wenn man sagt, dass zwei Menschen derselben Kultur angehören, heißt dies, dass sie die Welt etwa in derselben Weise interpretieren und dass sie sich selbst, ihre Gedanken und Gefühle über die Welt zum gegenseitigen Verständnis ausdrücken können« (Hall 2002: 2). Diese kulturelle Kommunikation wird getragen von Sprache, die Hall als repräsentationales System beschreibt. Sprache bedeutet hier nicht nur gesprochene oder geschriebene Sprache, sie umfasst in Halls Konzeption ebenso die Bereiche Bilder, Musik und sogar Objekte, wenn wir sie als Systeme, Zeichen und Symbole verwenden, um Bedeutung zu konstituieren (vgl.

20 Vgl. dazu den umfassenden Artikel *Repräsentation* im historischen Wörterbuch der Philosophie: Scheerer u.a. 1992: Sp. 790 – 853.

ebd.: 1). Repräsentation ist für Hall demnach »der Prozess, in dem Mitglieder einer Kultur Sprache (grob definiert als jedes System, das Zeichen einsetzt, jedes signifizierende System) verwenden, um Bedeutung zu konstituieren« (ebd.: 61). Repräsentation verbindet demnach drei verschiedene Systeme: »die Welt der Dinge, Menschen, Ereignisse und Erfahrungen; die konzeptuelle Welt – die Welt der mentalen Konzeptionen in unseren Köpfen und schließlich die Zeichen, die in Sprachen organisiert sind und für diese Konzepte stehen oder sie kommunizieren« (ebd.). Um zwischen diesen unterschiedlichen Systemen zu vermitteln, wird ein Code benötigt, der besagt, welches Wort oder welches andere Zeichen (Signifikant) für welches Konzept (Signifikat) benutzt wird.²¹ Diese Systeme sind nicht für alle Zeit fixiert, vielmehr konstituiert sich Bedeutung zwischen ihnen aus einer spezifischen historischen Konstellation heraus. So lässt sich erklären, dass es in der Verwendung von Sprache zu Bedeutungsverschiebungen kommen kann. Der Code bildet die Ebene des Konsenses, die bewirkt, dass Kommunikation, so fehlerhaft sie auch sein mag, funktioniert, weil Übereinstimmung darüber herrscht, welche Bedeutungen welchem Konzept zugeschrieben werden.

Ein zentraler Aspekt dieses Modells ist die Frage nach der Herkunft von Bedeutung. Bedeutung ist kein natürlicher Bestandteil der Dinge selbst, vielmehr wird diese erst im Zusammenspiel der verschiedenen Systeme – im Raum der Sprache, des Codes – konstituiert. Die Dinge besitzen keine Bedeutung, die unabhängig von ihren Repräsentationen existiert. Der Prozess der Bedeutungskonstitution ist Bestandteil der Kultur. Bedeutung wird erzeugt, indem Dinge repräsentiert werden.²² Sie werden beschrieben, es werden Geschichten über sie erzählt, Bilder von ihnen produziert, Gefühle mit ihnen assoziiert, sie werden klassifiziert und konzeptualisiert und mit Werten belegt (vgl. Hall 2002: 3). Erst in der Repräsentation entsteht Bedeutung, weshalb der Form, beziehungsweise der Art und Weise der Repräsentation, eine immense Wichtigkeit zukommt.

Repräsentation kann als »prozeßhafter, kontingenter Vorgang, der sich zwischen mindestens zwei Seiten abspielt,« gesehen werden (Fuchs/Berg 1995: 14). Der Verweis auf die Kontingenz von Repräsentation macht deutlich, dass ihre Form nicht zwingend ist – sondern zu bewerten in Abhängigkeit zu den Bedingungen ihrer Entstehung. Repräsentationen können für sich nicht beanspruchen, dem repräsentierten Gegenstand oder Ereignis äquivalent zu sein. Sie sind demnach stets kritisch zu betrachten. Eine solch kritische Bewertung von Repräsentationen des Fremden ist deshalb schwierig, weil das dargestellte Fremde in einem doppelten Sinne abwesend ist: Es ist nicht nur anderswo, es ist das Anderswo. Es liegt in der Fremde und ist – als Fremdes – original unzugänglich. Dies verschärft das Problem der objektiven Repräsentation. Man kann auch von einer »Verunsicherung [...] der etablierten

21 Der Gebrauch des Begriffs *Code* präzisiert den über das Linguistische hinausgehenden erweiterten Sprachbegriff. *Code* wird verstanden als bewegliches Regelsystem, als Konvention, als soziologisches Pendant zum linguistischen Begriff der *Sprache* (vgl. Barthes 1983: 19).

22 Für die genuin sprachliche Bedeutung hat Charles Taylor das konkretisiert: »Wörter sind dabei [bei der Errichtung von Repräsentationen] unentbehrliche Werkzeuge. [...] Hieraus resultiert natürlich eine stark designativ orientierte Auffassung von Bedeutung. Wörter besitzen eine Bedeutung, weil sie für Dinge stehen. [...] Die Bedeutung eines Wortes besteht in dem, was es bezeichnet. Bedeutung ist Bezeichnung, Designation« (Taylor 1995: 54f.).

Humanwissenschaften« (Därmann 2005a: 21) sprechen, die von dieser Doppelung der Abwesenheit ausgeht: Wie kann eine Repräsentation als »bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« aussehen?²³

Hier setzt die philosophische Kritik an humanwissenschaftlichen Repräsentationsformen an. Aspekte des Wissens und der Wissensproduktion in Verbindung mit Machtaspekten rücken ins Zentrum einer kritischen Analyse des Repräsentationsbegriffs, die die »kulturelle Hegemonie bestimmter Diskurse und Sprachen« und »das Erkenntnisprivileg, die Interpretationsmacht, die sich ihrem Gegenstand aufprägt,« als Problemfeld der Wissenschaften ins Bewusstsein rückt (Fuchs/Berg 1995: 72). Die Repräsentation ist prinzipiell nie in der Lage, den repräsentierten Gegenstand – ob Person oder Kultur – exakt zu reproduzieren. Trotzdem wird sie, besonders wenn sie eine abbildhafte Ähnlichkeit mit dem repräsentierten Gegenstand verbindet, leicht mit diesem verwechselt. Die ihr inhärente Gefahr liegt darin, dass sie als objektive Stellvertretung des Originals angesehen wird. Sie weist jedoch »eine trügerische, das Ursprüngliche entstellende Macht« auf, »die mehr zu tun scheint als bloß zu repräsentieren« (Därmann 2002: 14). Inwieweit wird sie ihrem Gegenstand gerecht? Es gibt keine Möglichkeit, die Genauigkeit von Repräsentationen zu bestimmen. Husserl schreibt, sie müssen bewährbar sein. Dem schließt sich auch Fabian an. Er schlägt vor, Repräsentationen über ihre Nützlichkeit zu überprüfen: »Eine gute Repräsentation ist eine, die funktioniert. Und als Beweis für das Funktionieren gilt die Tatsache, daß eine Repräsentation uns [damit sind Rezipienten innerhalb einer Kultur gemeint] befähigt, gemeinsam auf die Welt einzuwirken« (Fabian 1995: 336). Mit diesem Modell wird abermals versucht, die originale Unzugänglichkeit des Fremden auf einer Ebene von Gegenständlichkeit zu behandeln, was dem Aspekt der Fremdheit jedoch nicht gerecht wird.

Das Problem einer objektiven Repräsentation des Fremden hat in der Ethnologie, deren Aufgabe darin besteht, als Wissenschaft vom Fremden dieses analytisch zu erfassen, zu interpretieren und zugänglich zu machen, zu einer Krise geführt, die seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts als *Krise der ethnografischen Repräsentation* auf breiter Ebene diskutiert wird.

»Die extreme interne Widersprüchlichkeit der Ethnologie, auf der einen Seite Wissenschaft sein zu wollen, auf der anderen Seite aber aufgrund der ethnographischen Forschungsmethodik eine saubere Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ethnologie und Beobachtungsobjekt, nicht bewerkstelligen zu können, spiegelt sich sehr deutlich in der Geschichte der Ethnologie wider« (Jamme 2002: 191).

Dies wird in den unterschiedlichen historischen Formen der ethnografischen Darstellung deutlich. Analysieren die Ethnologen im neunzehnten Jahrhundert vom heimatlichen Schreibtisch aus die Dokumente der Kolonialverwaltungen, ohne selbst in Kontakt mit den fremden Völkern getreten zu sein, werden aus den teilnehmenden Beobachtungen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts heraus Monografien geschrieben, die den Beobachter

23 Auch Husserl, der das Paradox der Fremdrepräsentation selbst so radikal formuliert hat, findet zu keiner Lösung auf diese Frage: »Ähnlich wie das Paradox der persönlichen Fremderfahrung entschärft Husserl auch das Paradox kultureller Fremderfahrung« (Waldenfels 1997: 94).

weitgehend eliminieren. Seit den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wird die Repräsentation der Fremderfahrung durch den ethnografischen Text zunehmend zum Problem. »Auf das Problematischerwerden der ethnografischen Textualität an sich antwortet man mit einem experimentellen ›Schreiben‹« (Jamme 2002: 196; vgl. z.B. Tyler 1991). Collagetechniken lassen »die Schnitte und Brüche des Forschungsprozesses sichtbar werden« (Jamme 2002: 198). So verwischen zunehmend die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Abhandlung und literarisch-poetischen Versuchen der Darstellung, was Christoph Jamme dazu veranlasst zu fragen, ob nicht möglicherweise die Kunst Lösungswege aus dem Dilemma anbieten kann. Das Medium der Repräsentation muss in der Theorie der Fremderfahrung reflektiert werden. »Es macht einen Unterschied, ob wir eine theoretische Abhandlung oder ein Reisetagebuch oder einen Roman schreiben bzw. ein Bild malen« (ebd.: 200). Jede Form der Repräsentation stellt eine Übersetzung der Fremderfahrung dar, eine Übersetzung von einem Symbolsystem in ein anderes. Dies ist auch Aufgabe der Kunst, woraus Jamme schlussfolgert:

»Nur die Kunst kann das Fremde so darstellen, daß es nicht vergewaltigt wird. Kunst macht Ernst mit der Einsicht, daß Fremd- und Selbsterfahrung nicht zu trennen sind; als Absage an die Herrschaft des Ichs über das Fremde liegt einzig in der Kunst die Möglichkeit der Versöhnung *mit* dem Fremden in Schönheit [...]. Die Kunst macht aber auch darauf aufmerksam, daß in jeder interkulturellen Verständigung eine interpretative Problematik liegt« (Jamme 2002: 200f.; Hervorhebung im Original).

Im Gegensatz zur Wissenschaft der Ethnologie hat die Kunst wesentlich größere Freiräume der Darstellung des Fremden, denn sie behauptet keine Objektivität, sie ist radikal subjektiv. Die Äußerungen eines Künstlersubjekts, das auf kreative gestalterische Art neue Realitäten in Form von Bildern oder Texten schafft, können zwar mit einer objektiv wahrnehmbaren Realität verwechselt werden, der Verweis auf die Kunst macht jedoch jeglichen Objektivitätsanspruch zunichte. Ohne auf empirische Daten zurückgreifen zu müssen, kann der Künstler möglicherweise eine angemessenere Repräsentation der Fremderfahrung und damit des Fremden leisten, als dies in vermeintlich wissenschaftlichen Darstellungen möglich ist. Kunst möchte nicht objektiv repräsentieren, sie kann Fremderfahrung aber subjektiv erfahrbar machen.

Jamme lässt jedoch die Rezeptionsproblematik durch den Betrachter außen vor. Die Interpretation der künstlerischen Äußerung, sei es als bildende Kunst, als Literatur oder Poesie oder auch als darstellende Kunst, stellt einen weiteren Übersetzungsprozess dar, der möglicherweise schwieriger zu bewerkstelligen ist als die Interpretation einer wissenschaftlichen Abhandlung, da die Lesarten diverser sind und die Subjektivität der Äußerungen eine subjektive und damit individualisierte Rezeption zur Folge haben muss. Die bildliche oder sprachliche, künstlerische Repräsentation ist einerseits bereits Interpretation und muss andererseits erneut interpretiert werden. Wo Kommunikation durch gesprochene oder schriftliche Sprache – so sie sich nicht im poetisch Abstrakten verliert – noch relativ klar definiert scheint, löst sich die Eindeutigkeit in anderen Kommunikationssystemen zunehmend auf. Wird beispielsweise über Bilder kommuniziert, ist der Interpretationsspielraum deutlich breiter und die Ebene des Konsenses über die Bedeutung schwindet. Wenn Repräsentation eine Form der Interpretation durch den Wahrnehmen-

den und Beschreibenden wird, dann sind Repräsentationen des Fremden demzufolge Interpretationen des Fremden. Interpretationen sind vielschichtig und können lediglich Annäherungen sein. Ob sie jedoch an die Wirklichkeit der Fremderfahrung heranreichen, die sie ohnehin nie vollständig abbilden können, ist fraglich.

Darstellungen des Fremden sind nicht gleichzusetzen mit dem Fremden schlechthin. Eine Darstellung des Fremden bedeutet eine bestimmte Lesart eines gezielt ausgewählten Fremden durch eine Person in einem Kontext. Diese Interpretation des Fremden wird durch den Betrachter oder Leser erneut interpretiert, so dass es an mehreren Stellen zu Bedeutungsverschiebungen kommen kann. Sowohl der Betrachter, der sich der direkten Erfahrung des Fremden aussetzt, als auch der Rezipient, der an den interpretierten Erfahrungen des Betrachters teilhat, bringen Vorstellungen und Erfahrungen aus ihrer eigenen kulturellen Sozialisation in die Interpretation mit ein. Der Ethnologe James Clifford bemerkt bezugnehmend auf Roland Barthes dazu, »daß das Vermögen eines Textes, einen kohärenten Sinn zu erzeugen, weniger von den gewollten Absichten eines schaffenden Autors abhängt als von der schöpferischen Tätigkeit eines Lesers« (Clifford 1995: 149f.). Da Kommunikation niemals eindeutig ist, kann es an der Schnittstelle zwischen dem Fremden und dessen Beobachter, zwischen der Beobachtung und ihrer sprachlichen Fixierung und zwischen Text und Leser Missverständnisse geben. Sowohl Beobachter als auch Leser greifen auf Erfahrungen, Wissen, Vorstellungen und gesellschaftliche stereotype Annahmen zurück, die die jeweiligen Interpretationen beeinflussen. Die künstlerische Repräsentation ist der Versuch, mit diesem Wissen umzugehen.

Zusammenfassung

Fremdheit ist keine kategoriale Eigenschaft sondern Ausdruck einer Relation zum Eigenen. In der theoretischen Beschäftigung mit Fremdheit ist man deshalb immer mit einem *original Unzugänglichen* beschäftigt. Das Fremde kann als etwas gesehen werden, das Fragen an das Eigene stellt und Antworten provoziert. Der Begriff des *Anderen* wird vielfach synonym für den des *Fremden* verwendet. Während die Wahrnehmung des Fremden vor dem Hintergrund des Eigenen jedoch prozesshaft ist und einem ständigen Wandel unterliegt, stellt eine einmal durch eine neutrale Instanz getroffene Unterscheidung des Anderen vom Selben eine bleibende Größe dar. Das Andere ist im Gegensatz zum Fremden fixiert.

Die Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden hat beispielhafte Methoden für die Annäherung an das Fremde entwickelt. Ausgehend von einem erweiterten Kulturbegriff ermöglicht sie die Beobachtung des Fremden in allen Bereichen. Sie nutzt Fremdheit als Methode, um die Distanz zum Gegenstand zu wahren und ihn so besser untersuchen zu können. Gleichzeitig steht sie aber auch für die Probleme im Umgang mit dem Fremden, denn in der teilnehmenden Beobachtung wird die Wahrnehmung stark von Vorwissen und Erfahrung geleitet, was einer neutralen wissenschaftlichen Beobachtung entgegensteht. Um dieses Problem zu umgehen, wird mit der Theorie der *contact zone* versucht, den Beobachter gemeinsam mit dem Beobachteten zu thematisieren und eventuelle Voreingenommenheiten zu berücksichtigen. Dies ist elementar, um den Ethnozentrismus, der die eigene Kultur als Maßstab anlegt, zu überwinden. Im Ethnozentrismus bündeln sich wiederholt Stereotypen und daraus resultierende Vorurteile der eigenen Gesellschaft gegen-

über dem Fremden. Stereotypen sind vereinfachende, meist negative Aussagen über Fremdgruppen. Stereotypen erfüllen eine soziale Funktion und tragen dazu bei, die positive Einschätzung der eigenen Gruppe zu stärken. Sie dienen so der Aufrechterhaltung von Machtstrukturen. Als ein angenommenes, empirisch nicht zu bestätigendes Wissen wirken sie sich auf die Wahrnehmung des Fremden aus.

Die Wahrnehmung des Fremden resultiert in seiner Darstellung oder Repräsentation, die es zu fixieren droht. Wird zwischen Fremdem und Eigenem hauptsächlich die Differenz betont, wird das Fremde als Anderes in der Darstellung konstruiert. Repräsentationen sind Stellvertreter, die für das Abwesende stehen. Texte und Bilder repräsentieren das Fremde, indem sie es zeigen und die Wahrnehmung aus erster Hand durch eine medial vermittelte ersetzen, die häufig für objektiv gehalten wird. Es besteht die Gefahr, dass Repräsentationen mit dem Repräsentierten verwechselt werden.

Künstlerische Repräsentationen versuchen, einen Ausweg zu finden, indem sie – statt das Fremde zu fixieren – die Fremderfahrung erfahrbar machen. Eine eingehende Analyse des bestehenden Bildes des Fremden sowie eine permanente Hinterfragung der Beweggründe und Motivationen in der Darstellung des Fremden, können zu einer veränderten Wahrnehmung des Fremden und damit auch zu veränderten Repräsentationen führen. Eine Sensibilisierung der Wahrnehmung für Abweichungen, feine Differenzierungen, aber auch Ähnlichkeiten in der direkten Erfahrung, kann zum Gelingen beitragen.