

Gibt es eine Wissenschaft des Fremden? Zur aktuellen Theoriedebatte zwischen Philosophie und Ethnologie*

Christoph JAMME

Kulturelle Integration ist eines der Basisprobleme unserer Zeit, einer Zeit, in der weltweit der Migrationsdruck wächst und die Probleme des Südens unsere Lebenswelt tiefgreifend zu verändern beginnen. Hinzu kommt die rasante Verkleinerung der Welt durch Kommunikation und Technik (Heidegger sprach in diesem Zusammenhang von der „planetarischen“ Vergesellschaftung der Menschheit). Doch ist dieser Prozeß durchaus nicht so einlinig, wie er sich auf den ersten Blick ausnimmt: der Ethnologie und Literaturwissenschaftler James Clifford hat die bedenkenswerte These aufgestellt, daß die „Weltkultur“ seit den 20er Jahren sowohl durch eine Bewegung der Vereinheitlichung – nach dem wesentlichen Kulturmuster – als auch durch eine Tendenz zur Pluralisierung gekennzeichnet sei. Erst die Konfrontation mit der hegemonialen Gewalt der westlichen Kultur habe die Kulturen der Dritten Welt gezwungen, ihre eigene Identität zu „erfinden“. Erst deren Widerstand habe umgekehrt die westliche Kultur genötigt, ihren Universalitätsanspruch zu revidieren.¹ So unabweisbar also der Problemdruck für die theoretische und praktische Erarbeitung einer Haltung ist, die man heute gern etwas hochtrabend als „interkulturelle Kompetenz“ beschreibt, destomehr fällt an der aktuellen Debatte um Interkulturalität auf, daß sie nur wenig zu dieser Art von Kompetenz beizutragen hat. So hat man kürzlich darauf aufmerksam gemacht, daß der anfänglich durchaus berechtigte „Impuls, Fremdheit und Alterität verschiedener Kulturen zur Geltung zu bringen, gerade um Europa selbst von den Zwängen seiner Denktradition zu erlösen“, längst einer fatalen Tendenz gewichen ist, Alterität zu einer „omnipräsenten Ursprungsmacht“ zu stilisieren, diese Universalisierung des Fremden aber wahre interkulturelle Auseinandersetzungen gerade verhindere. Der gegenwärtigen Alteritätsdiskussion liege ein „vornehmlich ästhetischer Begriff des Anderen/Fremden“ zugrunde, und diese ästhetische Faszination stehe in einem geradezu grotesken Mißverhältnis zur aufgebrochenen sozialen Problematik des überall in Europa und besonders Deutschland aufflammenden Fremdenhasses.²

* Erstdruck in: Iris Därmann und Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist 2002, S. 183-208.

¹ Vgl. James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Berkeley/Los Angeles/London 1988.

Daß wir es bei „Eigenheit“ und „Fremdheit“ mit durchaus problematischen Kategorien zu tun haben, bleibt in der aktuellen, mehr und mehr zur Mode absinkenden Diskussion um Interkulturalität meist verdeckt. Diese Diskussion wird gegenwärtig – neben der Theologie – vor allem in der Literaturwissenschaft geführt, die sich mit der Forderung der Ausweitung des Blicks auf außereuropäische Literaturen zunehmend von einem komparatistischen Eurozentrismus zu distanzieren sucht. Die Begriffe von Fremden/Eigenem haben dabei gegenwärtig eine solche Konjunktur, daß sich der Verdacht aufdrängt, die Interkulturalität könnte – nach oder neben der Kompensationstheorie – ein neuer Versuch zur Selbstlegitimierung der Geisteswissenschaften und besonders der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaften sein.

In jedem Fall steht diese Rede von Fremdem und Eigenem als intellektuelle Mode in einem umgekehrten Verhältnis zur theoretischen Aufarbeitung des Wesens der Fremderfahrung. In vielen Werken über interkulturelle Kommunikation sucht man vergebens nach metatheoretischen Begründungen für dieselbe, und in der Tat steckt die Theorie der Interkulturalität erst in den Kinderschuhen. Wir sind noch weit davon entfernt, die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens fremder Kulturen auch nur annäherungsweise aufgeklärt zu haben. In der Philosophie, die eigentlich für eine solche Theorie zuständig sein müßte, ist die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen noch selten; im Unterschied etwa zur Literaturwissenschaft war Interkulturalität lange kein Forschungsgegenstand (eine erste philosophische Tagung zu diesem Thema fand erst – auf Initiative von Klaus Held - 1991 in Wuppertal und Rom statt). Was die bisherige philosophische Debatte aber deutlich zu machen gewußt hat, ist die Tatsache, daß die aktuelle Diskussion um Interkulturalität an vielen Defiziten krankt. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, Elmar Holenstein in bezug auf die (vor allem in den USA fortgeschrittene) sprachliche und anthropologische Universalienforschung darauf aufmerksam gemacht, daß die Faszination durch die Vielfalt kultureller Variationen blind mache für mögliche universale Gesetzmäßigkeiten und daß wir es uns mit der Bestreitung interkultureller Invarianten nicht so einfach machen dürften. Außerdem dürften wir über den interkulturellen Varianten (pauschale Gegenübersetzungen wie Abendland/Orient usw.) die intrakulturellen Varianten nicht übersehen: eine Kultur ist ja kein in sich homogenes abgeschlossenes System, eine Kugel, wie noch Husserl (in der Nachfolge von Herders Organismus-Modell) glaubte, sondern immer auch ein „Schnittpunkt von Kontaktlinien“.³ Worauf Holenstein in diesem Zusammenhang aber

² Manfred Koch, „Der Maßstab der Kulturen. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart interkultureller Literaturwissenschaft (Komparatistik und interkulturelle Germanistik)“, in: *Sprache und Literatur* 23 (1992), S. 13-25, hier S. 20, 26, 24.

³ Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis: Ich-Bewußtsein – intersubjektive Verantwortung – interkulturelle Verständigung*, Frankfurt am Main 1985, S. 104. Das folgende ebd., S. 111.

vor allem aufmerksam macht, ist die Tatsache, daß jede Theorie der Interkulturalität ihr Zentrum in einer Theorie der Fremderfahrung haben müsse, eine solche Theorie heute aber noch ausstehe, denn das hermeneutische Modell der Fremderfahrung sei zu begrenzt. In dieser Situation, in der die großen Grundlagenprobleme interkultureller Verständigung ungelöst sind, beginnt die deutsche (phänomenologische) Philosophie – nach dem Vorgang der französischen – verstärkt auf die Ethnologie zu blicken, deren vorrangiges Interesse ja in der Erschließung von Fremdkulturen besteht. Doch werden mit dieser Zuwendung zur Ethnologie die vorhandenen Probleme nicht gelöst, sondern noch vergrößert.⁴

Ich will im folgenden versuchen, eine Doppelthese wenigstens in ihren Umrissen zu skizzieren: Die philosophische Theorie der Fremderfahrung bedarf der Herausforderung durch die Ethnologie als Wissenschaft vom Fremden – umgekehrt aber bedarf die Ethnologie einer Theorie der kulturellen Fremdheit, die sie stets nur voraussetzt, nicht aber entwickelt. Die Vorstellung dieser These soll in drei Schritten erfolgen. Im ersten Schritt will ich einiges Wenige zum Stand der philosophischen Wissenschaft vom Fremden sagen und zu deren latenter Affinität zur Ethnologie. Im zweiten Schritt will ich einige Stichworte aus dem aktuellen Methodenstreit innerhalb der Ethnologie herausheben und zu zeigen versuchen, daß die Fremderfahrung eines Mediums des Ausdrucks dieser Erfahrung bzw. der Beschreibung bedarf. Dieses Problem der ethnographischen Repräsentation zwischen Wissenschaft und Kunst und die Lösungsvorschläge, die insbesondere die postmoderne amerikanische Kulturanthropologie entwickelt hat, einer Ästhetisierung ohne Kunst nämlich, führen mich im dritten Schritt auf die Frage, was denn das innerhalb der aktuellen ethnologischen Diskussion verdeckt bleibende Moment, insonderheit eben die Kunst, zu unserem Problem des Verstehens des (kulturell) Fremden beizutragen hat und ob nicht, so paradox es auch auf den ersten Blick klingen mag, gerade von der Kunst oder vielleicht sogar nur von ihr ein Weg zu dem führt, was in allen gegenwärtigen Interkulturalitätsdebatten überhaupt noch nicht problematisiert wurde: eine Ethik der interkulturellen Verständigung.

I

„Jede Ordnung“, so Bernhard Waldenfels, „läßt in ihrer unumgänglichen Begrenztheit einen Überschuß an Fremdem entstehen, der in der jeweiligen Ordnung keinen Platz findet und zugleich verhindert, daß diese in sich selbst zur Ruhe kommt“.⁵ Jede Bewegung mit so entstandenem inneren oder äußeren Fremden ist riskant – vor

⁴ Zum Verhältnis von Philosophie und Ethnologie vgl. Clifford Geertz, *After the Fact*, Cambridge, Mass. 1995, S. 128 f.

dem Fremden wappnen wir uns (durch Waffen, Ideologien, Abwehrmechanismen) oder das Fremde wird in eine andere Welt abgeschoben oder überhaupt zum Verschwinden gebracht. Verschiedene Formen von Fremdheit sind dabei zu unterscheiden: neben der historisch-zeitlichen, der geographischen, physischen, sozialen und ethnisch-kulturellen Fremdheit gibt es die Fremdheit zwischen den Geschlechtern und schließlich die intra- und intersubjektive Fremdheit in der Sprache und der Gefühle. Da auch das Eigene fremd werden kann (Freud sprach in bezug auf das Unbewußte vom „inneren Ausland“⁶), ist Hartmut Böhmes Überlegung bedenkenswert, daß der Gegenbegriff zu Fremdheit nicht „Eigenes“ darstellt, sondern „Vertrautes“, als dessen Urbild das Paradies gelten muß.⁷

In jedem Fall ist das Fremde mehr als ein Unbekanntes, mehr auch als ein bloß Anderes; es ist, wie Husserl sagt, gegenüber dem Eigenen das „Unzugängliche“ und „Unzugehörige“: da tritt ein Fremdes auf, das nicht in meinen Möglichkeitshorizont integriert werden kann. Uns soll es hier ausschließlich um die kulturelle bzw. ethnische Fremdheit gehen, deren Bewältigung Teil der europäischen Kultur seit ihren antiken Ursprüngen war. Von einer auch den Alltag der Bewohner Westeuropas verändernden Intensität wurde die Begegnung mit fremdkulturellen Lebenswelten dann um 1900 im Zuge der Blüte des europäischen Kolonialismus. Nunmehr entstand nicht nur die Ethnologie, die mit ihrem von Frazer begründeten Evolutionismus zur Rechtfertigung des Kolonialismus wie geschaffen war, sondern jetzt – mit nur kurzer zeitlicher Verzögerung – sucht auch die Philosophie kulturelle Fremdheit und den Überschritt über europäische Erfahrung als Kontrastphänomen. Die Bemühungen um eine Theorie der Fremderfahrung bildeten einen Schwerpunkt der frühen Hermeneutik und Phänomenologie. Fragten Diltheys Hermeneutik des Verstehens und die Einfühlungstheorie von Lipps danach, wie ich das Fremde erkennen könne (es gehört in das Problem der Horizonte), so fragte Husserl radikaler danach, was das Fremde als Fremdes, *wie* das Andere für das Ich ist. Seine Transzendentaltheorie zielte weniger auf Verstehen als auf die Konstitution des Fremden: seine Frage war, „wie“ der Fremderfahrungsakt konstituiert ist.⁸ Damit hat er der Frage nach dem Fremden eine Radikalität gegeben, die selten ist. Den Ausgangspunkt bildete die Konstitution der

⁵ Bernhard Waldenfels: „Der Kranke als Fremder. Gesprächstherapie zwischen Normalität und Fremdheit“, in: Jobst Finke und Ludwig Teusch (Hg.), *Gesprächspsychotherapie bei Neurosen und psychosomatischen Erkrankungen. Neue Entwicklungen in Theorie und Praxis*, Heidelberg 1991, S. 95.

⁶ Julia Kristeva (*Fremde sind wir uns selbst* [Paris 1988], Frankfurt am Main 1990) vertritt die These einer strukturellen Äquivalenz des Fremden und des Eigenen, aber eben nicht verfügbaren und daher uneigenen, Unbewußten.

⁷ Hartmut Böhme, *Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur*, Stuttgart 1992, S. 80 f.

⁸ Vgl. § 58 der *V. Meditation*, dann Hua XV, S. 140 ff.

Intersubjektivität in der fünften *Cartesianischen Meditation*, die im Spätwerk zu der Frage der Interkulturalität ausgeweitet wird: von der Ebene der Beziehung zwischen Einzelpersonen wechselt der Blick auf die Ebene der Beziehung zwischen Kulturen.⁹ Die Lebenswelt teilt sich in (Heimwelt) und (Fremdwelt), wobei angesichts des Unverständlichen der Fremdwelt die konkrete Analogie versagt. Das unerreichbar Fremde bleiben die eigenen Vorfahren der Angehörigen der Fremdwelt. Das heimweltliche Bewußtsein erblickt aber auch im fremden Territorium das Walten einer aus fremder Generativität erwachsenen Normalität, nämlich das dem Mythos zugrundeliegende „Urgenerative“¹⁰: der periodische Wechsel der Generationen ist die Brücke zur Apperzeption des Fremden „als meines gleichen“ und zum Verständnis einer fremden Kultur. Indem Husserl aber zum Modell für Interkulturalität die Konzeption der intersubjektiven Erfahrung macht, vermag er sich von seinem Ausgangspunkt, dem transzendentalen Ego, nicht zu lösen; noch seine Theorie der Fremderfahrung bleibt Egologie.¹¹ Es ist unmöglich, das Fremde innerhalb und mit den Mitteln des eigenen zu konstituieren, wie Husserl es will. Das Fremde bleibt bei ihm nur eine relative Bestimmung innerhalb eines allgemeinen Logos. Ähnlich wie Husserl argumentiert auch Dilthey: man führt das Fremde auf das zurück, was einem vertraut ist. Wenn heute Gadamer von einer „Überwindung“ der Fremdheit durch Verstehen spricht, so wäre auch hier zu fragen, ob dies nicht eine Form von „Aneignung“¹² des Fremden darstellt, die ihm sein eigenes Recht nimmt. Wenn es – wie für den Hegelianer Gadamer – einen universellen Logos gibt, kann es kein radikal Fremdes geben. Wie ist aber ein Zugänglichmachen des Fremden zu denken, das das Unzugängliche wahrt? (Husserl nennt die Zugangsweise zum Fremden eine „bewährbar[e] Zugänglichkeit des original Unzugänglichen.“¹³) Gegenüber der Strategie Husserls und auch der Hermeneutik einer Verringerung des Fremden durch Zugänglichmachen, innerhalb derer das Fremde aber letztlich nicht zum Zuge kommt, hat Bernhard Waldenfels, ausgehend von seiner Konzeption einer „responsiven Rationalität“, für einen „Sprach- und Blickwechsel“ plädiert: „Statt direkt *auf das Fremde* zuzugehen und zu fragen, *was es ist und wozu es gut ist*, empfiehlt es sich, von der Beunruhigung *durch das Fremde*

⁹ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana)[im folgenden: Hua], Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster 1950ff., Bd. I, S. 122.

¹⁰ Hua XV, S. 432; das folgende ebd. S. 135.

¹¹ Vgl. Hua XV, S. 7: „Methodisch kann nur vom ego aus [...] die transzendente Intersubjektivität [...] aufgewiesen werden. [...] Unter allen Umständen muß [...] der absoluten Einzigkeit des ego [...] genuggetan werden.“ Zum folgenden Hua I, S. 131.

¹² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 508.

¹³ Hua I, S. 144.

auszugehen. Das Fremde wäre das, *worauf* wir antworten und zu antworten haben, was immer wir sagen und tun.“¹⁴

Auch Elmar Holenstein sieht in der hermeneutischen Theorie des Verstehens (die das zum Vorbild und Modell erhebt, was leichthin geschieht, wenn man etwas Fremdem ausgesetzt ist, daß man es nämlich angleicht und es auf das zurückführt, was einem bereits vertraut ist) nicht das einzige, was im Umgang mit fremden Menschen möglich ist (wobei er sich auf die Kritik an Gadamer stützt, wie sie besonders von japanischen Hermeneutikern [Asoh], konstant mit fremdkulturellen Phänomenen beschäftigt, geübt wird). Für ihn führt die Orientierung an anderen Beispielen des Verstehens (wie etwa der Spracherwerb von Kindern, die über einen angeborenen universalen Code verfügen) zu einer universalistischen Konzeption des Verstehens.

II

Bei der Suche nach einer Xenologie, einer „Lehre vom Fremden“, blickt die Philosophie heute verstärkt auf die Ethnologie, die eine Wissenschaft vom Fremden par excellence ist. Doch trifft die Anfrage der Philosophie – wie im zweiten Schritt jetzt kurz zu zeigen sein wird – die Ethnologie in einer Situation, in der sie selbst tief in einer methodologischen Krise steckt und ihrerseits hilfeschend auf die Philosophie blickt, um ihre Theoriedefizite zu decken. Worin liegt die Faszination der Ethnologie für die Philosophie als Theorie der Fremderfahrung? Und, weiterhin gefragt: Kann die Ethnologie in die in der Philosophie begonnene Debatte um Fremderfahrung etwas einbringen?

Der – mindestens in Deutschland – bisher kaum begonnene Dialog zwischen Philosophie und Ethnologie (in Frankreich hat die Debatte bereits um 1960 begonnen, auch in England und den USA gab und gibt es vielfältige Querverbindungen) hat bisher vor allem den Blick für die Sonderrolle der Ethnologie unter den (empirischen) Wissenschaften geöffnet, weil sie Fremdheitserfahrungen zu bewältigen habe. Diese Fremdheit – so Lévi-Strauss¹⁵ – zwingt zu einer Technik des „dépaysement“ als Durchbrechung der Selbstverständlichkeit der natürlichen Einstellung. Bei Foucault erhält die Ethnologie einen „privilegierten Platz“ deshalb zugesprochen, weil sie mit ihren die Beschränktheit der eigenen Kultur übergreifenden Ergebnissen dazu dienen kann, die Humanwissenschaften in Frage zu stellen.¹⁶ Aufgabe der Ethnologie ist es,

¹⁴ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main 1997, S. 51.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, S. 132f; ders.: *Anthropologie structurale II*, Paris 1973, S. 320, 306.

¹⁶ Michael Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1978, S. 447.

die Wirklichkeit fremder Lebenswelten zu verstehen¹⁷ und sie der Wissenschaft gegenüber auszulegen. Beide Schritte, das Hinüberwechseln in eine fremde Wirklichkeit und das Zurückkehren in die vertraute, stellen die Ethnologie vor besondere erkenntnistheoretische Probleme.¹⁸ Marc Augé hat vorgeschlagen, nicht von *der* Ethnologie, sondern von einer Pluralität von Ethnologien zu sprechen; die Ethnologie gabelt sich in eine Auto-Ethnologie, die den Anderen *bei uns*, und eine Allo-Ethnologie, die den Anderen *bei den anderen* untersucht.¹⁹

Innerhalb der Alloethnologie hat es der Ethnologe mit Fremdheit zu tun und tritt umgekehrt selber auch als Fremder auf. In jedem Fall ist die Ethnologie hier „Auslegung nicht innerhalb eines Traditionszusammenhangs, sondern zwischen Traditionszusammenhängen, also eine interkulturelle Hermeneutik“.²⁰ Von der ethnologischen interkulturellen Interpretation werden insbesondere phänomenologische und hermeneutische Verfahren fortentwickelt und für die Erforschung archaischer Kulturen nutzbar gemacht.²¹ Ethnologische Erfahrung erscheint als Spezifikation der phänomenologischen oder hermeneutischen Erfahrung. Gerade deswegen aber kann sie heute zur besonderen Herausforderung für jede hermeneutisch orientierte Theorie des Verstehens werden, weil der Prozeß des wechselseitigen Verstehens zwischen Menschen aus verschiedenen Lebenswelten eben zutiefst problematisch geworden ist.²² Dabei tritt das Paradox zutage, daß der Ethnologie, obwohl sie sich – anknüpfend an Rousseau – stets als „kommunikative Wissenschaft der kulturellen Fremdheit“²³

¹⁷ „Verstehen“ meint dabei das Erfassen der fremden Kultur aus ihrem eigenen Lebenszusammenhang“, so Schmied-Kowarzik, in: ders. und Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981, 2. Aufl., 1993, S. 366.

¹⁸ Vgl. Clifford Geertz, *After the Fact*, a.a.O., S. 94: Die Feld-Forschung „is a matter of living out your existence in two stories at once“.

¹⁹ Marc Augé, „L'autre proche“, in: ders. und Maurice Segalen (Hg.), *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris 1989. Vgl. den Hinweis auf Augé bei Bernhard Waldenfels, „Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden“, in: *Studia Culturologia* 3 (1994), S. 17. Tzvetan Todorov (*Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* [1982], Frankfurt am Main 1985, S.11) unterscheidet zwischen internen (zur europäischen Kultur gehörenden, nahen) und externen (außerhalb Europas stehenden, fernen) Anderen. – Vgl. dazu Bernhard Waldenfels: Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung, in: *Fremderfahrung und Repräsentation*, S. 151-182.

²⁰ Justin Stagl, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und ders., (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie*, a.a.O., S. 22.

²¹ Vgl. Peter Masson, „Interpretative Probleme in Prozessen interkultureller Verständigung“, in: ebd., S. 125-149; Klaus-Peter Koepping, „Phenomenological reduction in ethnographic field-work: The relevance of Husserl for the epistemological foundation of anthropological method“, in: M. Harney (Hg.), *Proceedings of Phenomenology Conference 1976*, Canberra 1976, S. 221-248.

²² Vgl. Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, Kap. 1: Entwicklung einer Differenzhermeneutik (ohne Vereinnahmung), S. 19-35.

verstand, ein präziser Begriff des (Kultur-)Fremden fehlt. Dieses Paradox hat Ursachen, die den Status der Ethnologie als Wissenschaft selbst berühren. Je mehr nämlich diese Wissenschaft vom Fremden Erfolg hätte, desto mehr würde sie sich auflösen; hätte sie aber keinen Erfolg, müßte sie ebenfalls mindestens als Wissenschaft sich aufgeben. Dieses Dilemma hat Lévi-Strauss am Ende seiner *Traurigen Tropen* zu dem resignativen Resultat veranlaßt: „Am Ende einer aufregenden Reise hatte ich meine Wilden nun endlich gefunden. Leider waren sie allzu wild. [...] Ich konnte sie berühren, aber nicht verstehen. So erhielt ich im selben Augenblick meinen Lohn und meine Strafe. [...] Wenn es mir nur gelingt, sie zu errahnen und damit ihrer Fremdheit zu entkleiden, hätte ich ebensogut zu Hause bleiben können. Oder wenn sie diese Fremdheit, wie hier bewahren, kann ich nichts mit ihr anfangen, da ich nicht einmal in der Lage bin, zu erfassen, worin sie besteht. Zwischen diesen beiden Extremen gefangen, frage ich mich: [...] wer ist letzten Endes der wahre Betrogene jener Verwirrung [...].“²⁴

Die Ethnologie steht quer zu unseren nomologischen Wissenschaften, denn das Fremde ist nur okkasionell zu fassen. Wegen dieser „Partialität“ der ethnographischen Wahrheit²⁵ begleitet die Sorge um ihren Status als Wissenschaft die Ethnologie von früh an (aus dieser Sorge heraus wurden z. B. in Paris nach dem Umzug der Sammlungen des Trocadéro-Museums in das Palais de Chaillot die Gegenstände zusammen mit umfangreicher ethnographischer Kontextualisierung in nüchternen Metallschränken untergebracht). 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 Ethnologe und Beobachtungsobjekt, nicht bewerkstelligen zu können, spiegelt sich sehr deutlich in der Geschichte der Ethnologie wider. Die frühe Phase der Ethnologie (unter ihren Gründervätern Bastian, Tylor, Boas) war streng naturwissenschaftlich orientiert und zielte auf die Erstellung einer evolutionistischen Rassenkunde; man orientierte sich an dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal oder an der positivistisch-historischen Geschichtsforschung. Mit dem dezidierten Empirismus einher ging eine theoriefeindliche Haltung. Dies begann sich erst in der sog. ‚klassischen‘ Epoche der Ethnologie (zwischen 1920 und 1960) zu ändern. Die klassische Ethnologie fußte ganz auf der persönlichen Interaktion in der

²³ Thomas Bargatzky, „Die Ethnologie und das Problem der kulturellen Fremdheit“, in: Theo Sundermeier (Hg.), *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992, S. 13-29.

²⁴ Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main 1988, S. 328.

²⁵ George E. Marcus und Michael M. J. Fischer (Hg.), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/London 1986, S. 7.

Feldforschung, womit nicht nur unvermeidliche kulturelle Identitätskonflikte geboren waren, sondern auch der Objektivismus – wenn auch von der klassischen Epoche weiter präbendiert – zunehmen problematisch wurde. Hatten die Ethnologen des 19. Jahrhunderts ihre Informationen noch aus Reiseberichten oder aus den Bulletins der Kolonialverwaltungen und der Missionsgesellschaften gezogen und persönliche Kontakte zu Eingeborenen – wie etwa Frazer – tunlichst vermieden, so hatte sich dies mit F. Boas grundlegend geändert: Initialunternehmungen der wissenschaftlichen Ethnographie waren seine ab 1886 an der amerikanischen Nord-West-Küste unternommenen Feldforschungen. Bronislaw Malinowski erweiterte dann in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die bis dahin üblichen Feldforschungstechniken, indem er seine Informationen in direkter Beobachtung sammelte und an der täglichen Lebenspraxis der Eingeborenen teil hatte. In der Einleitung zu dem Buch *Argonauts of the Western Pacific* (1922) entwickelt Malinowski am Beispiel seiner Feldforschungstätigkeit auf Mailu und auf den Trobriand-Inseln allgemeine Regeln der „participant observation“ zum ersten Mal. Die Notwendigkeit der vollständigen Integration des Forschers in das Alltagsleben des von ihm untersuchten Stammes erhebt Malinowski hier zur Doktrin: zu ihrer Voraussetzung habe sie nicht nur die Beherrschung der Sprache der Eingeborenen, sondern darüber hinaus den planmäßigen Abbruch aller Kontakte des Feldforschers zu Menschen der eigenen Kultur. Damit wurde die Ethnologie zur oft existentiellen Entscheidung gegen die eigene Kultur (so später noch bei Lévi-Strauss).

Gut ein halbes Jahrhundert galt dann diese von Malinowski entwickelte Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ als Königsweg zur Überwindung der fremdkulturellen Distanz. Dies änderte sich erst mit der Krise der Ethnologie seit den 60er Jahren. Die ethnographische Feldforschung stößt auf immer mehr Schwierigkeiten; seit 1960 wurde das Malinowskische Feldforschungsparadigma und die mit diesem verbundene holistische Betrachtungsweise problematisiert. Die früher bewußt verdeckten konkreten Umstände der Feldforschungssituation (die Malinowski selber erst viel später in seinen auf polnisch verfaßten Tagebüchern offenlegte) werden heute interessant, der ständig geforderte Aufgleich zwischen Einführung und Distanzierung wird zunehmend zum Problem. Zerbrochen ist aber seit den 60er Jahren nicht nur die mit Malinowskis Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ erreichte „delikate Balance“²⁶ zwischen Subjektivität und Objektivität, sondern als Konsequenz der mit dem „linguistic turn“ gegebenen „Krise der Repräsentation“²⁷ kam es auch zu

²⁶ James Clifford und George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London 1986, S. 7.

²⁷ George E. Marcus und Michael. M. J. Fischer (Hg.), *Anthropology as Cultural Critique*, a.a.O., S. 67.

einer Krise der ethnographischen Beschreibung.²⁸ Zur Ethnologie gehört ja nicht nur Feldarbeit, sondern auch wesentlich die ethnographische Textualisierung (wie schon Evans-Pritchard klagte). Zum Problem ist heute geworden, wie der ethnographische Text die Fremderfahrung repräsentiert. Die Ethnographie, so der Vorwurf Tylers, „sieht die Fremden mit Augen, die mit Texten bandagiert sind“.²⁹ Verarbeitet wurde in diesem Zusammenhang auch die (besonders von Jack Goody angestoßene) Diskussion um die Verfälschung oraler Traditionen allein schon durch ihre schriftliche Fixierung. Schließlich und endlich ist heute auch der Begriff der Fremdkultur selbst umstritten: zählen dazu nur die schriftlosen Völker und diese wiederum nur in ihrem ursprünglichen, vom Kolonialismus unberührten Zustand, oder generell alle Kulturen, eventuell sogar unter Einschluß der eigenen?

Die Folge dieses in der neueren Ethnologie aufgebrochenen Dilemmas der Fremdwahrnehmung ist ein heftiger Methodenstreit, besonders in der Anthropologie der USA. Die Ethnologie überdenkt ihre eigenen Voraussetzungen auf erkenntnistheoretischem und wissenschaftlichem Gebiet; der Prozeß des (wechselseitigen) Verstehens zwischen Menschen aus verschiedenen „Lebenswelten“ ist problematisch geworden.³⁰ Innerhalb dieser aktuellen Theoriediskussion in der Ethnologie ist eine verstärkte Hinwendung zur Philosophie zu beobachten. Bei ihrer Suche nach philosophischer Orientierung mußte die Ethnologie aber bemerken, daß philosophische Auseinandersetzungen mit fremden Kulturen nicht eben sehr zahlreich sind; „nur sehr wenige Philosophen [haben] von den archaischen Gesellschaften Notiz genommen und unser Verhältnis zu ihnen bedacht.[...]“³¹ Eine Ausnahme bildet der britische, an der Sprachphilosophie Wittgensteins orientierte Philosoph Peter Winch, der einen großen Einfluß auf die ethnologische Diskussion der Methodik des Fremdverstehens gewann.³² Für Winch ist Wirklichkeit und deren Erfassung („Objektivität“) nur innerhalb eines je bestimmten sprachlich-kulturellen Universums möglich. Der Wahrheitsgehalt jeder sprachlichen = wissenschaftlichen Aussage hängt von deren Gebrauch innerhalb kulturell geprägter Lebenssituationen ab. Am Beispiel

²⁸ Vgl. Clifford Geertz, *After the Fact*, S. 128 f.

²⁹ Stephen A. Tyler, *Das Unausprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, München 1991, S. 96.

³⁰ Vgl. Robert B. Edgerton, *Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern* (1992), Hamburg 1994, S. 39 ff.

³¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, in: ders. und Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie*, a.a.O., S. 349.

³² Peter Winch, „Understanding a Primitive Society“, in: Bryan R. Wilson (Hg.), *Rationality*, Oxford 1970, S. 78-111.

von Evans-Pritchards berühmtem Buch *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) macht er auf die Gefahr aufmerksam, daß wir allgemeine Rationalitätsstandards der eigenen Kultur fremden Kulturen bloß überstülpen. Der Ethnologe habe aber kein Recht, Hexenglauben und Magie der Zande nach Maßstäben wissenschaftlicher Rationalität zu beurteilen. Es sei sinnlos zu unterstellen, beide Seiten (der Ethnologie und die Zande) gingen von demselben Konzept der Welt aus; wolle man den Relativismus (Rorty) vermeiden, helfe nur eine Entwicklung alternativer Rationalitätsstandards. Man müsse den eigenen Verstehenshorizont erweitern, damit darin Platz für die Nachbildung fremdkultureller Konzeptionen sei. Nötig ist mithin eine Umstrukturierung unserer eigenen argumentativen Sprachspiele.

Winch hat damit eine Position formuliert, die für weite Teile der heutigen theoretischen Ethnologie gilt: man hält an der ethnologischen Feldforschung fest, aber die Position des Beobachters steht zur Disposition. So kritisiert etwa Marvin Harris den Anspruch, den Vertreter der semantisch arbeitenden „Ethnoscience“ bzw. der „kognitiven Anthropologie“ erhoben hatten, Handeln und Verhalten fremdkultureller Gesellschaftsmitglieder aus der Erfassung *ihrer* konzeptuellen Verhaltensregeln heraus vorherzusagen. Er unterscheidet mit K. L. Pike zwischen „emischer“ und „etischer“ Struktur (in Analogie zu phonemisch/phonetisch). Während „emische“ Beschreibung die Weltsicht und das Handeln des Beobachtenden nach dessen eigenen Vorstellungen und Begriffen (also die Innenansicht der jeweiligen Kultur) wiederzugeben versucht, wird als „etisch“ die Darstellung derselben Sachverhalte in den Kategorien des Beobachters bezeichnet.³³ Doch muß diese Unterscheidung problematisch bleiben, fließen doch auch in die Kategorien des Wissenschaftlers die emischen Vorstellungen der eigenen Kultur ein. Für eine pragmatische Lösung des Dilemmas plädiert Clifford Geertz. Der Empathie wird eine deutliche Absage erteilt, dadurch aber entsteht das Problem: „was wird aus dem *Verstehen*, wenn das *Einfühlen* entfällt?“³⁴ Es kann nicht um die Herstellung innerer geistiger Korrespondenzen zwischen dem Ethnologen und den Eingeborenen gehen, „es geht vielmehr darum herauszufinden, wie sie sich überhaupt selber verstehen“. Dazu sei eine Analyse der „symbolischen Formen“ nötig, „Worte, Bilder Institutionen, Verhaltensweisen -, mit denen die Leute sich tatsächlich vor sich selbst und vor anderen darstellen“. Die Ethnologie hat also die Aufgabe, die Ausdrucksformen der Eingeborenen – die Geertz, seinem semiotischen Kulturbegriff folgend, Symbolsysteme nennt – richtig zu deuten. Die eigentliche Aufgabe einer solchen „deutenden Ethnologie“ ist „dichte Beschreibung. Das, womit es der

³³ Marvin Harris, „History and significance of the emic/etic distinction“, in: *Annual review of anthropology* 5 (1976).

³⁴ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung* (1983), Frankfurt am Main 1989, S. 290. Das folgende ebd. S. 292, 293, 308, 43, 15, 26.

Ethnograph tatsächlich zu tun hat [...], ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinander gelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muß“. Faßt man das erkenntnistheoretische Problem des ethnologischen Verstehens aber auf diese Weise, dann ist eine Trennung zwischen (beobachtendem) Subjekt und (beobachtetem) Objekt unmöglich: „Eine gute Interpretation von was auch immer [...] versetzt uns mitten hinein in das, was interpretiert wird“. Diese Position kommt sehr nahe an jene, die in Frankreich Devereux (*Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, [1967]) und vor allem Pierre Bourdieu (*Sozialer Sinn* [1987]) entwickelt haben. In Bourdieus Theorie der Selbstreflexivität des ethnologischen „Verstehens“ gibt es für den Ethnologen keine Position außerhalb der Praxis. Für ihn ist deshalb die fremdkulturelle Distanz prinzipiell unüberwindbar. Es könne daher nicht darum gehen, diese Distanz zur kulturellen Fremde „mittels einer falschen primitivistischen Teilhabe per Zaubertrick aufzuheben, sondern darum, diese objektivierende Distanz und ihre sozialen Voraussetzungen, wie z. B. Außenstandpunkt des Beobachters, diesem zur Verfügung stehende Objektivierungstechniken usw., zu objektivieren“.³⁵ Diese Forderung nach Objektivierung der objektivierenden Beziehung beinhaltet, Objektivismus (der in der Ethnologie durch das Werk von Lévi-Strauss symbolisiert wird) wie Subjektivismus (die Phänomenologie Sartres) gleichermaßen zu überwinden und sowohl die objektiven Strukturen wie die inkorporierten Strukturen (z.B. die sozialen Kategorien der Wahrnehmung) zu objektivieren. Gleichzeitig geht es aber auch darum, die Objektivierung selbst zu objektivieren – um die Distanz zu überwinden, die der Objektivierung innewohnt. Es gibt also eine Objektivität des Subjektiven, und die Distanz liegt *nicht* in der Gegensätzlichkeit der Kulturen, „sondern eher in der Kluft zwischen den beiden Verhältnissen zur Welt, dem Theoretischen und dem Praktischen“. Am Beispiel der Beobachtung von Hochzeitsritualen in der Kabylei (über die Bourdieu 1972 eine ethnologische Studie veröffentlicht hatte) analysiert er das Experiment des Vertrautwerdens mit der fremden Welt. „Wenn man bei der Analyse eines Rituals wirklich den Ethnozentrismus des Beobachters vermeiden will [...], muß man [...] dieses praktische Verstehen verstehen.“³⁶ Diese These von der Notwendigkeit des Verstehens des praktischen Verstehens beinhaltet eine „Kritik jeder Art von Objektivierung und damit auch der Wissenschaft“. Enthüllt wird damit das eigentliche Motiv für die Faszination, die für große Teile der aktuellen phänomenologischen Philosophie von der Ethnologie ausgeht:

³⁵ Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (1980), Frankfurt am Main 1987, S. 32. Das folgende ebd.

³⁶ Ebd., S. 38. Das folgende ebd., S. 26.

es geht um die Kritik an der Wissenschaft überhaupt, die Kritik am Primat der Theorie (wie sie Heidegger erstmals in der Vorlesung des Kriegsnotsemesters 1919 dargelegt hat). Es geht Bourdieu um die Logik der Praxis und ihre wissenschaftliche Analyse.

Diese Logik der Praxis steht in einer auffälligen, von Bourdieu selbst eingestandenen Nähe zur Kunst: „Die scheinbar unbeabsichtigte Geschlossenheit und sichtliche Einheit ohne Vereinheitlichungssprinzip aller kulturellen Realitäten mit ihrer gewissermaßen naturwüchsigen Logik [...] sind das Projekt jahrtausendelanger Anwendung derselben Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, welche, weil sie niemals als explizite Grundsätze konstituiert, nur eine ungewollte und daher zwangsläufig unvollkommene, aber auch ein wenig verblüffende Notwendigkeit hervorbringen können, die hierin jener der Kunst verwandt ist.“³⁷ Diese „zugleich überdeterminierten und indeterminierten Realitäten“ seien kaum vollständig beherrschbar, „es sei denn in einer lyrischen Paraphrase, die ebenso unzulänglich und steril ist wie der übliche Diskurs über ein Kunstwerk“. Wenn aber die fremdkulturelle soziale Realität wie ein Kunstwerk erscheint, dann ist es nur ein kleiner Schritt zur der Position, in der Beschreibung dieser Realität nicht den wissenschaftlichen Standards zu folgen, sondern künstlerisch-literarische Techniken zu Hilfe zu nehmen. In der Tat ist dies die Konsequenz, die die postmoderne amerikanische Kulturanthropologie gezogen hat. Auf das Problematischerwerden der ethnographischen Textualität an sich antwortet man mit einem experimentellen „Schreiben“. Wortführer dieser dialogischen und polyphonen Ethnologie ist Stephen A. Tyler, dessen Buch *The Unspeakable* (1987) vor kurzem auf deutsch erschienen ist. Auf das Dilemma der ethnographischen Beschreibung angesichts des „Endes der Deskription“³⁸ und der „Krise der Repräsentation“³⁹ antwortet er mit seiner These der dialogischen Textualisierung, die an der strukturalistischen und poststrukturalistischen Literaturtheorie, besonders an Bachtin und Rorty, sowie an Gadamer orientiert ist. Zur klassischen ethnographischen Rhetorik gehöre zentral das Dogma von der „teilnehmenden Beobachtung“, dann „Rhetoriken der Macht und der Poesie, der Provokation und Evokation“, alle jedoch stünden unter der „Dominanz des Szientismus“.⁴⁰ Doch daneben melde sich – von der dominanten Schrift bedrängt – auch eine andere Rhetorik, „der Dialog zwischen dem Ethnographen und seinem fremden Partizipanten“. Doch dieser Dialog trage den

³⁷ Ebd., S. 30. Das folgende ebd., S. 31.

³⁸ Stephen A. Tyler, *Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, a.a.O., S. 86 ff.

³⁹ Zur Kritik an der (vorgeblich objektivierenden) Repräsentation vgl. Thomas McCarthy, „Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation“, in: *Ethics* 102 (April 1992), S. 635-649, bes. S. 643 ff.

⁴⁰ Stephen A. Tyler, *Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*, a.a.O., S. 87. Das folgende ebd., S. 94, 81, 73, 194.

„Makel des Oralen“, weshalb er zu ethnographischen Texten verfestigt und damit pervertiert werde; der „Ausschluß des lebendigen Dialoges, der Buchstabe der Ethnographie wirkt tödlich“. Tyler plädiert deshalb – in einer romantischen Tradition stehend, ohne das explizit zu machen – für eine „Rückkehr zur Welt der lebendigen Rede“ und für die Wiederherstellung der Einheit von „Wort und Tat“. Es gibt für ihn keine vom konkreten (zu beschreibenden) Ritual unabhängige Form, keine Symbole; es müsse darum gehen, die durch die Schrift bedingte Entstellung möglichst gering zu halten. Zu adäquaten Beschreibungen eines Ereignisses (etwa eines Gebirgsfestivals) taue einzig ein „Narrativ“, entstanden im Dialog zwischen dem Eingeborenen und dem Ethnologen: „Das Narrativ selbst mimt die Organisation des Festivals, die Abfolge seiner Topoi korrespondiert der chronologischen Abfolge der Episoden des Festivals. Die Erzählstruktur ist zum Teil durch den Gegenstand der Erzählung vorgegeben, so daß die Ordnung der Worte die Ordnung der Taten spiegelt.“ Diese „postmoderne Ethnographie“ wird „Poesie“.

Diese Position knüpft an eine bereits in den 30er Jahren im Umfeld des französischen Surrealismus entstandene Strategie an, die das Wissen des Ethnologen um die notwendige Standortgebundenheit seines eigenen Diskurses zu einem Verzicht auf jeden Objektivitätsanspruch radikalisiert hatte, was die Ethnologie für vielfältige Berührungen und Kombinationen mit Kunst und Literatur offen werden ließ (was damals aber folgenlos geblieben war). Eine künstlerische (vornehmlich narrative, poetische) Darstellung des Fremden sollte an die Stelle der Feldforschung treten. Verbunden ist diese Strategie vor allem mit dem Namen Michel Leiris und seinem Reisetagebuch *L'Afrique fantôme* (1934), Lévi-Strauss' 1955 erschienene *Tristes Tropiques* gehören ebenfalls noch in diese Kategorie. Während seiner Afrikareise, der Djakar-Djibouti-Expedition, verzweifelt Leiris zunehmend an den Schwierigkeiten der ethnologischen Arbeit, ja das Projekt der ethnographischen Forschungsreise wird ihm fragwürdiger, je länger die Reise dauert. Alle Feldforschung vertieft nur die Einsicht in die „Kluft“ zwischen afrikanischer und europäischer Zivilisation; die Schranken der (europäischen) Zivilisation erweisen sich als unübersteigbar, ohne daß ihm die (französische) Heimat in freundlicherem Licht erscheint. Was ihn besonders gegen die Ethnographie aufbringt, ist die Tatsache, daß sie ihm „die unmenschliche Haltung des Beobachters aufzwingt“.⁴¹ Gerade weil es ihm verwehrt ist, sich mit seiner ganzen Person einzubringen, entwickelt er gegen die herkömmlichen ethnologischen Methoden wie vor allem die Befragung einen regelrechten Haß. An die „Substanz“ des „Lebens“ heranreichen, so muß Leiris erkennen, kann nur die Poesie, weil sie ihrem Wesen nach zwischen Objektivität und Subjektivität vermittelt, besser: den „Riß“ zum Ausdruck

⁴¹ Michel Leiris, *Phantom Afrika*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1985. Bd. II, S. 165. Das folgende ebd., S. 36 f.

bringt, der zwischen beiden Polen existiert. Der Weg in und durch das Fremde ermöglicht einen neuen, „reineren“ Blick auf das Eigene, und deshalb konzentrieren sich die Tagebuchnotizen zunehmend auf Leiris' eigene Person. Innen und Außen werden gleich wichtig genommen. Diese Selbstanalyse bleibt auch für die literarische Form und die Sprache nicht ohne Folgen: der chronologische Expeditionsbericht verwandelt sich zunehmend in eine den Leser verwirrende Collage.

Daß Leiris als einer der ersten auf die Beschreibungskrise der Ethnologie aufmerksam gemacht hat – zu einem Zeitpunkt, als die ethnologische Methodologie bereits fest etabliert war – und auf sie mit dem Programm einer poetischen Verwandlung antwortet, hängt aufs engste mit den kulturellen Bedingungen zusammen, die im Paris der Zwischenkriegszeit herrschten. Die Art der Ethnographie, die damals entstanden ist, steht sehr in der Nähe des Surrealismus. „Wie dem Surrealisten das Vertraute fremd wird, entdeckt der Ethnograph die oft zu surreal anmutende Disparatheit der Kulturen.“⁴² Für diese Disparatheit wurde eine adäquate Form der Darstellung gesucht, die damit zum literarischen Experimentierfeld wurde. Wenn Leiris den ethnographischen Surrealismus (nach dem Vorbild Alfred Métraux') zu einer surrealistischen Ethnographie weiter zu entwickeln sucht, so läßt sich dieses Projekt deuten als Attacke gegen die holistische (amerikanische) Anthropologie, die das Fremde vertraut zu machen sucht. Der ethnographische Surrealist unterminiert jeden Anschein von Vertrautheit, indem er gerade die Eruption von Andersheit provoziert, des Unerwarteten. Was die Umkehrung des „ethnographischen Surrealismus“, nämlich eine „surrealistische Ethnographie“ angeht, so gibt es nach James Clifford (in seinem mittlerweile auch in Deutschland viel beachteten Buch *The Predicament of Culture*, 1988) für sie keine reinen Beispiele, höchstens eben Leiris' *Phantom Afrika*. Hauptkennzeichen der surrealistischen Ethnographie sei der Mechanismus der Collage. Die Collagetechnik lasse die Schnitte und Brüche des Forschungsprozesses sichtbar werden und vermeide so Portraits von Kulturen als organischer Ganzheit. Vor allem aber erklärt es jene Elemente nicht einfach weg, die von des Forschers eigenen kulturellen Vorbedingtheiten her als unverständlich abgetan werden müßten. Ethnographischer Surrealismus und surrealistische Ethnographie sind insofern „utopische Konstrukte“,⁴³ als sie die Grenze zwischen Kunst und Wissenschaft aufzuheben versuchen. Für Leiris ist die Poesie die einzig „objektive“ Wissenschaft.⁴⁴ Dichtung bzw. Poesie erscheinen ihm als einzig adäquate Formen des Verstehens des

⁴² Fritz W. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1977, S. 148 f.

⁴³ James Clifford, *The Predicament of Culture*, a.a.O., S. 147.

⁴⁴ Michel Leiris, *Phantom Afrika*, Bd. II, a.a.O., S. 36.

anderen. Die *Traurigen Tropen*, Lévi-Strauss' Bericht von seiner 1941 begonnenen Südamerikareise, sind in vielem Leiris' *Phantom Afrika* vergleichbar, versuchen sie doch auch eine Verbindung von symbolischer Poesie und Wissenschaft, Reiseroman und philosophischer bzw. ethnologischer Reflexion. Die „Reise“, von der Lévi-Strauss berichtet, erweist sich gerade durch ihre kunstvolle literarische Verarbeitung als sowohl reale wie imaginäre Reise. Diesen poetischen Charakter der *Traurigen Tropen* hat auch sogleich nach Erscheinen des Buches Georges Bataille in einer großen Rezension hervorgehoben: „Die Ethnographie ist nicht nur eine Domäne unter anderen Wissenschaften, sondern sie stellt die Zivilisation der Wissenschaft in Frage, die die Zivilisation der Ethnographen ist. In diesem Sinne führt die Darstellung einer Gesellschaft, deren Normen nicht die unsrigen sind, unausweichlich die Dimension der Poesie ein, die vielleicht die Dimension des Menschen ist, wenngleich auch unsere praktische Aktivität und wissenschaftliche Arbeit, die mit ihr verbunden sind, die Tendenz haben, das Bewußtsein, das wir von ihr haben, zu verdunkeln.“⁴⁵

III

Ob Leiris' Plädoyer für die Poesie einen gangbaren Ausweg aus der Krise der Ethnologie zu weisen vermag, erscheint mir heute – im Unterschied zu früheren Überlegungen⁴⁶ - eher fraglich. Die künstlerische, und das heißt in diesem Fall wohl vor allem die literarische, narrative oder poetische Darstellung des Fremden bildet eher ein Kompliment zur wissenschaftlichen Darstellungsform, allerdings ein unverzichtbares, als dessen Ersatz.⁴⁷ Denn die Aufgabe des Ethnologen ist ja zugleich auch die eines Übersetzers. Würden wir es allein bei einer produktiven Aneignung und Weiterbildung des Fremden bewenden lassen, so wären einer mißverständlichen Rezeption Tor und Tür geöffnet. Fremde Erfahrungswelten so darzustellen, daß sie auf unsere eigenkulturelle Erfahrungswelt abbildbar sind, bleibt daher nach wie vor eine Hauptaufgabe der Ethnologie als Wissenschaft.⁴⁸ Auch Leiris selbst ist es im übrigen

⁴⁵ Georges Bataille, „Un livre humain“, in: *Critique* (Febr. 1956), S. 100.

⁴⁶ Vgl. meinen Aufsatz: „Der Wahrheit nachstellen wie dem Wild auf der Fährte'. Zum Zusammenhang von Ethnologie, Poesie und Philosophie“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 35 (1990) [ersch. 1993], S. 41-60.

⁴⁷ Zur Kritik an der polyphonen Anthropologie vgl. Thomas McCarthy, „Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation“, a.a.O., S. 643. Sein Lösungsvorschlag ist allerdings allzu Habermasianisch. Zur Kritik der literarischen Ethnologie vgl. auch Karl-Heinz Kohl in: *Grundfragen der Ethnologie*, Berlin 1993, S. 407 ff. Jetzt auch – unter Rekurs aus meinen früheren Aufsatz - Heike Kämpf, *Tauschbeziehungen*, München 1995, S. 7 ff.

⁴⁸ Vgl. Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, München 1991, S. 120.

nicht gelungen, die subjektive Erfahrung fremder Kulturen, wie er sie in seinen Tagebüchern so meisterhaft zum Ausdruck gebracht hat, mit ihrer wissenschaftlichen Beschreibung zu vermitteln. Seine im engeren Sinn ethnologischen Schriften, wie insbesondere sein Buch über den Zar-Kult in Äthiopien, bleiben weiterhin der konventionalisierten wissenschaftlichen Darstellungsform verhaftet. Vergleicht man sie mit *Phantom Afrika*, so glaubt man kaum, daß hier derselbe Autor am Werke ist. Karl Heinz-Kohl hat den Verdacht geäußert, „daß für Leiris wie auch für Lévi-Strauss die künstlerische Darstellungsform Reaktion auf die Tatsache war, daß sich beiden eigentliche ethnographische Erfahrung entzogen hat. Denn weder der eine noch der andere waren wirklich ‚teilnehmende Beobachter‘ im Sinne dieser seit Malinowski zum Königsweg ethnographischer Forschung erhobenen Methode.“⁴⁹ Auch der zur Zeit gerade in der postmodernen amerikanischen Kulturanthropologie heiß diskutierte Lösungsweg, die dialogische und polyphone Ethnologie, bietet keinen Ausweg, weil sie die Rezeptionsproblematik weitgehend ausschaltet.

Mir soll es deshalb abschließend nicht um – schlagwortartig verkürzt – den poetischen Charakter der Ethnologie gehen, sondern umgekehrt um den ethnographischen Charakter der Poesie und Kunst bzw. um Kunst und Dichtung als die Verfahrensweisen par excellence für Fremderfahrung. Die Diskussion innerhalb der Ethnologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine philosophische Theorie der Fremderfahrung unvollständig bliebe ohne eine Reflexion auf das Medium, in dem wir das Fremde erfahren bzw. beschreiben. Es macht einen Unterschied, ob wir eine theoretische Abhandlung oder ein Reisetagebuch oder einen Roman schreiben bzw. ein Bild malen. Statt Instrumentalisierung und begrifflicher Aneignung des Fremden hat Leiris den Weg einer Über-Setzung gewählt, einer Bearbeitung, die die Trennung von Fremd- und Selbsterfahrung aufhebt. Jedes Verstehen aber – und gerade die ethnologische Erfahrung ist hierfür ein herausragendes Beispiel – ist ein Prozeß einer solchen Über-Setzung, der Übersetzung nämlich eines Symbolsystems in ein anderes. Das aber ist nichts anderes als die (klassische) Definition von Kunst: 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 (zu erinnern ist nur an das von Adorno geliebte Eichendorff-Wort „schöne Fremde“). Was unsere Erkenntnis erweitert, ist die produktive Aneignung und Weiterbildung des Fremden. Kunst nimmt von jeher eine hermeneutische Aufgabe wahr; Interkulturalität hat in der Kunst immer schon stattgefunden (als Intertextualität), als konkrete Interaktion zweier Kulturen. Die Kunst

⁴⁹ In einem Brief an den Verfasser vom 27.08.1992. – Zum folgenden vgl. K. H. Kohl, „Dialogische Anthropologie – eine Illusion?“, in: *Fremderfahrung und Repräsentation*, S. 209-225.

macht aber auch darauf aufmerksam, daß in jeder interkulturellen Verständigung eine interpretative Problematik liegt. Beispiele dafür liefert die Geschichte der Dichtung wie die der bildenden Kunst. Auf beide will ich abschließend wenigstens kurz eingehen. Eine wichtige Einschränkung muß vorab aber gemacht werden: wenn im Folgenden von Kunst die Rede ist, so meint dies in unserem Zusammenhang allein die Seite der *Produktion*, nicht die der *Rezeption*. Auf unsere ästhetische Empfindsamkeit können wir uns bei dem Blick auf das Fremde nicht verlassen, denn mit dem uns vertrauten Kunstbegriff können wir die Gegenstände (und Inszenierungen) etwa der afrikanischen Kunst nicht erfassen, weil unserer ästhetischen Wahrnehmung z. B. die Dimension des kultischen Dialogs abgeht.⁵⁰ Mit unseren Kategorien einer autonomen Kunst werden wir der tribalen Kunst nicht gerecht. Unsere Kunstbetrachtung ist extrem kulturgebunden; lange dominierte eine evolutionistisch begründete Sicht von der „primitiven“ Kunst der „Naturvölker“, die in einen Gegensatz zur sog. Hochkultur gestellt wurde. Von welchen Einseitigkeiten und Asymmetrien der Dialog der europäischen mit der sog. „primitiven“ Kunst, das heißt also der Kunst tribaler, schriftloser Völker vor allem Afrikas und Ozeaniens, bislang geprägt war, hat Sally Price in zum Teil witziger Form vorgeführt.⁵¹ Noch völlig unerforscht ist die umgekehrte Rezeptionsrichtung, etwa die Reaktion der Angehörigen traditionaler Kulturen auf so etwas wie die Fresken der Sixtinischen Kapelle.⁵² In jedem Fall muß die Standardauffassung von der nur in eine Richtung erfolgenden künstlerischen Wechselwirkung zwischen „primitiver“ und „moderner“ Kunst in Frage gestellt werden. Die Beziehung zwischen den Kulturen ist keine Einbahnstraße, z. B. haben sich die Künste Afrikas aufgrund sich wandelnder Lebensbedingungen beträchtlich verändert – nicht zuletzt als Reaktion auf die Kaufinteressen von Außenstehenden. Worüber wir bisher auch kaum etwas wissen, ist die Frage, ob die sog. Naturvölker sich den Werken ihrer Stammeskünstler mit ähnlichen ästhetischen Gefühlen wie wir genähert haben. Zu diesem Punkt beginnen Kunstethnologie und Kunstgeschichte erst langsam ein Gespräch.⁵³

Um diese komplexen, heute mindestens in Deutschland erst in Ansätzen diskutierten Fragen soll es mir deshalb im Folgenden nicht gehen. Meine Frage gilt der

⁵⁰ Vgl. dazu jetzt den Sammelband: Heike Kämpf und Rüdiger Schott (Hg.), *Der Mensch als homo pictor?* Bonn 1995.

⁵¹ Sally Price, *Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft* (1989), Frankfurt a.M./New York/Paris 1992.

⁵² Vgl. generell zur Frage, wie der Westen als das kulturell „Andere“ von Außen (hier vom Osten) rezipiert wurde: James G. Carvier (Hg.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford/N.Y. 1995. Vgl. am Beispiel Afrikas Claudia Augustat, „Colon. Der afrikanische Blick auf den Europäer“, in: *Fremde. Die Herausforderung des Anderen*. Frankfurt am Main 1995, S. 91-105.

⁵³ Vgl. z. B. Ingrid Kreide-Damani, *Kunst-Ethnologie. Zum Verständnis fremder Kunst*, Köln 1992.

Kunst als Hermeneutik des Fremden, und zwar unter dem Aspekt, ob und in welcher Form die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Fremden eine zur wissenschaftlichen Aneignung alternative Form darstellt. Bei der bildenden Kunst will ich nur das Beispiel von drei Malern erwähnen, deren Werk sich in geradezu exemplarischer Weise als optische ethnographische Analyse deuten läßt. Meine Frage berührt somit nur einen Seitenstrang jener (vor allem von Rubin und Bilanz umfassend aufgearbeiteten) Bewegung, innerhalb derer um die Jahrhundertwende die Zeugnisse des „Primitiven“ in avantgardistischen Künstlerkreisen „entdeckt“ wurden und Expressionisten und Kubisten glaubten, die Kunst der Stammesvölker in ihrem Prinzip zu ergreifen (wobei die Rolle des ethnographischen Museums nicht zu überschätzen ist⁵⁴).

Maler sind – geprägt zunächst von wissenschaftlich-journalistischen Interessen – den Forschungsexpeditionen des 18. und 19. Jahrhunderts gefolgt.⁵⁵ Anders Paul Gauguin, mein erstes Beispiel.⁵⁶ Er kam als Flüchtling vor einer als dekadent verstandenen Zivilisation nach Tahiti. In seinen polynesischen Bildern suchte er den Charakter der Südseeinseln sich zu erschließen und konnte so etwas Neues, in Europa nie Gesehenes zeigen. Er lebte inmitten der Tahitaner und ihm ist es „zum ersten Mal gelungen, die polynesische Physiognomie und Gestik darzustellen“,⁵⁷ wie ein heutiger Ethnologe bewundernd urteilt. Eine wichtige Voraussetzung war, „daß er durch seine Auseinandersetzung mit der japanischen, ägyptischen, indischen und peruanischen Kunst nicht mehr ausschließlich auf die Darstellungsmittel der europäischen Tradition angewiesen war“. Auch seine Schriften kreisen um Momente der ethnographischen Erfahrung (wobei das beherrschende Moment eine grandiose Enttäuschung ist), doch im Unterschied zu seiner Malerei war seine intellektuelle Einsicht in die Struktur der polynesischen Gesellschaft oberflächlich-konventionell. Gegenüber der optischen versagt die philologische Ethnographie. In die Formen und Harmonien der anderen Welt transponierte er dann Themen der abendländischen Kunst (z. B. das Eva-Motiv), um ihnen die Glaubwürdigkeit zu verleihen, die ihnen in Europa verloren gegangen war. Wenn Gauguin ausdrücklich erklärt, er male nicht nach der Natur, sondern nach der Phantasie, so muß man sich vergegenwärtigen, daß seine Imagination nun nicht

⁵⁴ Zur Frage der Präsentation von traditionaler Kunst in Kunstmuseen oder ethnologischen Museen vgl. Lydia Hausteil-Müller, in: Heike Kämpf und Rüdiger Schott (Hg.), *Der Mensch als homo picture?*, a.a.O., S. 86-104.

⁵⁵ Vgl. dazu Michael Jacobs, *The Painted Voyage. Art, Travel and Exploration 1564–1875*, London 1995.

⁵⁶ Vgl. dazu jetzt Eckard Hollmann, *Paul Gauguin. Bilder aus der Südsee*, Berlin 1996.

⁵⁷ Fritz W. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 99. Das folgende ebd., S. 99 f.

mehr allein europäische Erfahrungen verfremdet, sondern auch das Selbsterleben Tahitis. „Gerade durch diese Subjektivierung sind seine Bilder“ – so urteilt heute ein Ethnologe wie Kramer – „in einem komplexen Sinn ethnographisch genauer als die nach der Natur gemalten Bilder der Illustratoren [...]. Indem das Fremde ihm fremd und geheimnisvoll war, hielt er die Distanz, in der er Europäer bleiben und europäische Bilder malen [worauf die Kunstgeschichte besteht, weil die Formen der polynesischen Kunst seine Malereien nicht bestimmt haben; C.J.] und zugleich von den Tahitanern lernen konnte. Gerade an diesem Verhältnis von Hingabe und Distanz erweist sich die ethnographische Erfahrung Gauguins als wahr.“ Gauguins Kunst ist also ein herausragendes Beispiel für das Adorno-Wort von der „schönen Fremde“: es findet keine Aneignung oder Enteignung des Fremden statt, sondern eine produktive Anverwandlung aus Distanz. Zwei andere Beispiele seien wenigstens noch kurz erwähnt. Max Pechstein folgte Gauguin, reiste 1914 nach Palau, mußte seinen Versuch aber wegen des Kriegsausbruchs abbrechen. Seine Tuschfederzeichnungen vermitteln einen ethnographisch sehr genauen Eindruck⁵⁸; seine Kunst stand zudem – im Gegensatz zu der Gauguins – in einem sehr engen Verhältnis zur Kunst Palaus, die die „Brücke“-Maler 1905 im ethnographischen Museum entdeckt hatten. Etwas anders verhält es sich mit Emil Noldes Südseereise. „Seine Auseinandersetzung mit den ‚Wilden‘ zeigt, wie er schrittweise die ethnographische Erfahrung Melanesiens in imaginäre Ethnographie zurückverwandelt hat. Erfahrung und Phantasie, die in Gauguins Bildern sich durchdringen, sind bei Nolde in eine zeitliche Folge auseinandergelegt.“⁵⁹ 1913/14 nahm Nolde als Ethnologe an einer medizinisch-demographischen Expedition des Reichskolonialamtes nach Neuguinea teil. Er wollte in seinen Bildern eine von der Zivilisation unberührte ‚Urnatur‘ und ‚Urgesellschaft‘ festhalten (in Farbstiftsskizzen und Aquarellen). Im Unterschied zu Gauguin verweigerte er sich der sozialen Teilnahme.⁶⁰ Die Liste ließe sich noch weiter fortführen, etwa mit Max Ernst bei den Indianern Nordamerikas.⁶¹

Wenn wir abschließend nach Beispielen aus der Literatur suchen, so fällt als erstes auf, daß im Unterschied zur bildenden Kunst das Thema „Primitivismus“ in der Literatur noch unerforscht ist – oder ist es am Ende gar kein Thema? Was aber gewiß ein Thema ist – und Harald Weinrich hat in einem vielbeachteten Münchner Vortrag

⁵⁸ Nur ein Gemälde von dieser Reise hat sich erhalten. Vgl. zur Palau-Reise jetzt Magdalena M. Moeller (Hg.), *Max Pechstein. Sein malerisches Werk – Retrospektive*, München 1996.

⁵⁹ Fritz W. Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 102.

⁶⁰ Vgl. dazu den Beitrag von K. H. Kohl (s. Anm. 49).

⁶¹ Vgl. S. Metken, in: Hg. u. m. einer Einf. v. Werner Spies, *Max Ernst Retrospektive zum 100. Geburtstag*, München 1991, S. 357-362.

darüber gehandelt -, ist der große Stellenwert der Mobilitäts- und Migrationsthematik im Erfahrungsraum der Literatur, ist die Affinität großer Literatur zu „migratorischen Lebensformen“.⁶² Das Nachdenken über die Beziehungen zwischen Fremden trägt die europäische Literatur seit ihren Anfängen, wenn auch, wie Weinrich zeigt, das Interesse am Fremden in Stereotypen erstarren kann (wie die Entwicklung von Kulturtypologien im 19. Jahrhundert zeigt). In der Goethezeit entsteht die Idee einer vergleichenden Kulturanthropologie; die Bezugsgröße ist erst Europa, dann entsteht das Interesse am Orient, an Indien, an exotischen Sprachen und Kulturen. Bei Herder wird dies zunächst im Kontext seiner Humanitätsvorstellungen entwickelt, erst die Programme der Romantik lauteten dann: durch Poesie von fremden Kulturen lernen. Wenn auch heute die romantische Idealisierung der einzelnen Volkskulturen als Individualitäten mit je besonderen Charaktereigenschaften problematisiert werden muß,⁶³ so nähren sich doch alle gegenwärtigen Versuche der Begründung einer interkulturellen Literaturwissenschaft von diesen romantischen Anfängen einer vergleichenden Kulturwissenschaft. Worauf die Romantiker auch die Aufmerksamkeit gelenkt haben, ist der Stellenwert der Übersetzung als Spezialproblem einer interkulturellen Hermeneutik. Besonders die Frühromantiker schenkten dem Übersetzungsproblem große Aufmerksamkeit und bauten es in ihre Auffassung von Weltliteratur ein; die europäischen Nationalliteraturen selbst sind in ihrem frühesten Stadium weitgehend aus Übersetzungen hervorgegangen. Gadamer expliziert die Sprachlichkeit des Verstehens am Problem der Übersetzung. Am extremen Fall des Verstehens von Texten wird besonders deutlich, daß Verstehen sich niemals im bloßen Mit- oder Nachvollzug erschöpft, sondern daß es immer bestimmte Interpretation aus der jeweiligen geschichtlichen und individuellen Konstellation heraus ist. Deshalb bestimmt F. Apel, der das große, erstaunliche Desiderat einer Geschichte der Übersetzung wenigstens ansatzweise zu füllen versucht hat, die Übersetzung als „selbst geschichtliche [...] Form der ästhetischen Erfahrung des fremden Werks“; in einer Übersetzung stelle sich dar und vermittele sich der „Abstand zwischen [...] Fremdem und Eigenem“.⁶⁴

Doch aus diesem großen Feld interessiert mich abschließend wieder nur ein Spezialproblem: literarische Auseinandersetzungen mit Fremdheit der nichteuropäischen Kulturen in der Literatur der Gegenwart. Ein Werk, das sich zur Gänze als poetische Anthropologie lesen läßt, ist das Lebenswerk Hubert Fichtes,

⁶² Harald Weinrich, „Wanderwege der Kultur“, in: *matinée im Bayrischen Landtag* 2 (1993), S. 104-124.

⁶³ Vgl. Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis: Ich-Bewußtsein – intersubjektive Verantwortung – interkulturelle Verständigung*, a.a.O., S. 109 ff.

⁶⁴ Friedmar Apel, *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*, Heidelberg 1982, S. 9.

insbesondere seine vielbändige *Geschichte der Empfindlichkeit*. Dieses Werk ist konzentriert weniger auf die institutionalisierten Kulturen als auf die marginalisierten Subkulturen. Seine Texte sind Produkt einer ethnographischen Erfahrung; die Welt, mit der er sich auseinandersetzt, wird als multikulturell erlebt. Hartmut Böhme hat gezeigt, daß Fichte ein „Netz von Correspondancen zwischen den Kulturen“ spannt: er verbindet die antike mediterrane Welt mit Afrika, Südamerika, der Karibik und Europa.⁶⁵ Dabei bleibt das Erzählen selbst nicht unberührt: die Erzählmuster etwa des *Versuch über die Pubertät* stammen weniger aus der Tradition des autobiographischen Romans als daß sie den Ritualformen und magischen Praktiken der Bahianischen und Haitianischen Kulte entnommen sind. Neben den Trance-Kulten stehen gleichgewichtig Artaud und Hölderlin als für die poetische Struktur des Romans *Versuch* wichtig. Fichte hat in seinem Werk „nahezu alle Formen des psychischen, sozialen, sexuellen, ethnischen Fremdseins aufgesucht“, seine Texte werden zum Begegnungsraum der Kulturen. Ein gutes Beispiel hierfür sind etwa die Texte seines Bandes *Schwarze Stadt* (1991), die um die afro-amerikanische Kultur in New York kreisen. Er hält seine Wirklichkeitserfahrung offen, keine einzelnen Stränge der von ihm beobachteten Welt werden im Sinne wissenschaftlicher Resultate verfestigt. Die Diversität zwischen Europäern und Afro-Amerikanern wird genauso rekonstruiert wie die zwischen den Afro-Amerikanern selbst. Es entsteht ein kulturelles Kaleidoskop (so springt Fichte etwa zwischen der sozialen und politischen Situation in New York und der in Haiti hin und her), und zwar in Form des Interviews. „Fichte ist durchglüht“, so der Ethnologe H. J. Heinrichs,⁶⁶ „von der Liebe zu den Kulturen im Schnitt zwischen Afrika und dem amerikanischen und karibischen Kulturraum. Er ist der Erste, der in der Doppelrolle als Forscher wie auch als Künstler diese Brücke von Deutschland aus begeht und uns die synkopischen, die schrägen und gebrochenen Spiegelungen der europäischen und der afrikanischen Künste in der afro-amerikanischen Kultur zeigt. Ethnologie schreibt sich hier [...] von alleine.“ Dabei durchdringen sich ethnopoetische und autobiographische Motive: eigene – undurchschaute – Wünsche, Phantasien und Projektionen, Lüste und Begierden stehen neben der Offenheit für die Erfahrung und Erkenntnis der anderen Kultur.

Ganz ähnlichen Strukturen begegnen wir bei dem in Deutschland noch fast unbekanntem französischen Schriftsteller, Maler und Forschungsreisenden Henri Michaux. Er sucht gleichzeitig die Innenwelt, die in ihm wohnt, die Welt von drinnen („l'espace du dedans“) wie die äußere Fremde zu versinnbildlichen. Reisetagebücher

⁶⁵ Hartmut Böhme, *Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur*, a.a.O., S. 275. Das folgende ebd. S. 82. – Vgl. jetzt auch H. Böhme und N. Tiling (Hg.), *Medium und Maske. Die Literatur Hubert Fichtes zwischen den Kulturen*, Stuttgart 1995.

⁶⁶ In einer Rezension in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 10.08.1991.

wie das frühe Ecuador (1929) stehen neben Büchern über seine Meskalin-Erfahrung und über seine persönlichen Erfahrungen mit Träumen als Reisen in das eigene ‚innere Ausland‘. In einem höchst interessanten Kontrafakturverhältnis stehen seine beiden Bücher *Un barbare en Asie* (1933; deutsche Übersetzung erst 1992) und *Voyage en Grande Garabagne* (1936). Das Buch von 1936 stellt eine Korrektur des realen Reiseberichts *Ein Barbar in Asien* (das die Asienreise von 1930/31 spiegelt) dar, wo er vergessen hatte, von Europa Abschied zu nehmen und in der Kapsel seiner kulturellen Vorstellung gereist war.⁶⁷ Im Unterschied zu China, wo der europäische Rationalist auf seines gleichen getroffen war, hatte er in etwa Indien eine Begegnung mit dem Hinduismus abgewehrt. Jetzt, 1936, entwirft er in der *Reise nach Groß-Garabannien* eine fiktive Ethnologie zur Verdeutlichung der Grenzen ethnologischer Erkenntnis. Er trennt den Ethnologen von seiner Waffe, dem kalten Blick.⁶⁸

In großer Nähe zu Michaux‘ asiatischem Reisebericht steht das Indientagebuch von Günter Grass *Zunge zeigen* (1988). Hatte Michaux das Verlangen, sich durch Worte auszudrücken, gleichzeitig mit dem gespürt, sich durch Graphik und Malerei auszudrücken (und zwar bereits während seiner Reise nach Ecuador 1927), weshalb in vielen seiner Bücher später seine Texte von Zeichnungen begleitet werden, so ist auch Grass‘ künstlerische Verarbeitung seines Lebens in einem Vorort von Kalkutta 1986/87 ein Tagebuch in Zeichnungen, Prosa und einem Gedicht. Auffällig ist hierbei eine deutliche interne Ambivalenz: während die Zeichnungen auf eine emotionale Betroffenheit schließen lassen, beschränkt sich der Text auf äußerliche Beschreibung und Beobachtung. Der Autor bleibt in skeptischer Distanz: „Ich will gewonnene Distanz halten, vergrößern.“⁶⁹ Grass verzichtet bewußt auf das Verstehenwollen; sein Buch dokumentiert die Sehweise eines europäischen Intellektuellen, der Mühe hat, sich von seinem Lebenshintergrund frei zu machen. „Fremdsein und Fernbleiben“, so resümiert Grass selbst seine Indiienerfahrung.⁷⁰ Er läßt sich auf ein wirkliches Erleben nicht ein, bleibt Aufklärer, für den die indischen Religionen ein ausgemachter Schwindel sind, im Falle der Lokalgöttin Kali auch finster. Zu wünschen wäre, daß Grass diese Einseitigkeit wie Michaux später noch einmal relativiert und korrigiert; so bleibt sein Tagebuch ein Dokument dafür, daß man sich dem Fremden auch verweigern kann und damit aber auch das Wesen von Literatur und Kunst verkennt, das gerade in der *deutenden* Anverwandlung des Fremden besteht.

⁶⁷ Schon in *Ecuador* hatte er vornehmlich der Disharmonie zwischen sich und der Fremde Ausdruck verliehen (‚Verzweiflung‘).

⁶⁸ Vgl. die Rezension von S. Cramer, in: *Die Zeit* vom 20.03.1992.

⁶⁹ Günter Grass, *Zunge zeigen*, Darmstadt 1988, S. 60.

⁷⁰ In einem Interview, in: *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* vom 30.07.1988.

IV

Indem die Kunst und Literatur, wie an diesen Beispielen wenigstens oberflächlich deutlich gemacht werden konnte, einen Imperativ enthält, nämlich den des Lernens von anderen Kulturen und damit den der Anerkennung kultureller Vielfalt, überschreiten wir die interkulturelle Ästhetik hin zu einer Ethik interkultureller Verständigung. Sehr viel enger noch als die theoretische Aufklärung der Bedingungen des Verstehens fremder Kulturen ist die künstlerische Aneignung des Fremden mit den „praktischen Dimensionen unseres Verhältnisses zum Fremden“⁷¹ verbunden. Deutlicher als Philosophie und Ethnologie offenbart die Kunst die politischen und pädagogischen Dimensionen jeden Fremdverstehens, weil sie das existentiell-praktische Gefordertsein in der Begegnung mit Fremden unübersehbar in den Mittelpunkt rückt. Ausgehend von Schleiermacher, hat Friedmar Apel gerade am Problem der Übersetzung (folgend auch der Bestimmung August-Wilhelm Schlegels vom Übersetzer⁷² als Vermittler zweier Kulturen) deutlich gemacht, daß durch das Respektieren des Fremden das Ästhetische eine ethische, um nicht zu sagen politische Dimension bekommt.⁷³ Die Achtung vor den Kulturen anderer Menschen, die Anerkennung etwa der Rechte der Einheimischen hat in der Ethnologie im Unterschied zur Kunst lange gebraucht, sich durchzusetzen (was sich exemplarisch beim Problem des Sammelns von Stammeskunst für europäische und amerikanische Museen gezeigt hat, die noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts regelrecht geraubt wurden).⁷⁴ Wenn die Beschäftigung mit Literatur und Kunst eines lehrt, dann ist es die Ehrfurcht vor anderen Sinndeutungen. Daß wir allerdings aus der Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Kulturen nicht den Schluß einer Wertrelativität ziehen dürfen, ist ein anderes Problem.

⁷¹ Wolfdietrich Schmed-Kowarzik, in: ders. und Justin Stagl (Hg.), *Grundfragen der Ethnologie*, a.a.O., S. 363.

⁷² Zum Vergleich der Ethnographie mit dem Akt der Übersetzung vgl. Vincent Crapanzano, „Das Dilemma des Hermes“, in: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Kultur als Text*, Frankfurt am Main 1996, S. 161-193.

⁷³ Friedmar Apel, *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*, a.a.O.– Vgl. jetzt auch Ulrich Stadler (Hg.), *Zwiesprache. Theorie und Geschichte des Übersetzens*, Stuttgart 1996.

⁷⁴ Vgl. Sally Price, *Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft*, a.a.O., S. 113.

Literaturverzeichnis

- Apel, Friedmar: Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens. Heidelberg 1982.
- Augé, Marc: L'autre proche. In: L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines. Hg. v. M. Segalen. Paris 1989.
- Bataille, Georges: Les métamorphoses de „L'Afrique fantôme“. IN: Critique 37 (mars 1982), No. 418, 200-212.
- Böhme, Hartmut: Hubert Fichte. Riten des Autors und Leben der Literatur. Stuttgart 1992.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1987.
- Clifford, James: The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Berkeley/Los Angeles/London 1988.
- Ders./George E. Marcus (Eds.):
Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.
Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- Foucault, Michael: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1978.
- Fuchs, E./M. Berg (Hgg):
Kultur, soziale Praxis. Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M. 1993.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Frankfurt a. M. 1989.
- Holenstein, Elmar: Menschliches Selbstverständnis: Ich-Bewußtsein – intersubjektive Verantwortung – interkulturelle Verständigung. Frankfurt a. M. 1985.
- Husserl, Edmund: Gesammelte Werke (Husserliana). Den Haag bzw.

Dordrecht/Boston/Lancaster 1950ff.

- Jamme, Christoph: „Der Wahrheit nachstellen wie dem Wild auf der Fährte“. Zum Zusammenhang von Ethnologie, Poesie und Philosophie. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 35 (1990) [ersds.? 1993], 41-60.
- Koch, Manfred: Der Maßstab der Kulturen. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart interkultureller Literaturwissenschaft (Komparatistik und interkulturelle Germanistik). – In: Sprache und Literatur 23 (1992), 13-25.
- Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München 1991.
- Kramer, Fritz-W.: Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1977.
- Kreise-Damani, Ingrid:
Kunst-Ethnologie. Zum Verständnis fremder Kunst. Köln 1992.
- Leiris, Michel: Phantom Afrika. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1985.
- Lévi-Strauss, Claude:
Anthropologie structurale. Paris 1958.
- Ders. Das wilde Denken. Frankfurt a. M. 1973.
- Ders. Traurige Tropen. Frankfurt a. M. 1988.
- Manning, Patrick: Primitive Art and Modern Times. In: Radical History Review 33 (1985), 165-181.
- Marcus, George E./Michael M.J. Fischer (Eds.):
Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago/London 1986.
- Max, Ernst: Retrospektive zum 100. Geburtstag. Hg. u. m einer Einf. v. Werner Spies. München 1991.

- McCarthy, Thomas: Doing the Right Thing in Cross-Cultural Representation. In: Ethics 102 (April 1992), 635-649.
- Price, Sally: Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft. (1989) Frankfurt a. M./New York/Paris 1992.
- Sundermeier, Theo (Hg.):
Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie.
Gütersloh 1992.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich/Justin Stagl (Hgg):
Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-
Diskussion. Berlin 1981, 2. Aufl. 1993.
- Tyler, Stephen A: Das Unausprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt. München 1991.
- Waldenfels, Bernhard:
Der Kranke als Fremder-Gesprächstherapie zwischen Normalität
und Fremdheit. In: Jobst Finke/Ludwig Teusch (Hgg.):
Gesprächspsychotherapie bei Neurosen und psychosomatischen
Erkrankungen. Neue Entwicklungen in Theorie und Praxis.
Heidelberg 1991. 95-123.
- Weinrich, Harald: Wanderwege der Kultur. In: matinée im Bayerischen Landtag 2 (1993), 104-124.
- Winch, Peter: Understanding a Primitive Society. In: Rationality. Ed. by Bryan R. Wilson. Oxford 1970, 78-111.