

Studien zur Interkulturellen Philosophie
Studies in Intercultural Philosophy
Etudes de philosophie interculturelle

13

Konversionen

Fremderfahrungen in
ethnologischer und
interkultureller Perspektive

Series Editors

Heinz Kimmerle & Ram Adhar Mall

Herausgegeben von

Iris Därmann
Steffi Hobuß
Ulrich Lölke

Routledge

Amsterdam - New York, NY 2004

Geo 492, 0-11

UB LÜNEBURG
0 546 500 1

LÜN 4



Cover design: Pier Post

The paper on which this book is printed meets the requirements of "ISO 9706: 1994, Information and documentation - Paper for documents - Requirements for permanence".

ISBN: 90-420-1953-0

©Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2004

Printed in The Netherlands

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG

Fremderfahrungen und Fremddarstellungen: Von hier nach dort und zurück
Steffi Hobuß 7

ETHNOGRAPHISCHE UND LITERARISCHE INVERSIONEN

„Are you Hitler's son?“ Bilder der Fremden im Spiegel der Hopi-Ritualclowns
Hans-Ulrich Sanner 35

„White Aboriginals“: White Australian Literary Responses to the Challenge of Indigenous Histories
Russell West 79

East, West: The Dislocation of Culture
Madelena Gonzalez 99

Symbolische und pikturale Wirksamkeit bei Lévi-Strauss und Lacan
Iris Därmann 123

Personen: Ein Kulturvergleich
Maria-Sibylla Lotter 145

KRISE UND KONVERSION DES EUROZENTRISMUS

Dialoge als Form der interkulturellen Philosophie
Heinz Kimmerle 171

Endogene Wissenstraditionen als Herausforderung der Philosophie:
Die Praxis interkultureller Philosophie in Afrika
Ulrich Lölke 191

CS-15440

Universität Lüneburg

81011

| | |
|--|-----|
| Die Griechen, die Barbaren und Wir: Kontinuität und griechischer Ursprung in westlichen Identitätsdiskursen Helmut Heit | 211 |
| Depp im globalen Dorf? Lokales Wissen und das Wissen der Wissenschaft Leo Kreutzer | 231 |
| AUTORINNEN UND AUTOREN | 245 |
| TEXTNACHWEISE | 251 |
| REGISTER | 253 |

Einleitung

Fremderfahrungen und Fremddarstellungen: Von hier nach dort und zurück

Steffi Hobuß

*Das Symptom kann eine seiner Bedeutungen oder seine Hauptbedeutung im Laufe der Jahre ändern [...].
(Sigmund Freud, Bruchstück einer Hysterie-Analyse, 1905)*

*Ich möchte eine Umkehrung, nicht eine kulturellrelativistische Auflösung des Ethnozentrismus demonstrieren.
(Fritz Kramer, Verkehrte Welten, 1977)*

1. Fremderfahrungen und der Blick aus der Ferne

„Zu meinem grenzenlosen Unbehagen erschien ein Kind mit einem einzigen Klappstuhl, den es mitten in den Hof stellte. Ich sollte mich setzen. Es blieb mir nichts anderes übrig; und so saß ich in einsamer Größe da und fühlte mich ungefähr wie eine von jenen steifen, urbritischen Figuren, die man auf Fotos aus der Kolonialzeit findet.“¹

So beschreibt Nigel Barley, Ethnologe und Autor populärer Buchveröffentlichungen, seinen Erstkontakt bei der Ankunft in einem kamerunischen Dorf. Nach vorheriger Begeisterung über den gelungenen Aufbruch zu seinem Feldforschungsaufenthalt fühlt er nun „grenzenloses Unbehagen“. Bemerkenswerterweise benutzt er einen Vergleich zu fotografischen Abbildungen aus der Kolonialzeit. Dadurch stellt er sich erstmals in eine Tradition, mit der sich ein zeitgenössischer Ethnologe normalerweise nicht so einfach identifiziert, und zweitens ist der Einfall mit dem Foto nicht zufällig, denn Barley imaginiert sich selbst in dieser fremden Situa-

¹ Nigel Barley, *The Innocent Anthropologist*, New York 1986, dt. *Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte*, 5. Aufl., München 2001, S. 61.

tion als von außen dargestellt, was mit der Beobachtung und Handlungsanweisung durch die anwesenden Fremden zusammenhängt.

Um Fremderfahrungen in interkultureller und ethnologischer Perspektive geht es in den Beiträgen dieses kulturwissenschaftlichen Bandes. Es sind hier also sowohl ethnologische Debatten und materiale ethnographische Untersuchungen als auch philosophische Fragen zur Interkulturalität sowie Beiträge aus dem Zusammenhang der postkolonialen Theorie für die kulturwissenschaftliche Behandlung des Themas von Interesse. Aber was ist damit gesagt, wenn man von einer interkulturellen und ethnologischen Perspektive spricht? Obwohl schon seit Herder² und dann wieder seit Malinowski³ durchaus Ansätze für andere Perspektiven möglich gewesen wären, wurden bis vor nicht allzu langer Zeit Fremderfahrungen in der Regel als etwas gedacht, das in *einer* Richtung verläuft. „Ethnologische Fremderfahrungen“, das hieß meistens: Die anderen werden beobachtet; „interkulturell“ bedeutete häufig in ähnlicher Weise: den Kontakt mit dem Fremden in einer anderen Kultur betreffend. Aber es wäre eine stark verkürzende Reduktion, Fremderfahrungen auf die Wahrnehmung des Fremden „da draußen“ als eines passiven Gegenstands der Beobachtung zu beschränken, so die gemeinsame Überzeugung der Autorinnen und Autoren dieses Bandes.

Richard Rottenburg hat im Anschluss an Fritz Kramer darauf hingewiesen, dass es gerade in Deutschland, wo die Ethnologie „keines der brisanten Themen des Zeitgeschehens bediene“⁴ und seit 1965 im Vergleich zur angloamerikanischen Ethnologie eine harmlose Entwicklung genommen und sich wenig auf die Debatten um ihre Konstitutionsbedingungen eingelassen habe⁵, schwerfällt, ein Abgrenzungskriterium für eine spezifisch ethnologische Perspektive im Unterschied zu denen der anderen Geistes- und Sozialwissenschaften anzugeben. Dabei ist es keine Lösung,

- 2 Vgl. Johann Gottfried Herder, „Über Bild, Dichtung und Fabel“ (1787), in: *Werke in 10 Bänden*, Bd. 4, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787, hg. v. Jürgen Brummack und Martin Bollacker, Frankfurt a. M. 1994, S. 631–677.
- 3 Vgl. Bronislaw Malinowski, „Introduction“, in: J.E. Lips, *The Savage Hits Back or the White Man through Native Eyes*, London 1937.
- 4 Richard Rottenburg, „Marginalität und der Blick aus der Ferne“, in: Heike Behrend (Hg.), *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer*, Berlin/Wien 2001, S. 37–44, hier: S. 37f.
- 5 Einen guten Überblick über die Debatten geben die mittlerweile klassischen Sammelbände von James Clifford und George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986, und von Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993.

wie Kramer schreibt⁶, das Kriterium im Gegenstandsbereich der Ethnologie zu suchen. Denn mögliche Kandidaten für Gegenstände ethnologischer Untersuchungen seien dann stets nichtmoderne, primitive, traditionale oder indigene Gesellschaften, also diejenigen, die in der Ethnologie als einem Projekt der europäischen Geistesgeschichte gerade als außerhalb dieser europäischen Geistesgeschichte wahrgenommen wurden. Zusammen damit, dass die Verfahrensweise der Ethnologie darin bestand, „Material“ zu erheben und es als „Text“ zu interpretieren, ließ sich gegen sie der Alterisierungsvorwurf erheben, solche Gesellschaften seien in ihrer zeitlichen und räumlichen Abgeschlossenheit erst ein Produkt dieser Ethnologie.⁷ Kramer spricht von einer „inhumane[n] Bindung an die Philologie“⁸, in der sich die Ethnologie befunden habe; wie lässt sich also diese Inhumanität überwinden und zugleich die Bestimmung einer ethnologischen Perspektive gewinnen? Die Versuche, das Spezifikum einer ethnologischen Perspektive durch eine Verschiebung weg vom Gegenstandsbereich hin zu einer zentralen Problemstellung, nämlich Kommunikationserfahrungen der Differenz, oder hin zu einer zentralen Methode, nämlich der des Blicks von innen, zu bestimmen, scheitern, weil im ersten Fall schon die Philosophie und im zweiten die Soziologie mit dem Problem und der Methode befasst sind.⁹ Aber im Anschluss an Fritz Kramers Projekt der umgekehrten Ethnologie lässt sich eine Antwort skizzieren; ich muss mich hier auf kurze Hinweise beschränken. Kramer misst dem „Blick der anderen“ als lange vernachlässigter Instanz entscheidende Wichtigkeit bei. Die Situation der ethnologischen Feldforschung mit ihrer Erfahrung des passiven Beobachtetwerdens sei viel zu lange ausgeklammert worden. Zunächst sei es das Verdienst der ursprünglich britischen *social anthropology* gewesen, die inhumane Bindung der Ethnologie an die Philologie durch differenziertere Feldforschung überwunden zu haben, die begann, „andere Kulturen wenigstens

- 6 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, in: Fritz Kramer und Christian Sigrist (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat*, Bd. 1, Gleichheit und Gegenseitigkeit, Frankfurt a. M. 1978, S. 9–28, hier: S. 9.
- 7 Ebd. Während der Phase des Kolonialismus sei es noch plausibel gewesen, dass die Fremden oder Wilden „den minimalen und ursprünglichen Zustand der Menschen und ihrer Gesellschaft“ sichtbar werden ließen (ebd., S. 11). Inzwischen sei durch die postkoloniale Kritik deutlich geworden, dass diese Einstellung auf einer „ethnozentrischen Ausgrenzung“ beruhe: Der Gegenstandsbereich der Ethnologie wurde durch die negative Bestimmung der „Wilden“ oder „Naturvölker“ oder „Primitiven“ konstituiert (ebd., S. 12).
- 8 Ebd., S. 9.
- 9 Richard Rottenburg, „Marginalität und der Blick aus der Ferne“, a.a.O., S. 39–41.

marginal als eigene zu erfahren“¹⁰. Die Erfahrungen des Feldforschungsprozesses konnten nicht nur im Laufe der Entwicklung der Ethnologie wenigstens der Möglichkeit nach ethnozentrisch verzerrte Vorstellungen verändern, sondern „auch die Werte, das Erkenntnisinteresse und die Persönlichkeit des Ethnographen selbst“.¹¹ Denn für seine Feldforschung verabschiedet sich die/der EthnographIn für eine gewisse Zeit von der eigenen Kultur, und dann „wird es ihm nicht möglich sein, eine distanzierte Beobachterrolle durchzuhalten“.¹² Wer am Leben einer fremden Kultur (wenn auch gleichzeitig beobachtend) teil hat, um sie so weit wie möglich „als eigene zu erfahren“, der kann nicht durchgehend eine Haltung der Distanz einnehmen. Selbst E. E. Evans-Pritchard, der bei seinem Versuch, die Logik des Denkens der Zande zu rekonstruieren, letztlich doch bei ethnozentristischen Vorurteilen stehen blieb, hat sich dieser Teilhabe nicht verschließen können, wenn er beinahe als Geständnis formuliert, auch er habe während seines Aufenthalts bei den Zande deren Orakel angewendet.¹³ Und in dieser Teilnahme sind Erfahrungen des Beobachtetwerdens unvermeidlich. Wenn nun im Verlauf des weiteren Forschungsprozesses ethnographische Texte entstehen, um die Erfahrungen der Feldforschung für LeserInnen zu Hause verständlich zu machen, verweist Kramer auf die Möglichkeit einer doppelten Perspektive: Zum

10 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 9.

11 Ebd., S. 14.

12 Ebd., S. 15. In seinem ein Jahr zuvor erschienenen *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1977, war Kramer noch von einem „unvermittelte[n] Durchblick auf das Andere [...] durch die Teilhabe am Leben einer alternativen Kultur“ (S. 8), ausgegangen; in diesem Buch vertritt er freilich bereits die These, dass das Interessante an der Ethnographie, wie an ihrer Geschichte im 19. Jahrhundert abzulesen sei, „nicht in ihrem Gegenstand begründet war, sondern in dessen Beziehung auf die Gesellschaft, die ihn zu ihrem Negativbild verfreundet hat“ (ebd., S. 7). Aber in dieser historischen Untersuchung beschäftigt ihn die Umkehrung eher als Konstruktionsfigur; die Darstellung der wirklichen Erfahrung bei den anderen bleibt hier im Vergleich schematischer, weil es in erster Linie um die Aussagekraft der Entwürfe geht, die die Ethnographie des 19. Jahrhunderts von den anderen gemacht hat.

13 Vgl. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1976; dt. *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, Frankfurt a. M. 1978. Zur Interpretation vgl. Peter Winch, „Understanding a Primitive Society“, in: *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), S. 307–324, dt. „Was heißt ‚Eine primitive Gesellschaft verstehen?‘“, in: Rolf Wiggershaus (Hg.), *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 1975, S. 59–102, hier: S. 60–77, und Ulrich Lölke, *Zur Lokalität von Wissen. Die Kritik der local-knowledge-Debatte in Anthropologie und internationaler Zusammenarbeit*, Hamburg 2002, S. 21.

einen hat der Feldforscher die andere Gesellschaft von ihrem eigenen Selbstverständnis und ihren Idealen her kennengelernt, zum anderen kann er sie als von außen kommender Beobachter mit „ihrer Wirklichkeit“¹⁴ konfrontieren, d.h. damit, wie sie von außen erkennbar ist¹⁵. Die Umkehrung, die einsetzt, wenn die Ethnologie sich von der Erfahrung des Beobachtetwerdens leiten lässt und den von außen kommenden Blick wahrnimmt, beschreibt Kramer in der folgenden Passage:

„Bei der Vertauschung von Subjekt und Objekt der interkulturellen Beobachtung, der Übernahme des anderen Ethnozentrismus, wiederholt sich die Unterscheidung von Ideal und Wirklichkeit [...] nicht spiegelbildlich, sondern mit einer bedeutsamen Verschiebung: Uns selbst so zu sehen, wie andere uns sehen – wäre dies im gleichen Sinn objektiv wie unsere, d.h. die wissenschaftliche Betrachtung der Anderen, so könnte es nur die wissenschaftliche Analyse unserer Gesellschaft sein und also unserem Selbstverständnis nichts hinzusetzen. Wenn aber der zu uns von außen kommende Beobachter uns so sieht, wie wir wirklich sind, wie wir uns selbst aber nicht sehen, auch und gerade nicht in wissenschaftlicher Betrachtung, so bietet der Andere uns eine vermittelte Weise der Selbsterkenntnis *sui generis*. Diese enthält Momente, die den Kreis der Selbstreflexion überschreiten [...]“¹⁶.

Es reicht nicht aus, uns in der Vorstellung in die Lage zu versetzen, wir könnten uns selbst so sehen, wie andere uns sehen – denn ohne den Blick des anderen zu erfahren, hieße das nur, uns selbst als von außen kommende Beobachter unserer selbst zu denken und könnte unserem Selbstverständnis tatsächlich nichts Neues hinzufügen. Die Erschütterung dieses Bei-sich-selbst-Bleibens erfolgt in der Umkehrung der interkulturellen Beobachtung dadurch, dass wir merken, dass nur der uns Beobachtende uns so sehen kann, wie wir außerhalb unseres kulturellen Selbstverständnisses und unserer Ideale aussehen, d.h. wie wir uns prinzipiell selbst nicht sehen können.¹⁷ Modelle der Selbstreflexion gehen dagegen vom eigenen Standpunkt aus und imaginieren uns bloß als von außen kommende Beobachter.

14 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 21.

15 „Von außen“ heißt dabei natürlich „vom Standpunkt einer anderen Gesellschaft aus“ und nicht, von einem kulturunabhängigen Standpunkt.

16 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 21.

17 Vgl. Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonisation*, Frankfurt a. M. 2001, als Versuch, philosophische Debatten in Afrika als eine solche Möglichkeit zur Umkehrung des Blicks wahrzunehmen.

Rottenburg betrachtet Kramers Entwurf der umgekehrten Perspektive als Antwort auf die Diskussionen um ein realistisches oder aber sozialkonstruktionistisches Verständnis der Möglichkeiten, Fremdes zu übersetzen und damit verständlich darzustellen, wobei er beide Verständnisse mit Hilfe des Settings von Platons Höhlengleichnis zu illustrieren sucht: Die Vertreter eines realistischen Verständnisses der Darstellung und Übersetzung des Fremden gleichen einem Ethnologen, der sich vor der Höhle befindet und die Höhlenbewohner beobachtet, die die Schatten für real halten. Die Vertreter eines sozialkonstruktionistischen Verständnisses gingen davon aus, dass der Beobachter bemerkte, wie die Höhlenbewohner die Schatten für real halten, aber ein Beobachterbeobachter seinerseits könne bemerken, wie der Beobachter die Höhlen für real halte, usw. Kramers Projekt, so Rottenburg, sei eine dritte Perspektive, die dann auch ein Kriterium für das Spezifikum der ethnologischen Perspektive liefere: „Der aktiven Beobachtung wird das passive *Beobachtetwerden* als komplementäre Operation hinzugefügt.“¹⁸ Dass Rottenburg auch diese Perspektive mit dem Höhlengleichnis erläutern möchte, ist dabei freilich weniger gelungen. Denn die Erinnerung an die Wichtigkeit des lange vernachlässigten Beobachtetwerdens ist etwas anderes als der Hinweis, die Höhlenbewohner könnten sich „sehr wohl umdrehen und zurückblicken“¹⁹! Letzteres suggeriert, die Höhlenbewohner als Gruppe könnten sich aus eigenen Kräften ihrer Fixierung entledigen. Der entscheidende Unterschied zwischen Höhlensetting und ethnologischer Feldforschung liegt in der Anwesenheit und im Blick des anderen, ohne die die Erfahrung des Beobachtetwerdens nicht zustande kommen kann²⁰: „Die elementare Grunderfahrung ethnologischer Feldforschung besteht darin, entgegen der eigenen Intention und Selbstwahrnehmung als Beobachter und Lernender zunächst zum Objekt der Beobachtung gemacht zu werden.“²¹ Dies ist zunächst eine Kränkung des eigenen Selbstverständnisses und bedeutet das Scheitern der vielleicht anfänglichen Intention, als souveräner Beobachter etwas über die anderen lernen zu können. Insofern bedeute es eine „oftmals destabilisierende Erfahrung“ und zeige, dass das eigene Verstehen des Fremden nicht so sehr über aktive Beobachtung funktioniere, sondern um die Erfahrung des passiven Beobachtetwerdens

18 Richard Rottenburg, „Marginalität und der Blick aus der Ferne“, a.a.O., S. 42.

19 Ebd.

20 Die dritte Perspektive löst also nicht das erkenntnistheoretische Problem im ethnologischen Übersetzungsdilemma, wie es bei Rottenburg scheint; zur Bestimmung des Spezifikums der Ethnologie ist sie aber trotzdem geeignet.

21 Richard Rottenburg, „Marginalität und der Blick aus der Ferne“, a.a.O., S. 42.

nicht herkommt.²² Diese aus der ethnologischen Erfahrung gewonnene Erinnerung kann als Vorbild für andere disziplinäre Perspektiven dienen, wie in diesem Band exemplarisch gezeigt werden soll.

Die Situation des passiven Beobachtetwerdens könnte an das psychoanalytische Setting erinnern, in dem es das Zusammenspiel von Übertragung und Gegenübertragung ermöglicht, dass die/der AnalytikerIn das Fremde, nämlich die psychische Verfasstheit der/des zu Analysierenden, durch die Wahrnehmung der eigenen Gegenübertragung versteht, die aus der Erfahrung der Anwesenheit der/des anderen resultiert. Die/der zu Analysierende überträgt Affekte aus vergangenen Situationen, typischerweise aus der Beziehung zu seinen/ihren Eltern, in die Analysesituation, worauf die/der AnalytikerIn mit einer Gegenübertragung in Form von Affekten reagiert, die sie/er gezielt wahrnehmen, in der Analyse zur Verfügung stellen und als therapeutisches Instrumentarium nutzen kann. Rottenburg betont, dass es sich bei der ethnologischen Erkenntnis um einen „perspektivischen Erkenntnisvorgang“²³ handelt, der ethnographische Texte, jedenfalls diejenigen der wünschenswerten Sorte, in doppelter Weise bestimmt sein lasse, nämlich einmal durch das, was man aus ihnen über das Fremde erfahre, und zum anderen dadurch, dass sie fraglos gegebene Grundannahmen der LeserInnen bewusst machten und zur Disposition stellten. Solchen Texten ginge es darum, die „bewußte Selbstausslegung im Anderen zu betreiben“.²⁴ Bewusste Selbstausslegung im Anderen – diese Formulierung kann aber missverständlich sein, wenn man sie so auffasst, dass diese Form der Selbstausslegung vom Eigenen ausgeht, und vergisst, dass sie mit der Erfahrung des Blicks des Anderen einsetzt. Manche Auffassungen, die mit dem schon bei Kramer kritisierten Konzept der Selbstreflexivität oder verwandten Figuren arbeiten, neigen zu dieser Vergesslichkeit. Zum Beispiel schreibt Paul Michael Lützeler, Herausgeber eines Sammelbandes mit Texten von Schriftstellern über Fremderfahrungen, die „postmoderne“ Literatur sei durch ein besonderes Verhältnis zur Distanz und zur Fremde gekennzeichnet, dergestalt dass „das Einschreiben der Subjektivität in die Geschichte wäh-

22 Hier wäre eingehender die Beziehung zu Sartres Analyse des Blicks zu untersuchen, derzufolge „meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Andern auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden können [muss], durch Andere gesehen zu werden“. Jean Paul Sartre, *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943; dt. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, S. 463.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 43.

rend des Erzählvorganges thematisiert²⁵ werde. Dieses Verfahren, das natürlich nicht erst in der sogenannten postmodernen Literatur auftritt, bezeichnet Lützeler dann als „selbstreflexiv“²⁶. Aber auf welche Weise dieses Einschreiben der Subjektivität erst möglich wird, wird verschleiert, wenn man es allein als aktives Vermögen einer schreibenden Selbstreflexivität denkt. Uwe Timm schreibt in seinem in vielerlei Hinsicht beispielhaften Text über die Osterinseln:

„Allein die Neugier auf das Fremde reicht nicht aus. Die Gier, Neues zu sehen und zu hören, garantiert noch keineswegs eine Sichtweise, die Verstehen ermöglicht. Das setzt etwas anderes, Grundsätzlicheres voraus: das Staunen. Ein Staunen darüber, wie die Menschen, wie die Dinge beschaffen sind, das heißt, anders sein können, als man selbst ist. Die Wahrnehmung dieser Differenz erst läßt eine Reflexion der eigenen Wahrnehmung zu und damit die Möglichkeit der eigenen emanzipatorischen Veränderung im Verstehen. Ein Verstehen, das sich bemüht, die eigene Wahrnehmung als vorläufig und geschichtlich bedingt anzunehmen, also auch sich selbst als fremd und abhängig zu erfahren, um so den anderen, Fremden in seiner Würde wahrzunehmen.“²⁷

Timms Ziel ist eine Verstehen ermöglichende Sichtweise; auf der Suche nach den Bedingungen dafür unterscheidet er hier zwischen Formen des Interesses am Fremden. Nicht Neugier, sondern Staunen ermögliche Verstehen. Indem Timm damit aber beim beobachtenden Reisenden bleibt, läßt er eine Lücke zwischen der Wahrnehmung des Fremden als Abweichendem und der Reflexion der eigenen Wahrnehmung als Voraussetzung der Veränderung im Verstehen. Durch das bloße Unterschiedensein des Fremden vom Wahrnehmenden folgt noch nicht so einfach die Erschütterung dieser Wahrnehmung. Timm stimmt dort mit Kramer überein, wo es ihm darum geht, „auch sich selbst als fremd und abhängig zu erfahren“, aber es ist fraglich, ob dies allein durch die aktive Beobachtung des anderen möglich wird. Aussichtsreicher erscheint da Kramers Programm, den Blick aus der Ferne ernst zu nehmen. Dann muss auch die „Würde“ des Fremden nicht erst in der Wahrnehmung durch den Beob-

25 Paul Michael Lützeler, „Multikulturelles, Postkoloniales und Europäisches in der Postmoderne: Zur Internationalität der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“, in: Horst Turk, Brigitte Schultze und Roberto Simanowski (Hg.), *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*, Göttingen 1998, S. 104–121, hier: S. 113.

26 Ebd.

27 Uwe Timm, „Das Nahe, das Ferne. Schreiben über fremde Welten“, in: Paul Michael Lützeler (Hg.), *Der postkoloniale Blick. Deutsche Schriftsteller berichten aus der Dritten Welt*, Frankfurt a. M. 1997, S. 34–48, hier: S. 42.

achter zustandegebracht werden. Für Rottenburg stellen Lévi-Strauss' *Der Blick aus der Ferne* und Fritz Kramers *Der rote Fes* in dieser Hinsicht gelungene Texte dar, an denen sich die Legitimation des Interesses auch anderer Wissenschaften an der Ethnologie gewinnen lasse: Weil die Ethnologie nämlich „einen Blick aus der Ferne auf das Eigene ermöglicht, den man sich innerhalb des Eigenen nicht hätte ausdenken können.“²⁸ Dass man innerhalb des Eigenen, aus sich selbst, diesen distanzierten Blick auf sich selbst nicht hervorbringen kann, ist dabei die zentrale Figur und zugleich Gegenargument gegen die Figuren der Selbstreflexivität. Innerhalb des Eigenen könnte die „reflektierte“ Perspektive immer eine Selbsttäuschung sein, die erst durch den anderen aufgedeckt und korrigiert werden kann, genauso wie man sich ohne Korrektur durch den Blick und die Meinung der anderen darüber täuschen kann, dass man eine Regel befolgt, oder wie es ohne den Blick oder die Meinung der anderen, also privat, nicht möglich ist, einen sprachlichen Empfindungsausdruck mit Bedeutung zu gebrauchen.²⁹

Diese Figur – dass der Blick aus der Ferne auf das Eigene nicht durch so etwas wie Selbstreflexivität ersetzbar ist – ist auch ein zentrales Element von interkulturellen Dialogen, wie sie Heinz Kimmerle beschreibt: Dass Dialoge uns etwas sagen, worauf wir nicht von selbst hätten kommen können, auch dazu braucht es die Anwesenheit des anderen. Der „Durchbruch“ zur interkulturellen Philosophie, der bisher erst ansatzweise vollzogen sei, bestehe darin,

„dass 1. nicht nur die Verschränkung des ethnographischen mit dem kolonialen Blick, sondern auch die notwendigerweise objektivierende Blickrichtung des empirischen Beobachtens und Beschreibens überwunden werden und dass 2. die Begrenzung der vergleichenden Philosophie auf Kulturen mit einer geschriebenen Geschichte sowie aufgrund unklarer Auswahlkriterien und die Begrenzung durch die äußerlich bleibende Methode des Vergleichens überschritten werden.“³⁰

Die Zurücknahme der Beschränkungen mit dem Ziel einer interkulturellen Ausrichtung in der Philosophie ist in vielen Aspekten den genannten Ansprüchen an ethnologische Erkenntnis verwandt. Die Verschränkung

28 Richard Rottenburg, „Marginalität und der Blick aus der Ferne“, a.a.O., S. 43.

29 Vgl. Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, Nr. 222–237 und 258. Zur Interpretation vgl. Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, London, New York 1958, p. 28; dt. *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt a. M. 1974, S. 43.

30 Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002, S. 79.

des ethnographischen mit dem kolonialen Blick zu lösen bedeutet auch, den ethnographischen Blick nicht länger nur in einer Richtung verlaufen zu lassen; die objektivierende Blickrichtung des empirischen Beobachtens soll durch ein dialogisches Verhalten überwunden werden, in dem eben nicht nur eine Seite beobachtet und objektiviert; außerdem reicht eine bloß vergleichende Philosophie nicht aus, weil diese ihren Gegenstandsbereich in unzureichender Weise willkürlich einengt. Kimmerle führt zahlreiche Beispiele für Dialoge zwischen Philosophien aus vielen Teilen der Welt an.³¹ Diese Ansprüche an ethnologische Erkenntnis und an interkulturelle Philosophie sind zugleich Argumente gegen drei von Dieter Mersch genannte Weisen, das Fremde abzuwehren: die analytische Abwehr (nach dem Muster: „ein Anderes des Denkens lässt sich nicht denken“), die hermeneutische („Eigenes und Fremdes bedarf einer gemeinsamen Grundlage, auf der sie allererst aufgewiesen werden können“), und die anthropologisch-normative („die Einheit der Menschheit ist die Wurzel der vielen Kulturen“).³² Denn die reale Erfahrung des passiven Beobachtetwerdens und Angesprochenwerdens könnte sich den Abwehrversuchen gegenüber als resistent erweisen. Sie ist eine schwer abweisbare Dezentrierungserfahrung, die durch das Fremde aufgelöst wird:

„Nicht länger kann sich das Denken von seiner Zentrierung durch das Selbst, die Sprache, das Symbolische oder irgendeiner anderen Form von Mitte her verstehen; vielmehr entzieht ihm das Andere jede Zentrik, drängt es an den Rand des Sagbaren, die Peripherie des Diskurses, außerhalb seines Rahmens. Das Fremde gewinnt dann unversehens eine andere Note: Es sprengt das Fundament des Eurozentrismus von innen her“³³.

Steht bei Kramer die Umkehrung der Beobachtungsrichtung und damit der ethnologischen Perspektive im Vordergrund, wird hier die Dezentrierung betont, die die Erfahrung des anderen, Fremden auslösen kann – es wäre hinzuzufügen: wenn die Erfahrung des Beobachtet- oder Angesprochenwerdens nicht verleugnet wird. Während der aktive Beobachter oder der souveräne Sprecher sich im Zentrum ihrer Welt verstehen, wird diese Zentrierung als Täuschung sichtbar, wenn der andere blickt oder spricht. Daraus folgt bei Mersch: „Das konkrete Verhältnis zum Anderen [...] ist

31 Ebd., S. 87–124.

32 Vgl. Dieter Mersch, „Vom Anderen reden“, in: Manfred Brocker und Heino Heinrich Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 27–45, hier: S. 29–33.

33 Ebd., S. 43.

vor allen Dingen ein performativer Akt.“³⁴ Dass sich das konkrete Verhältnis nicht auf die Darstellung des anderen beschränkt, sondern ein Sprechhandeln ist, ist ein wichtiger Hinweis, es aber als performativen Akt zu bezeichnen, erweckt gleichzeitig den irrenführenden Eindruck, es ginge um die Alternative, den anderen – konstativ – zu beschreiben oder aber – performativ – anzusprechen; die wichtige Umkehrung der Perspektive ist damit noch nicht vollzogen.

Die Umkehrung der Perspektive durch die Fremderfahrung in der Wahrnehmung des Blicks der anderen liefert darüber hinaus Hinweise für den Umgang mit der Frage nach einer angemessenen Darstellung der anderen. Wie oben schon angesprochen, kann ein/e FeldforscherIn nach Kramer die andere Gesellschaft damit konfrontieren, wie sie von außen erkennbar ist; Kramer hatte von der Konfrontation mit „ihrer Wirklichkeit“³⁵ gesprochen. Und es ging um die doppelte Bestimmung ethnographischer Texte, dass man aus ihnen etwas über das Fremde erfährt und dass sie eigene Grundannahmen zur Disposition stellen können. Nach den Erfahrungen der Feldforschungen stellt sich für jede/n FeldforscherIn die Aufgabe, die Beobachtungen und Erfahrungen auszuwerten, zu analysieren und für LeserInnen zu Hause darzustellen. Wie aber lässt sich Fremdes darstellen, wenn es einerseits übersetzt und verständlich gemacht werden soll, andererseits aber weder vereinnahmt und seiner Fremdheit beraubt noch instrumentalisiert exotisiert werden soll? Oder: Woran soll eine Darstellung der anderen gemessen werden, wenn sie weder naiv realistisch-abbildend aufgefasst werden soll (das setzte die nicht gegebene Möglichkeit der Bezugnahme auf einen „objektiven“ Standpunkt voraus³⁶) noch als bloße Konstruktion (das wäre unbefriedigend, denn dann wäre sie keine Darstellung der anderen).³⁷ Auch jeglicher Verzicht auf Darstellungen wäre keine Lösung, denn alle Gesellschaften machen sich Vorstellungen von anderen:

„Die Selbstinterpretation, das Bild, das eine Kultur sich von sich selbst macht, wird durch Vorstellungen von anderen Kulturen not-

34 Ebd., S. 44.

35 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 21.

36 Vgl. Peter Winch, „Was heißt ‚Eine primitive Gesellschaft verstehen?‘“, a.a.O., S. 73–75.

37 Für einen Entwurf, wie sich die schlechte und scheinhafte Alternative von („realistischer“) Abbildung oder bloßer Konstruktion, die die Logik der Abbildung letztlich nicht überschreitet, vermeiden lässt, sind Wittgensteins Überlegungen zur Logik und Kritik des Abbildenden hilfreich. Das kann ich hier nur behaupten; die ausführliche Begründung bleibt einer umfassenderen Arbeit vorbehalten. Vgl. Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, a.a.O., Nr. 518–523.

wendig ergänzt, die als Vor- oder Gegenbilder eine Präzisierung der eigenen kulturellen Identität erst ermöglichen.³⁸

In allen Gesellschaften würden Vorstellungen von „den anderen“ gestaltet, weil so etwas wie kulturelle Identität auf der Vorstellung einer Differenz³⁹ zwischen „uns“ und „den anderen“ beruht. Es werden nach dieser Auffassung keine Gemeinschaften anzutreffen sein, die keine Fremddarstellungen vornehmen. Dabei können diese Fremddarstellungen – freilich unterschiedlichste Formen annehmen und in unterschiedlichen Graden projektiv, abwertend, idealisierend oder verkehrend ausfallen. Insofern sind Darstellungen der anderen stets Darstellungen der Vorstellungen vom Eigenen. Aber darüber hinaus geben die Darstellungen der anderen in ethnographischen Texten auch Auskunft darüber, wie oder wie weit die/der EthnographIn die Selbstdarstellung der anderen verstanden hat: „Die Darstellung des Fremden ist ein Ausdruck des Verständnisses der fremden Selbstdarstellung.“⁴⁰ Die Neuerung und der Vorzug z.B. an Malinowskis Darstellungsweise habe darin gelegen, dass sie nicht durch eine abstrakte Systematik organisiert sei, sondern durch Gebiete der Assoziation, „die teils dominanten Werten der Trobriander folgen, teils der rekonstruktiven Erinnerung des Ethnographen“.⁴¹ Dadurch ist für die LeserInnen die Erfahrung der Feldforschung mit dem Blick der anderen nicht ausgeblendet. Wenn aber der ethnographische Text nicht die Selbstverständlichkeit zum Ausdruck bringen kann, mit der die andere Kultur gelebt wird, weil er sich ja an zu Hause geliebene LeserInnen richtet, dann kann es zu Überraschungen führen, wenn jemand ethnographische Berichte studiert und danach die dargestellte Gesellschaft mit eigener Erfahrung selbst kennenlernt: „es ist tatsächlich ungefähr so, wie er es gelesen, aber anders, als er es sich vorgestellt hatte. [...] ‚Fremde Gesellschaften‘ sind nicht in dem Sinne fremd, in dem man sich ihre Fremdheit vor-

38 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 19.

39 Vgl. dazu Heinz Kimmmerle, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg 2000. Aus dem Zusammenhang der Cultural Studies vgl. die zahlreichen Texte von Stuart Hall, einführend z. B. „Ethnicity: Identity and Difference“, in: *Radical America* 23 (1989), S. 9–20; dt. „Ethnizität: Identität und Differenz“, in: Jan Engelmann (Hg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies Reader*, Frankfurt a. M. 1999, S. 83–98; sowie Lawrence Grossberg, „Cultural Studies in/and New Worlds“, in: ders., *What's going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien 2000, S. 194–230, hier: S. 203, wo Grossberg zwischen „Differenztheorien“ und „Theorien der Andersheit“ unterscheidet.

40 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 16.

41 Ebd., S. 17.

stellt.“⁴² Und selbst die „verkehrte Welt“ höchst projektiver ethnographischer Darstellungen hat nach Kramer ihre Wahrheit, die freilich nicht im Vergleich mit der angeblich dargestellten Gesellschaft aufgesucht werden kann, „sondern in dem mit der eigenen, an deren Verfremdung sie gewonnen“⁴³ wurde. Lassen sich nun überhaupt, und wenn ja, wie, Anforderungen an nicht-ethnozentrische ethnographische Darstellungen formulieren? Kramer beschreibt die Grundfigur des Ethnozentrismus, in deren Vermeidung oder „Auflösung“ man einen Ausweg sehen könnte, folgendermaßen:

„Die Reduktion der vielfältigen sozialen Wirklichkeit der ‚Anderen‘ auf eine einfache Struktur, die sich eindeutig auf die eigene Gesellschaft beziehen läßt, ist die Grundform des bürgerlichen Ethnozentrismus, besonders wenn sie mit einer Beteuerung der Fremdartigkeit verbunden wird.“⁴⁴

Eine Reduktion der bei der Feldforschung erlebten vielfältigen sozialen Wirklichkeit in der Weise, dass eine Struktur hergestellt wird, die man anschließend eindeutig auf das Eigene beziehen kann, womöglich noch verbunden mit einer Exotisierung der anderen Lebensweise, erweist überdeutlich die Wahrnehmung der anderen als abhängig von der des Eigenen und umgekehrt. Der Versuch der Vermeidung dieser Figur muss aber scheitern, weil Eigen- und Fremdwahrnehmung und -darstellung immer aufeinander bezogen sind. Wenn auch in der Erfahrung des Blicks der anderen während der Feldforschung der Ethnozentrismus ausgeschaltet ist, kehrt er in der Darstellung immer wieder zurück. Was hilft dann gegen den Ethnozentrismus? Kramer deutet einen Ausweg an, wenn er schreibt:

„Gegen das Dogma der Homogenität und Unwandelbarkeit ‚primitiver‘ Kulturen könnte man einwenden, daß auch diese oft nicht Synthesen, sondern Kompromisse sind, Mischungen von inkompatiblen Elementen und Strukturen, die in den verschiedenen Gesellschaften verschiedene Verbindungen eingehen.“⁴⁵

42 Ebd., S. 20.

43 Ebd. In seinem *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, a.a.O., hatte Kramer die europäische Ethnographie des 19. Jahrhunderts gerade auf die Frage hin untersucht, was die Darstellung der anderen über die Vorstellung des Eigenen aussagt.

44 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 20.

45 Ebd., S. 22.

Unsere Darstellung der anderen und deren Darstellung von uns sind immer und unausweichlich ethnozentrisch; der Ausweg aus dem „bürgerlichen Ethnozentrismus“ bestünde hier darin, die Vielfältigkeit der Mischungen widersprüchlicher Elemente in dargestellten Gesellschaften wahrzunehmen und auch in der Analyse und Darstellung gerade nicht im Hinblick auf die Lesbarkeit vor dem Hintergrund der Folie des Eigenen zu reduzieren. Das bedeutet, Verunsicherungen in Kauf zu nehmen. Wie Wittgensteins „Denk nicht, sondern schau!“⁴⁶ gegen unangemessene und verzerrende Ordnungsversuche gerichtet ist, warnt Kramer vor Vereinheitlichungen, Naturalisierungen und Essentialisierungen.

Die Ethnologie ist es, die an die Verunsicherung durch das Fremde in der Fremddarstellung erinnert und den viel zu lange vernachlässigten Hinweis auf die Wichtigkeit des *Blicks* des anderen in der Fremderfahrung liefert; die philosophische Perspektive auf interkulturelle Dialoge liefert den Hinweis auf die Wichtigkeit des *Sprechens* des anderen. Aus diesen Hinweisen ergeben sich Ansprüche an ethnographische und literarische Texte und an andere wissenschaftliche Disziplinen sowie an eine angemessene Lektürepraxis. Die Texte des vorliegenden Bandes versuchen, sich von diesen Ansprüchen leiten zu lassen.

2. Konversionen

Der Begriff der Konversionen ist im Titel dieses Bandes erstens mehrdeutig und zweitens mit unterschiedlicher Reichweite verwendet. Die unterschiedliche Reichweite ergibt sich daraus, dass zum einen die jeweiligen Beiträge einzelne Fälle der Umkehrung von Blickrichtungen erproben und erkunden, und es geht zum anderen um das Prinzip der Kritik und Erweiterung einer eurozentristischen Philosophie und die Vorteile der Einführung einer ethnologischen Perspektive in die Kulturwissenschaften.

Die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Konversionen im Überblick über unterschiedliche Disziplinen wird deutlich an den Einträgen in Fremdwörterbüchern; z.B. verzeichnet die Ausgabe des Duden-Fremdwörterbuchs von 1982⁴⁷ folgende Bedeutungen des Ausdrucks „Konversion“:

„1. der Übertritt von einer Konfession zu einer anderen“, nach katholischem Verständnis nur derjenige zum Katholizismus; „2. a) Übergang von einer Wortart in eine andere ohne formale Veränderung“ (z.B. vom

46 Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, a.a.O., Nr. 66.

47 Artikel „Konversion“, in: *Duden-Fremdwörterbuch*, hg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 4. Aufl., Mannheim 1982.

Substantiv „Dank“ zur Konjunktion „dank“); „b) zwischen zwei Konversionen bestehendes Bedeutungsverhältnis“ (z.B. zwischen „der Lehrer gibt dem Schüler ein Buch“ und „der Schüler erhält vom Lehrer ein Buch“); „3. sinngemäße, der Absicht der Vertragspartner entsprechende Umdeutung eines nichtigen Rechtsgeschäftes“; „4. Schuldumwandlung zur Erlangung günstigerer Bedingungen“; „5. a) grundlegende Einstellungs- od. Meinungsänderung; b) Umwandlung unbewältigter starker Erlebnisse in körperliche Symptome“; „6. Erzeugung neuer spaltbarer Stoffe in einem Reaktor“; „7. Veränderung einer Aussage durch Vertauschen von Subjekt und Prädikat“.

In dieser Begriffserklärung fallen neben der Vielzahl der angesprochenen Disziplinen (Religion, Sprachwissenschaft, Rechtswesen, Finanzwesen, Kernphysik, Logik) zunächst mehrere Auslassungen auf: Die Konversion militärischer Liegenschaften in zivile wird nicht erwähnt; ein Beispiel wäre der Campus der Universität Lüneburg, der sich auf dem Gelände einer ehemaligen Kaserne befindet. Die Konversion als Übertritt aus einer Herkunftskultur in eine andere kommt ebensowenig vor wie die Konversion im Sinne der (erzwungenen) Umwandlung kultureller Strukturen während der Kolonisierung. Schließlich fehlt die religiöse Konversion als Übertritt von einer Religion zu einer anderen (und nicht nur innerhalb der Konfessionen des Christentums). Neun Jahre später, 2001, findet sich eine der Auslassungen behoben und eine weitere interessante Modifikation: Als achte Bedeutung wurde nun die „Umwandlung von militärischer in zivile Nutzung“⁴⁸ neu aufgenommen, und die sprachwissenschaftliche Erklärung unter 2.b) lautet nun: „Gegensätzlichkeit der Bedeutung, die sich ergibt, wenn ein Vorgang von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird.“⁴⁹ Die Verwendung des Begriffs der Konversion in der Semantik wird nun mit einem Akzent auf den beiden Standpunkten der Betrachtung beschrieben, so dass eine Strukturanalogie zum ethnologischen Begriff sichtbar wird. Allerdings ist der semantische Begriff nicht hinreichend für die Beschreibung der ethnologischen Situation: Es besteht ein konverses Bedeutungsverhältnis schon zwischen den Sätzen „A beobachtet B“ und „B wird von A beobachtet“, während das ethnologische Beobachtetwerden wie dargestellt erst mit der radikaleren Umkehrung „A wird von B beobachtet“ beschrieben wäre.

Von Interesse für das Thema im oben umrissenen ethnologischen, philosophischen und kulturwissenschaftlichen Feld ist außer der Verwendung

48 Artikel „Konversion“, in: *Duden-Fremdwörterbuch*, hg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, 7. Aufl., Mannheim 2001.

49 Ebd.

von „Konversion“ im Sinne von „Übertritt“ in zahlreichen Variationen zunächst die unter 5b) ziemlich versteckt angeführte psychologische Gebrauchsweise des Begriffs. Sigmund Freud hat ihn in der Zeit seiner ersten Forschungen über Hysterie als Bezeichnung eines psychoökonomischen Mechanismus der Symptombildung eingeführt⁵⁰; er gebraucht ihn zuerst 1894 in *Die Abwehr-Neuropsychosen* und 1895 bei der Darstellung des Falles der Emmy v. N. in den *Studien über Hysterie*. Hier beschreibt er den Mechanismus der Konversion als „die Umsetzung psychischer Erregung in körperliche Dauersymptome“⁵¹.

Für den vorliegenden Zusammenhang sind die folgenden Aspekte von Freuds Konversionsbegriff wichtig⁵²: *Erstens* handelt es sich für Freud sowohl um einen ökonomischen als auch einen symbolischen Begriff. Psychische Erregung, die als so heftige Energie begriffen wird, dass sie zur Bewältigung einer Umwandlung bedarf, wird konvertiert, also in etwas anderes, nämlich körperliche Symptome, eingetauscht. Dieser Tausch hat zugleich eine symbolische Dimension, denn in den körperlichen Symptomen „spricht“ etwas mit, nämlich die (durch weitere Mechanismen wie Verdichtung und Verschiebung entstellten) unbewussten psychischen Prozesse. *Zweitens* ist dieser Tausch eine *Umkehrung*, insofern die psychische Erregung, die nach Abfuhr drängt, nicht weiter nach außen gerichtet bleibt, sondern sich als körperliches Symptom des jeweiligen Menschen gegen ihn selbst richtet. *Drittens* handelt es sich um einen symbolischen Begriff mit einer zeitlichen, prozesshaften Struktur. Die Prozessualität der Symptombedeutung wird daran deutlich, dass für Freud ein gleichbleibendes körperliches Symptom seine Bedeutung im Lauf der Zeit ändern kann; die Bedeutung eines Symptoms muss nicht im Sinne des Ausdrucks von etwas Gleichbleibendem gedacht werden. Und *viertens* gibt es interessante Strukturähnlichkeiten und Unterschiede im Vergleich zum Begriff der kolonialen Konversion bei Frantz Fanon und Homi K. Bhabha.

Den Aspekt der Zeitlichkeit der Symptombedeutung erläutert Freud in seinem Text *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* von 1905:

- 50 Freuds nosographische Klassifikationen verschieben und verändern sich in seinem Werk wie auch in der zeitgenössischen klinischen Psychologie ständig; diese Veränderungen können hier nicht dargestellt werden.
- 51 Sigmund Freud, „Krankengeschichte der Frau Emmy v.N...., vierzig Jahre, aus Livland“, in: Sigmund Freud und Josef Breuer, *Studien über Hysterie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 40–85, hier: S. 70.
- 52 Dem Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Theorie des hysterischen Symptoms und der Entwicklung der Verführungstheorie bei Freud kann ich hier nicht nachgehen.

„Das Symptom kann eine seiner Bedeutungen oder seine Hauptbedeutung im Laufe der Jahre ändern [...]. Es ist wie ein konservativer Zug im Charakter der Neurose, daß das einmal gebildete Symptom womöglich erhalten wird, mag auch der unbewußte Gedanke, der in ihm seinen Ausdruck fand, seine Bedeutung eingeüßt haben. Es ist aber auch leicht, diese Tendenz zur Erhaltung des Symptoms mechanisch zu erklären; die Herstellung eines solchen Symptoms ist so schwierig, die Übertragung der rein psychischen Erregung ins Körperliche, was ich *Konversion* genannt habe, an soviel begünstigende Bedingungen gebunden, ein somatisches Entgegenkommen, wie man es zur Konversion bedarf, ist so wenig leicht zu haben, daß der Drang zur Abfuhr der Erregung aus dem Unbewußten dazu führt, sich womöglich mit dem bereits gangbaren Abfuhrweg zu begnügen.“⁵³

Im Kontext der zitierten Passage ist das von Freud untersuchte Beispiel Doras Husten. Der gewöhnliche Husten, der zunächst keine psychosomatische Ursache hatte, stellt hier das „somatische Entgegenkommen“ dar, aufgrund dessen es bei Dora zum Konversionssymptom des hysterischen Hustens kommt. Der Drang zur Abfuhr der psychischen Erregung ist nach Freud so stark, dass er sich einen gangbaren vorgebildeten Weg sucht; Freud scheint an einen Fluss zu denken, der sich einen Lauf durch ein vorgebildetes Tal sucht. Diese von Freud „mechanisch“ genannte Erklärung gilt für den Fall, dass ein bestimmtes körperliches Verhalten zum hysterischen Symptom wird. Nun kann auf diese Weise auch ein hysterisches Symptom über längere Zeit beibehalten werden, ohne dass seine Bedeutung die gleiche bleiben muss, d.h. die zugrunde liegende psychische Erregung im Lauf der Zeit eine andere geworden ist. Eine für einen Menschen qualitativ neue Form psychischer Erregung kann also ein altvertrautes Symptom benutzen. Dann ist das Symptom etwas, was kontinuierlich Bedeutung besitzt, aber nicht als Ausdruck von etwas gleichbleibendem, zugrunde Liegendem. Die Ausdrucksform kann älter sein als der ausgedrückte Inhalt; die Beziehung zwischen unbewusstem Gedanken und seinem Ausdruck im Symptom ist keine der simplen Darstellung, Abbildung oder Abfolge. In gewisser Weise ist das Symptom zuerst da, bevor es mit der jeweiligen Bedeutung verknüpft wird, wodurch es einen komplizierten Status⁵⁴ erhält: Einerseits verweist es auf die

53 Sigmund Freud, „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. VI, S. 83–186, hier: S. 127f.

54 So wie auch die Konzeption des (Traum-) Symbols in der Traumdeutung in charakteristischer Weise zwischen einer Symbolkonzeption im Sinne einer eindeutigen und festen Zuordnung von Symbol und Symbolisiertem und einer anderen Symbolkonzeption schwankt, derzufolge die Bedeutung der Symbole kontext- und deutungsabhängig variiert, ist es bei Freud mit der symbolischen Konzeption des Konversions-

zugrunde liegende psychische Erregung, deren Ausdruck es ist, andererseits ist es dem Ausgedrückten gegenüber nicht sekundär⁵⁵. In dieser Komplikation liegt das Potential des freudschen Begriffs, der sich darin als dem Begriff der Mimikry, wie Homi K. Bhabha ihn verwendet⁵⁶, verwandt erweist:

„colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence; in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference.“⁵⁷

Bhabha versteht hier unter kolonialer Mimikry den besonderen Charakter der kolonialen Konversion, die ihm zufolge dadurch gekennzeichnet ist, dass den Kolonialiserten als den vom kolonialen Begehren hervorgebrachten Anderen eine besondere Ambivalenz zukomme. Indem sie eine Mimikry vollführen, seien sie die der Kolonisation Unterworfenen und doch zugleich nicht vollständig durch sie konstituiert, weil Mimikry im-

symptoms daher vielleicht nicht ganz so klar, wie es z.B. bei Laplanche/Pontalis erscheint: „Mechanismus der Symptombildung [...]. Er besteht aus der Umsetzung eines psychischen Konflikts – und einem damit einhergehenden Lösungsversuch dieses Konflikts – in somatische, motorische (z.B. Lähmung) oder sensible (z.B. unschriebene Anaesthesien oder Schmerzen) Symptome. Für Freud besteht eine Korrelation zwischen der Konversion und einer ökonomischen Konzeption: Die von der verdrängten Vorstellung abgetrennte Libido wird in Innervationsenergie umgewandelt. Aber was die Konversionssymptome kennzeichnet, das ist ihre symbolische Bedeutung: Sie drücken verdrängte Vorstellungen durch den Körper aus.“ (Jean Laplanche und J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 10. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, S. 271) Diese Erläuterung ist etwas zu einfach, weil sie die Vorstellung einer eindeutigen und festen symbolischen Beziehung zwischen Ausgedrücktem und Symptom nahelegt und die genannten Komplikationen vermeidet.

55 1909 kennzeichnet Freud die „hysterische Konversion“ in der Einleitung zu den *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* schließlich als „Sprung aus dem Seelischen in die somatische Innervation“: Sigmund Freud, „Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose“, in: ders., *Studienausgabe* Bd. VII, S. 31-103, hier: S. 36. Im Kontext dieser Formulierung geht es um die Unterschiede der Konversionshysterie zur Zwangsneurose, die verständlicher, weil dem Ausdruck des bewussten Denkens verwandter sei. Das Bild des Sprungs, „den wir mit unserem Begreifen doch niemals mitmachen können“ (ebd.), beschreibt hier die Kluft zwischen der Vorstellung des somatischen Symptoms als Ausdruck und Entsprechung des Seelischen einerseits und der Beobachtung andererseits, dass das Somatische ein eigener Geltungsbereich mit eigenen Regeln ist, der schon konstituiert sein muss, um dann als Ausdruck des Seelischen dienen zu können.

56 Homi K. Bhabha, „Of Mimicry and Man“, in: ders., *The Location of Culture*, London/ New York 1994, S. 85–92.

57 Ebd., S. 86.

mer bedeute, sich etwas anderem zum Verwechseln anzuähneln und ihm doch nicht vollständig gleich zu werden. Und deshalb sei die Wirkung der Mimikry auf die koloniale Autorität tief und verstörend⁵⁸; das koloniale Begehren lasse die kolonialen Subjekte durch die Ambivalenz der Mimikry stets als „unangemessen“ erscheinen, was aber die koloniale Herrschaft gleichzeitig untergrabe:

„A desire that, through the repetition of *partial presence*, which is the basis of mimicry, articulates those disturbances of cultural, racial and historical difference that menace the narcissistic demand of colonial authority.“⁵⁹

Die koloniale Konversion als Mimikry wird durch das Begehren der kolonialen Autorität hervorgebracht, unterworfenen Subjekte zu erzeugen, und ist doch nicht auf einen bloßen Effekt der Autoritätsausübung reduzierbar; sie ist sowohl Effekt des Anpassungsdrucks als auch Widerstand gegen ihn.⁶⁰ Das hysterische Konversionssymptom, wie Freud es denkt, ist ebenfalls Ergebnis eines Anpassungsdrucks, da das Unbewusste nicht unverwandelt zum Vorschein kommt, es wird vom Bedürfnis nach Spannungsabfuhr hervorgebracht und doch nicht von ihm determiniert, sondern bedarf zugleich eines „somatischen Entgegenkommens“⁶¹. Über die

58 Ebd.

59 Ebd., S. 88.

60 Vgl. auch Ulrich Lölke, *Kritische Traditionen*, a.a.O., vor allem Kap. II, in dem es um die *négritude* als Protestliteratur und um den Zusammenhang von Mimikry und Widerstand geht.

61 Freud schreibt auf die als Selbsteinwand geäußerte Frage, ob die Symptome psychischen oder somatischen Ursprungs seien: „Soviel ich sehen kann, bedarf jedes hysterische Symptom des Beitrages von beiden Seiten. Es kann nicht zustande kommen ohne ein gewisses *somatisches Entgegenkommen*, welches von einem normalen oder krankhaften Vorgang in oder an einem Organe des Körpers geleistet wird. Es kommt nicht öfter als einmal zustande – und zum Charakter des hysterischen Symptoms gehört die Fähigkeit, sich zu wiederholen –, wenn es nicht eine psychische Bedeutung, einen *Sinn* hat. Diesen Sinn bringt das hysterische Symptom nicht mit, er wird ihm verliehen, gleichsam mit ihm verlötet, und er kann in jedem Falle ein anderer sein [...]. Allerdings wirkt eine Reihe von Momenten darauf hin, daß die Beziehungen zwischen den unbewußten Gedanken und den ihnen als Ausdrucksmittel zu Gebote stehenden somatischen Vorgängen sich minder willkürlich gestalten und sich mehreren typischen Verknüpfungen annähern.“ (Sigmund Freud, „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, a.a.O., S. 116.) Einerseits, so Freud hier, bringt das hysterische Symptom seinen Sinn nicht mit, d.h. es hängt nicht von der Beschaffenheit des Symptoms ab, als Ausdruck welcher psychischen Vorgänge es geeignet ist. Andererseits aber spricht Freud von einer „minder willkürlichen“ Verknüpfung zwischen unbewussten Gedanken und den Ausdrucksmitteln, so dass er tastend eine mögliche Annäherung an typische Verknüpfungsweisen formuliert. Diese Komplexität seines Symbolbegriffs habe ich schon dargestellt. Darüber hinaus ist diese Passage interessant, weil

mögliche Charakterisierung Freuds als eines *der* Theoretiker der Fremderfahrung bei sich selbst (erstens durch das Konzept der Übertragungswahrnehmung als methodischem Instrument der Psychoanalyse und zweitens durch die Dezentrierungswirkung der Anerkennung des Unbewussten, nicht Herr im eigenen Hause zu sein) hinaus⁶² wird Freud in den genannten Passagen als Denker der Konversion als eines in seinem Charakter schillernden Vorgangs sichtbar. Der Konversionsprozess ist einerseits ein Transformationsvorgang von der Ebene des Unbewussten zur Ebene des Körperlichen, und andererseits wird die Ebene des körperlichen Ausdrucks nicht als vollständig determiniert gedacht.

Konversionen im interkulturellen, ethnologischen und postkolonialen Kontext sind vielfältige Weisen von Umkehrungsprozessen, in denen Ausgangs- und Zielpunkt der jeweiligen Umkehrung ebenfalls nicht immer einzeln individuierbar sind und sich nicht spiegelbildlich zueinander verhalten. So greift es zu kurz, wenn Dieter Haller die Konversion als Verhaltenstypus vom situationalen Identitätsmanagement einerseits und kulturellem Überläufertum andererseits scharf abgrenzt. Konversionen seien in der Regel unumkehrbar, weil der Übertretende mit der Herkunftsgruppe breche; während kulturelle Überläufer eher Grenzgänger seien, die durch das permanente Übertreten von Grenzen „gelebte Interkulturalität“ praktizieren.⁶³ Dagegen handelt es sich wohl eher um einen fließenden Übergang mit Zwischengliedern: es gibt solche und solche Konversionen. Freuds psychologischer Konversionsbegriff entspräche in seiner Struktur eher dem, was Haller „Überläufertum“ nennt. Der Unterschied zwischen den beiden Bereichen besteht darin, dass es sich bei

sie auf den Zusammenhang zwischen der Wiederholbarkeit des Symptoms und dem Entstehen symbolischen Sinns hinweist: Um öfter als einmal zustande zu kommen, benötigt das Symptom einen Sinn, d.h. der Sinn ist die Voraussetzung für die Wiederholbarkeit, obwohl ohne Wiederholbarkeit gar nicht von Sinn gesprochen werden kann. Nach Derrida kann ja ohne die prinzipielle Wiederholbarkeit noch nicht einmal von einem Zeichen im Sinne einer Markierung die Rede sein. Vgl. Jacques Derrida, „Signature, Évènement, Contexte“, in: ders., *Marges de la Philosophie*, Paris 1972, S. 365–393; dt. „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 291–314. Freud schwankt hier zwischen der Festlegung des Sinns durch die Bindung an das ausgedrückte Unbewusste und der anderen Bestimmung, das hysterische Symptom gewinne seinen Sinn erst durch den Vorgang des „Verlötens“ in der Wiederholung.

62 Das kann ich hier nur behaupten; für eine ausführliche Untersuchung vgl. z.B. Jean Laplanche, *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1996.

63 Dieter Haller, „Seminar: Konvertiten, kulturelle Überläufer, Going-Native – Identität und Wandel aus ethnologischer Perspektive“, <http://amor/rz.hu-berlin.de/~ho920cyt/HD2003.html> (verifiziert 16.09.2003).

Freud um eine Relation zwischen dem Psychischen und dem Somatischen handelt, während im Falle der kulturellen Konversion ein Mensch die Seiten wechselt. Aus der Perspektive der kulturellen Konversion ist dann fraglich, was bei Freuds Begriff das der Umwandlung zugrunde Liegende oder sich Durchhaltende⁶⁴ sein könnte; dass es das gerade nicht gibt, hat die Betrachtung seines Symbolbegriffs gezeigt. Aber wie bei Freud eine unbewusste psychische Erregung in ein körperliches Symptom eingetauscht wird, das wiederum in der psychoanalytischen Behandlung in einer Umkehrung auf die Spur des Unbewussten führen kann, bedarf sowohl die Erfahrung als auch die Darstellung des Fremden des Blicks der anderen, um die ethnozentrische Perspektive durch den dauernden wechselseitigen Abgleich vor Verkürzungen, Projektionen und Verkehrungen zu bewahren.

3. Zu den Beiträgen

Entsprechend dem Programm der Umkehrung des Blicks enthält dieser Band zuerst fünf Beiträge, die sich mit ethnographischen und literarischen Inversionen nicht nur beschäftigen, sondern selbst inversive Bewegungen durchführen.

Der Beitrag von Hans-Ulrich Sanner über Fremde im Spiegel der Hopi-Ritualclowns ist ein Ergebnis der Feldforschung des Autors bei den Hopi, der dem Erlebnis des Beobachtet- und Dargestelltwerdens durch die anderen viel Raum gibt. Indem Sanner seinen Text mit Prolog und Epilog zu seinen eigenen Erfahrungen des Beobachtetwerdens versieht, stellt er dar, wie diese Erfahrungen den prägenden Rahmen seiner Feldforschung bilden. Wie Kramer betont hatte, ergeben sich in der textuellen Darstellung der anderen stets Verzerrungen, die daraus resultieren, dass die LeserInnen die fremde Lebensform nicht aus eigener Anschauung kennen. Daher muss der berichtende Ethnograph Vergleiche bemühen, die bei einer Rückübersetzung in die Kultur und Sprache der anderen überflüssig, fremdartig und seltsam anmuten würden; er „hat nicht die Möglich-

64 Die zugrunde liegende Problematik des Identitätsbegriffs kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit diskutiert werden; verwiesen sei auf Bhabhas Versuch, mit seinem Begriff des „third space“ eine passende Kategorie zu entwickeln, vgl. Homi K. Bhabha, „The Commitment to Theory“, in: ders., *The Location of Culture*, London, New York 1994, S. 19–39, hier: S. 36–39. Bhabhas Begriff des Dritten Raums wäre noch in seiner Beziehung zu Donald W. Winnicotts Begriffen der „Übergangsphänomene“ und des „potential space“ oder „intermediären Raums“ als psychologischer und kultureller Kategorie zu untersuchen, vgl. Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, London 1971; dt. *Vom Spiel zur Kreativität*, 5. Aufl., Stuttgart 1989, S. 10–16 und 116f.

keit, die Selbstverständlichkeit zum Ausdruck zu bringen, mit der die andere Kultur gelebt wird“.⁶⁵ Die Verzerrungen enthielten jedoch stets auch Wahres; die Satire, die genauso wie die Umkehrung der Beobachtungsrichtung von der Ethnologie vernachlässigt worden sei, sei ein Beispiel dafür. Sanner beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Humor der Hopi-Ritualclowns, die Fremde in satirischer Weise überzogen darstellen. Dabei untersucht er die Fälle, in denen er selbst als Deutscher und andere, die aus der Hopi-Perspektive Fremde sind, zum Gegenstand der Satire werden, auf die Funktion des Humors hin und löst den Anspruch auf eine wirklich umgekehrte Blickrichtung ein.

Die beiden folgenden Beiträge sind Beispiele für literarische Inversionen, indem sie die Frage nach der umgekehrten Perspektive für literaturwissenschaftliche Untersuchungen nutzbar machen und Figuren der Umkehrung in den betrachteten Texten aufsuchen. Russell B. West untersucht den Topos des „weißen Ureinwohners“ in Werken von weißen Schriftstellern in der neueren australischen Literatur aus den Jahren 1976 bis 2001. Beim „weißen Ureinwohner“ oder *white Aboriginal* handelt es sich um literarische Figuren, die Konversionserfahrungen durchmachen wie z.B. als ursprünglich Weiße in der Gesellschaft der Aborigines aufzuwachsen. Das Auftreten solcher Konversionsbeispiele in der Literatur könnte man als Zeichen der Annäherung und Verständigung der beiden Bevölkerungen Australiens deuten, aber der Beitrag zeigt unter Rückgriff auf den kulturhistorischen Kontext des untersuchten Zeitabschnitts, dass es sich bei der Figur des *white Aboriginal* im Gegenteil um eine Strategie zur Stabilisierung der weißaustralischen Identität handelt, die auf Herausforderungen wie die verfassungsgerichtliche Feststellung der Unantastbarkeit schwarzer Landrechte abgrenzend reagiert. Hier liegen also in der Literatur politisch instrumentalisierte fiktionale Konversionsdarstellungen vor, die nur scheinbar den Blick der anderen ernstnehmen, sondern vielmehr der Abgrenzung dienen. Die von Madelena Gonzalez untersuchte Kurzgeschichtensammlung *East, West* von Salman Rushdie erweist sich im Gegensatz als Tableau von Variationen der Ort- und Heimatlosigkeit, in denen Rushdie seine Figuren Konversionserlebnisse durchgehen lässt, die ihnen Unbehagen bereiten, aber zugleich Möglichkeiten eröffnen. Zudem zeigt der Beitrag, wie Rushdies Kurzgeschichten zahlreiche geographische, ästhetische, sprachphilosophische, genealogische und andere Kategorien aufrufen, um sie sogleich wieder zu destabilisieren. Darin liegt eine zweite Ebene der Konversion in Gonzalez' Bei-

65 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 19.

trag: Er führt vor, wie die Schemata, die Rushdie scheinbar benutzt, die Bindung an ihre scheinbar feste Bedeutung verlieren. Ein weiteres Moment zeigt der Beitrag in Rushdies Umgang mit der Sprache auf; in seinen Texten gibt es auffällig viele Beispiele für Übersetzungs-, Sprach- und Sprechfehler, also Fehlleistungen, die darauf verweisen, dass es bei allen geschilderten kulturellen Konversionen keinen Zielpunkt im Sinne einer Heimat gibt, denn Rushdies Figuren sind durch das Fehlen eines Ortes in der Sprache zu dauerhafter Mobilität gezwungen. Während Wests Beitrag auf die Frage nach Möglichkeiten der Darstellung der untersuchten Konversionstypen durch die weiße Literatur Australiens zu einem kritisch-negativen Ergebnis kommt, zeigt Gonzalez Rushdies vielfältige Weisen der literarischen Darstellung von kulturellen Konversionen und Strategien der Umkehrung auf semantischen und strukturellen Ebenen.

Iris Därmann legt in ihrem Beitrag über *Symbolische und pikturale Wirksamkeit bei Lévi-Strauss und Lacan* mehrere Ebenen der Umkehrung an. Lévi-Strauss vergleicht in seinem Aufsatz über *Die Wirksamkeit der Symbole* den Schamanen mit dem Psychoanalytiker und erklärt (versuchsweise) das schamanische Ritual psychoanalytisch. Kramers Bemerkung, an Lévi-Strauss' Interpretation scheine eine ganze Reihe von Korrekturen und Erweiterungen erforderlich⁶⁶, wird im Beitrag mehr als eingelöst, indem es nicht nur um die Korrektur des Lévi-Strauss'schen Blicks auf die anderen aus der Perspektive einer westlichen Psychologie geht. Vielmehr führt Därmann vor, wie Lacan von Lévi-Strauss zentrale Gedanken für seinen Text über das „Spiegelstadium“ bezogen hat und zeigt, dass sich auch die schamanische Perspektive nutzen lässt, um die Wirksamkeit der Psychoanalyse zu erklären. Der umgekehrte Blick erweist diese als kulturbedingte Praktik, aus deren Perspektive sich zwar außereuropäische Praktiken betrachten lassen, die aber auch selbst dem Blick der anderen unterworfen werden kann.

Maria-Sibylla Lotter stellt in ihrem „Kulturvergleich“ zu unterschiedlichen Personbegriffen den europäischen Begriff der Person als universalen Maßstab in Frage. Statt andere Kulturen aus seiner Perspektive zu sehen, schlägt Lotter vor, nach der allgemeinen Funktion von Personbegriffen zu fragen, was die Möglichkeit eröffne prüfen zu können, auf welche kulturelle Weise diese Funktion jeweils erfüllt werde. Aus der Blickrichtung zweier Fallbeispiele aus dem tibetischen Buddhismus und dem indischen Hinduismus wird die Historizität und der Status des nordamerikanisch-

66 Fritz Kramer, *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 117.

westlich-aristotelischen Personbegriffs als einer möglichen Fassung unter anderen erkennbar. Die Umkehrung liegt hier darin, nicht nur danach zu fragen, was wir als fremdartig empfinden, sondern danach, was uns im Blick der anderen zu Fremden macht.

Nach der exemplarischen Umsetzung des Programms der umgekehrten Blickrichtung in unterschiedlichen disziplinären Gebieten enthält der zweite Teil des Bandes Beiträge zur Krise und Konversion des Eurozentrismus. Das eurozentristische Denken ist schon lange in der Krise; die hier vertretenen Autoren stimmen in ihrer Einschätzung überein, dass die Überwindung des Eurozentrismus nicht darin bestehen kann, die Anderen zu idealisieren. Das wäre die Alienisierungsfalle, die nicht aus der eigenen Perspektive herausführt. Stattdessen bedarf es einzelner Konversionen jeweils einzelner eurozentristischer Praktiken und Denkweisen.

Heinz Kimmerle plädiert in seinem Beitrag für „Dialoge als Form der interkulturellen Philosophie“. Gegen die Begrenzung des Philosophiebegriffs auf westliche (oder noch westliche und östliche) Philosophien argumentiert er für die Anerkennung von Philosophien als Reaktionen auf „Anlässe der Selbstvergewisserung“ in jeder Kultur. Im Anschluss an eine Analyse der sokratischen Gesprächsführung entwirft er Merkmale interkulturell dialogischen Philosophierens. Unter anderem hebt er hervor, dass sich die Personen in Dialogen etwas sagen können, „das sich nicht ein jeder von ihnen auch selbst hätte sagen können“, wie es die genannten Modelle der Selbstreflexivität oder solche der allgemeinen Vernunft implizit unterstellen. Kramer hatte die Auffassung vertreten, die Toleranzidee, mit der vor allem die so genannten kulturrelativistischen Vertreter der ursprünglich US-amerikanischen *cultural anthropology* glaubten, dem Ethnozentrismus begegnen zu können, sei selbst ethnozentristisch: „sie verharmlost die Herausforderung, als welche die andere Gesellschaft der modernen erscheint“⁶⁷. Kimmerle zieht den Begriff der „Achtung“ dem Toleranz- und dem Respektbegriff vor, wenn es darum geht, das Angesprochenensein durch den anderen und nicht bloß das eigene Sprechen in einer Gesprächssituation wahrnehmbar werden zu lassen.

Ulrich Lölke schlägt in seinem Beitrag vor, die Philosophie selbst in einem umfassenden Sinne als ein interkulturelles Geschehen zu begreifen: Mit dem Blick auf frühe interkulturelle Debatten führt er vor, wie die Philosophiegeschichte insgesamt unter einer interkulturellen Perspektive gesehen werden kann, und er fragt, ob es in der aktuellen Philosophie

67 Fritz Kramer, „Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften“, a.a.O., S. 15.

etwa gemäß Bhabhas Bestimmung des „Dazwischen“ hybride Standpunkte gibt, die denen Rushdies und anderer in der Literatur vergleichbar wären. Als Beispiel erweist sich ein inner-afrikanischer Dialog, der in den 1970er Jahren in Kenia als ein interkulturelles Geschehen stattgefunden hat. Daran zeigt sich, dass die Orte interkultureller Dialoge stets Regionen sind. Der Blick von außen erweist, dass interkulturelle Verhandlungen von Wissenstraditionen gerade nicht „dazwischen“, sondern immer *in* Kontexten stattfinden, die sich natürlich ihrerseits wieder von außen betrachten lassen, aber niemals aus einer kulturunabhängigen Perspektive. Der eigene, eurozentristische Blick lässt sich nicht aus sich selbst heraus korrigieren.

Helmut Heit kommt in seiner Untersuchung der Berufungen auf Kontinuität und auf den griechischen Ursprung in westlichen philosophischen Diskursen zum Ergebnis, dass *die* Griechen in solchen Kontexten soziokulturelle Konstruktionen im Dienste der Selbstvergewisserung seien. Wie die Untersuchung von Russell B. West zeigt der Beitrag von Heit, dass die scheinbare Annäherung an die anderen oder die Betonung der Herkunft von den anderen eine Strategie darstellt, die wirklichen Eigenförmlichkeiten anderer Kulturen zu übersehen und sich der eigenen Blickrichtung zu vergewissern und eurozentristische Universalitätsansprüche zu sichern.

In seinem abschließenden Beitrag plädiert Leo Kreutzer für eine „Weltwissenschaft“ als Forum, auf dem durchaus in der Tradition eines humanistischen Denkens „ein lokales Wissen aller Weltgegenden repräsentiert wäre“. Dies stehe im Gegensatz zum universalen Begriff der Wissenschaft, die sich ihrer lokalen Kontexte entledigt habe, und für den deshalb der Präfix „Welt-“ zunächst unpassend erscheinen mag. Kreutzer entwirft in einer Lektüre der Reiseberichte Forsters und Humboldts ein Konzept des „writing nature“, das die Dinge reden lasse⁶⁸, anstelle der Praxis der wissenschaftlichen Verfahrensweisen seit Beginn der europäischen Neuzeit, in der ihre Gegenstände methodisch zum Verstummen gebracht würden.

Wenn „der ethnografische Blick, der eine fremde, exotische Kultur von außen trifft und befremdet wahrnimmt, was von innen gesehen als selbst-

68 Dieser Entwurf ließe sich mit Donna Haraways „situated knowledges“ vergleichen: Donna Haraway, „Situating Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of a Partial Perspective“, in: dies., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, S. 183–202; dt. „Situierendes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partiellen Perspektive“, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M./New York 1995, S. 73–97.

verständlich erscheint, [...] auf die Welt seiner Erfinder⁶⁹ zurückfällt, dann ist der umgekehrte Blick die einzige Chance wie auch die Nötigung, den eurozentristischen Blick durch eine andere Wahrnehmung des Fremden zu ersetzen. Den anderen als einen wahrzunehmen, der etwas zu sagen hat, bedeutet sich dem infragestellenden Gehalt auszusetzen, den die Erfahrung des Fremden wie auch die Darstellung⁷⁰ der anderen besitzt. Nur eine dadurch gezeichnete Ethnologie und Philosophie entkämen der schlechten Alternative von naiv realistischer Abbildung oder bloßer Konstruktion des Fremden.

Dieser Sammelband ist aus der Ringvorlesung „Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive“ hervorgegangen, die im Wintersemester 2002/2003 am Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Lüneburg stattgefunden hat. Das Zustandekommen der Ringvorlesung und der Publikation wurde mit Hilfe der finanziellen Unterstützung durch den Fachbereich Kulturwissenschaften, den Präsidenten der Universität Lüneburg und die Lüneburger Universitätsgesellschaft e.V. ermöglicht. Zum Erfolg der Ringvorlesung haben auch die weiteren Mitwirkenden, Tobias Döring, Michael Harbsmeier und Ulla Haselstein, deren Beiträge in die Publikation nicht aufgenommen werden konnten, und vor allem die Lüneburger StudentInnen der Kulturwissenschaften beigetragen. Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall waren freundlicherweise bereit, den Band in die von ihnen herausgegebene Reihe „Studien zur interkulturellen Philosophie“ aufzunehmen, und Fred van der Zee vom Rodopi Verlag hat mit viel Geduld unsere Fragen zur Herstellung der Druckvorlage beantwortet. Hilmar Schäfer hat bei der Redaktion der Beiträge wertvolle Mitarbeit geleistet und die technische Umsetzung verantwortlich betreut. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Lüneburg, im Mai 2004

69 Fritz Kramer, „Der Blick aus der Ferne: Zeichnungen von kyung-hwa choi-ahoi“, in: *Kyung-Hwa Choi-Ahoi. Fern und Nah*, Hamburg 2001, S. 8.

70 Vgl. dazu auch Iris Därmann, „Fremderfahrung und Repräsentation“, in: dies. und Christoph Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist 2002, S. 7–46, hier: S. 14–17.

Teil I

Ethnographische und literarische Inversionen