

DER SINN FÜRS SCHEITERN

Ethnologische Bekenntnisliteratur zwischen Selbsterforschung und Selbstverlust

Heike Kämpf

Der Begriff der „Bekenntnisliteratur“ (*confessional literature*), den Clifford Geertz Ende der 1980er Jahre in der Ethnologie populär macht, ist kaum klar umrissen und umfaßt ganz heterogene Schriften: In diese Kategorie werden während der Feldforschung entstandene Tagebücher (z.B. Leiris 1980, Malinowski 2000) ebenso eingeordnet wie in einem essayistischen Stil gehaltene Reflexionen über die Feldforschungssituation (z.B. Rabinow 1977, Lévi-Strauss 1982, Crapanzano 1983), aber auch Romane und Berichte über die Felderfahrungen, die die Frage zu beantworten suchen, wie die Feldforschung den Forscher verändert, oder welche Gefühle sie auslöst. So schreibt Manda Cesara (1982:vii) alias Karla Poewe im Vorwort ihres Buches „Reflections of a woman anthropologist“: „What was felt in the field and when it was felt determines the format of this book“. Und Eleonore Smith Bowen (1964:xviii) alias Laura Bohannon leitet ihren Roman über ihre Forschung mit dem Hinweis auf die Fiktionalität der darin erscheinenden Charaktere ein und fährt fort: „[...] the truth I have tried to tell concerns the sea change in oneself that comes from immersion in another and savage culture“.

Gemeinsam ist diesen Schriften, daß sie Aspekte der Feldforschung thematisieren, die in klassischen ethnologischen Monographien keinen Platz finden, daß sie in der Ichform geschrieben sind und sich als persönliche Erfahrungsberichte ausweisen. Eine weitere Gemeinsamkeit liegt darin, daß diese Schriften nicht selten entweder postum (Malinowski) oder unter Pseudonymen veröffentlicht wurden (Bowen, Cesara). Claude Lévi-Strauss hat zwar kein Pseudonym benutzt, weist aber darauf hin, daß er die „Traurigen Tropen“ nicht geschrieben und veröffentlicht hätte, wenn er sich 1955, zur Zeit der Veröffentlichung des Buches, Hoffnungen auf eine akademische Laufbahn gemacht hätte (Lévi-Strauss u. Eribon 1989:79).

Geertz verwendet den Begriff der Bekenntnisliteratur nur noch ironisch, um diese heterogenen Schriften zu charakterisieren: Nachdem Roland Barthes (1979:9) auf die Vergeblichkeit des Bekenntnisses verwiesen hat, das keine Wahrheit ans Licht bringt, sondern nur ein Imaginäres zweiter Ordnung schafft, sind Zweifel an einem Authentizitätsanspruch kaum mehr auszulöschen. Und auf eben diese Beobachtung von Barthes, die das Tagebuch betreffen, bezieht sich Geertz, um das Tagebuch schließlich als „Urform“ der Bekenntnisliteratur auszuweisen. Ein „Tagebuchschreiber“ ist demnach „jeder, der an die Abfassung ethnographischer Texte von einem stark von ‚Ich-Zeugenschaft‘ geprägten Verfahren herangeht“ (Geertz 1993:90). Es handelt sich demnach um eine „Verarbeitung eines privaten Selbst für öffentliche Dar-

stellung“, um „Seelenforschung“ (Geertz 1993:90; Hervorhebung H.K.). Geertz (1993:90) diagnostiziert schließlich eine in der Ethnologie grassierende „Tagebuchkrankheit“, die das von ihm beobachtete Anwachsen dieser Literatur erklären soll.¹ Durch die Pathologisierung des Schreibens entzieht sich Geertz der Notwendigkeit, nach anderen Gründen für die Verbreitung der sogenannten Bekenntnisliteratur in der Ethnologie zu suchen, und er entzieht sich damit auch der Frage nach einem Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Forschung und Bekenntnis. Schließlich rechtfertigt für ihn Barthes Feststellung, daß Tagebücher im Bemühen um Aufrichtigkeit nur ein Imaginäres zweiter Ordnung schaffen, seine rein literaturkritische Analyse, in der er der Erfindung von „Ich“ nachgeht: Er bezieht sich auf „die ‚Ichs‘, die diese Autoren erfinden, [...] die Barthesschen Schmierenkomödianten und verführenden Selbste“ (Geertz 1993:93).

Aber auch jenseits eines durchaus fragwürdigen Authentizitätsanspruchs und auch mit dem Eingeständnis der Unüberschreitbarkeit des Imaginären läßt sich doch die Frage stellen, in welchem Zusammenhang die Bekenntnisliteratur mit der von ihr thematisierten Feldforschung steht. Diese Frage scheint in der Lektüre der entsprechenden Texte weitgehend ausgeblendet zu werden, so daß ihr spezifischer Bezug auf die wissenschaftliche Forschung, dem sie, wie im folgenden deutlich gemacht werden soll, ihre Entstehung verdankt, im Dunkeln bleibt. Obwohl die Akzeptanz dieser sogenannten Bekenntnisliteratur inzwischen größer geworden ist, was durch die Öffnung der erkenntnistheoretischen Debatte auf alternative Formen sowohl des Wissenserwerbs wie der Wissensvermittlung bedingt ist, bleibt doch ihr Ausschluß aus der wissenschaftlichen Reflexion weitgehend bestehen: als narzißtische Selbstbetrachtungen (Bourdieu 1993:366) oder Seelenforschung (Geertz 1993:90) gelesen, wird ihnen der Bezug zur Wissenschaft nur insoweit zugestanden, als sie das „persönliche oder private Selbst“, das demzufolge in der Wissenschaft unterdrückt oder verleugnet wird, zur Geltung bringen. Damit erscheint die Bekenntnisliteratur entweder als wissenschaftlich irrelevant oder, im Falle ihrer positiven Beurteilung, als das Andere der Wissenschaften, das ihr Verleugnetes verteidigt.

Dieser Metaphorik eines Ausbruchs oder Aufbegehrens des Unterdrückten und Verleugneten bedienen sich nicht nur die Kritiker der Bekenntnisliteratur, wie etwa Bourdieu (1993:366), der von einem „Ausbruch von Narzißmus nach langen Jahren positivistischer Verdrängung“ spricht, sondern auch ihre Verfechter. So versteht Hans-Jürgen Heinrichs (1991:81) die Bekenntnisliteratur als Ergebnis der Zuwendung zu einer „präethnologischen Erfahrungsvielfalt“, die der „methodologischen und systematischen Strenge“ der Ethnologie folgt.

Diesen Lesarten entgeht jedoch weitgehend, daß das bekämpfte oder verteidigte

¹ Auch Pierre Bourdieu (1993:365) pathologisiert das Phänomen, indem er von einer „Epidemie wilder Reflexivität“ spricht, der er durch die Qualifizierung einer spezifisch wissenschaftlichen Reflexivität entgegenwirkt.

Private, Persönliche nicht durch die Wissenschaft verdrängt oder unterdrückt wird, sondern möglicherweise durch die Wissenschaft erst entstanden ist. Ein solcher Bezug zur Wissenschaft, durch den die Bekenntnisliteratur gewissermaßen als deren Komplement erscheint, läßt sich in zweifacher Weise herstellen: Zum einen werden die selbstreflexiven Tendenzen um so stärker, je mehr das Bemühen um Objektivität der Beobachtung voranschreitet. Das „Ich“ erscheint insofern als Teil des Beobachtungsprozesses selbst, als es auf seine Vorurteilsstruktur hin untersucht wird, welche Objektivität und wertfreie Erkenntnis des Beobachteten verhindert. Zum anderen ist auffällig, daß sich die Methoden der Selbsterforschung an den Wissenschaften orientieren. Schon in den „Träumereien“ von Jean-Jacques Rousseau, die für Lévi-Strauss' Verständnis des Bekenntnisses leitend sein werden, ist zu lesen:

Ich führe an mir ähnliche Messungen durch, wie sie Naturforscher verrichten, die täglich den Zustand der Luft beobachten. Ich prüfe also meine Seele wie mit dem Barometer, und wenn ich dies nur sorgfältig und oft genug tue, könnte mir dies Ergebnisse verschaffen, die ebenso sicher wären wie die der Naturforscher.²

Durch diesen doppelten Bezug auf die wissenschaftliche Forschung erscheint die ethnologische Bekenntnisliteratur und mit ihr das „private Selbst“ eher als ein Effekt der wissenschaftlichen Forschung, der sich paradoxerweise kritisch gegen diese Forschung wenden läßt.

Im folgenden soll also diese eher konstruktivistische Lesart erprobt werden. Sie versteht das Aufkommen des Privaten, Persönlichen, das sich in der Bekenntnisliteratur findet, als Ergebnis beziehungsweise Effekt wissenschaftlicher Subjektivierungsbemühungen, und sie begreift auch die Form des Selbstbezuges als wissenschaftlich vermittelt sowie als am Vorbild der Wissenschaften angelehnt. Gleichzeitig, und das möchte ich zuletzt verdeutlichen, tritt die paradoxe Situation ein, daß das so erzeugte Private und Persönliche in dem Moment, in dem es wissenschaftlichen Dokumentationsverfahren sein Dasein verdankt, entprivatisiert wird. Die Mechanismen der Erzeugung des privaten Selbst, der persönlichen Identität ermöglichen also gleichzeitig deren Destruktion. So scheint schließlich weniger die Selbstfindung als vielmehr der Selbstverlust am Ende der Selbsterforschung zu stehen. Die Bekenntnisliteratur läßt sich daher in mehrfacher Hinsicht als ein Ergebnis des „Sinns fürs Scheitern“ lesen, den Gaston Bachelard (1993:179) als Kennzeichen und Begleiter des wissenschaftlichen Geistes bezeichnet. Dieser Sinn fürs Scheitern entspringt einer Reflexivierung der Forschung in dem Sinne, daß er epistemische Hindernisse von Erkenntnis reflexiv in den Blick rückt. Erst dieser Sinn fürs Scheitern ermöglicht Erkenntnis von Irr-

² Rousseau (2003:16–17). Rousseau versteht seine „Träumereien“ als „Anhang seiner Bekenntnisse“ (2003:15). Anders als seine „Bekenntnisse“ sind die „Träumereien“ weniger mit der Rechtfertigung und Darstellung seines Lebenslaufs beschäftigt als vielmehr mit Selbstbeobachtungen und Selbstbesinnungen, die im Kontext der hier behandelten ethnologischen Bekenntnisliteratur relevanter sind.

tümern und Revisionen wissenschaftlicher Konzepte. Aber er treibt auch, so soll im folgenden verdeutlicht werden, die Bekenntnisliteratur hervor, die nicht nur als Widersacherin der Wissenschaft erscheint, sondern die im Bemühen um stetig verfeinerte Verfahren der Selbsterforschung eine Selbstfindung und Identitätsbildung beständig durchquert. Während auf der einen Seite Versuche gemacht werden, durch eine Dialektisierung von Selbstfindung und Fremdverständnis (z.B. Rabinow 1977, Koeping 1987), oder durch die Einführung von Kriterien zur Bestimmung „wissenschaftlicher“ Reflexivität (z.B. Bourdieu 1993), die durch das Bekenntnis gewonnenen Selbstverständnisse in das wissenschaftliche Projekt zu integrieren und nicht als „bloß“ private Einsichten auszuschließen,³ scheint es auf der anderen Seite Lévi-Strauss zu gelingen, wie zuletzt angesprochen werden soll, den durch die Selbsterforschung bedingten Selbstverlust in seinen Strukturalismus aufzunehmen.

1. SELBSTBETRACHTUNGEN IN BEWEGUNG: REISEN UND FORSCHEN

Wie ist die oben vertretene These zu verstehen, daß das Persönliche, die private Erfahrung, die die Bekenntnisliteratur thematisiert, wissenschaftlich erzeugt worden ist? Um diese Frage zu beantworten, ist es hilfreich, einen Blick auf die historische Entwicklung der Reiseberichte zu werfen, um die Verschiebung der Position des berichtenden und beobachtenden Ich zu verfolgen: Es läßt sich zeigen, daß dieses Ich um so ausführlicher vorgestellt wird, je höher der Anspruch an die Wissenschaftlichkeit der Berichte wird.

Frühe Reiseberichte enthielten Informationen über die Veranlassung zur Reise und über die Stellung des Autors in diesem Unternehmen. In den Schilderungen der sogenannten Wilden, der Umgebung, der Geschehnisse verschwindet der Autor weitgehend, um nur da wieder zu erscheinen, wo er von Ereignissen berichtet, in die er involviert war. So schreibt beispielsweise der Missionar Jean de Léry (2001:357) im 16. Jahrhundert in seinem Reisebericht, der seinen Aufenthalt in Brasilien schildert:

Sollte [...] jemand bemängeln, daß ich, wenn ich von den Gebräuchen der Wilden spreche (als wollte ich mich in ein besonderes Licht setzen), oft Wendungen wie „ich sah“, „ich befand mich“, „es passierte mir“ und ähnliche benutze, so wiederhole ich, daß es sich hier um Dinge handelt, die mit meiner Person verbunden sind. Im übrigen handelt es sich um sichere Tatsachen, die ich gesehen oder erfahren habe, und die niemand vor mir bemerkt haben kann.

Diese Rechtfertigung des Auftauchens des „Ich“ soll hier allein dem Verdacht entgegenwirken, der Autor wolle sich in den Vordergrund spielen. Die Sicherheit der

³ Siehe zu dieser Diskussion um die Reflexivierung der Beobachtung Kämpf (2003:230–258).

Tatsachen dagegen beruht gerade auf der eigenen Erfahrung des Autors, auf dem, was er selbst gesehen und erlebt hat. Die Ich-Zeugenschaft garantiert hier die Glaubwürdigkeit und Wahrheit der geschilderten Tatsachen.

Das ändert sich in dem Moment, in dem die Reiseberichte zunehmend die Aufmerksamkeit von Theoretikern auf sich ziehen, die sich mit systematischem Interesse an die Texte wenden. Diese Entwicklung erreicht ihren ersten Höhepunkt während der Aufklärung: mit dem Anliegen, eine physische Geographie zu erstellen, die Natur des Menschen zu erschließen, Universalien festzustellen, oder einen Urzustand zu rekonstruieren, werden die Reiseberichte einer kritischeren Lektüre unterzogen. Mit den wissenschaftlichen Interessen wachsen die Anforderungen an die Reisenden, um die Beobachtung des Menschen abzusichern und die daraus resultierenden Theorien auf eine wissenschaftliche Grundlage stellen zu können. So moniert Jean-Jacques Rousseau in seiner „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1985:228), daß die Studien über den Menschen in Wahrheit nur Studien über die Menschen des Landes sind, in dem der jeweilige Autor lebt. Um diesem Mangel abzuhelpen und die Beobachtungen auf ein breiteres Fundament zu stellen, fordert Rousseau schließlich den „aufgeklärten“ Reisenden. Mit dieser Forderung übt er zugleich Kritik an den Reisebeschreibungen, die ihm vorlagen: „Die Reisenden haben in den andern Teilen der Welt nichts weiter wahrgenommen als das, was sie auch hätten bemerken können, wenn sie niemals ihre Straße daheim verlassen hätten“ (Rousseau 1985:229).

Rousseau macht hier gewissermaßen die Vorurteilsstruktur der Wahrnehmung für den eingeschränkten Blick bisheriger Reisender verantwortlich und fordert die Überschreitung einer eurozentrischen Erfahrungs- und Beschreibungsweise. In eine ähnliche Richtung weist auch der Enzyklopädieartikel von Denis Diderot zum Stichwort „Tatsache“ (*fait*). Dort wird deutlich, daß erst das Mißtrauen in die eigene Erfahrungs- und Wahrnehmungsweise die Voraussetzung schafft, unter der das Erfassen von Tatsachen möglich wird: Zu den „Vorsichtsmaßnahmen“, die nach Diderot zu ergreifen sind, „um uns nicht selbst zu täuschen“ gehört, „daß wir unseren natürlichen und erworbenen Einsichten, unseren Leidenschaften, unseren Vorurteilen und unseren Sinnen mißtrauen müssen“ (Diderot 2001:178–179).

Die konkrete Umsetzung dieser Hinwendung zum „Ich“ des Beobachters erfolgt über die Erstellung von Leitfäden für Reisende, die sich die zahlreich entstehenden Gesellschaften zur Erforschung des Menschen in dieser Zeit zur Aufgabe machen. Hier sind besonders Joseph-Marie Degérandos „Erwägungen über die verschiedenen Methoden der Beobachtung der wilden Völker“ zu nennen. Neben der Formulierung konkreter Fragen, die sich auf den Gegenstand der Beobachtung beziehen,⁴ finden sich auch Anleitungen zur Beobachtung, die sich von frühen Leitfäden für Reisende

⁴ Zum Beispiel: „Welchen Eindruck macht das Schauspiel der außergewöhnlichen Naturerscheinungen auf den Wilden? Wie erklärt er sie sich?“ (Degérando 1998:237)

unterscheiden, insofern sie durch mangelnde Selbstkritik entstehende Fehler und Ungenauigkeiten der Beobachtung ansprechen: So moniert Degérando (1989:224) an Reisenden den „Mangel an Unparteilichkeit, die durch ihre eigenen Ansichten bedingten Vorurteile, die Interessen ihrer Eigenliebe und schließlich ihre gefühlsmäßige Abwehr“, durch die Verzerrungen der Beobachtung entstehen. Dagegen beschränkte sich die Kritik der Reiseberichte im 16. und 17. Jahrhundert noch auf die Leichtgläubigkeit und die zu große Einbildungskraft der Beobachter. Schon Léry (2001:356) setzt sich von solchen Autoren ab, die „entweder den Berichten, die man ihnen zuge tragen hat, geglaubt haben oder ihrer Phantasie einfach freien Lauf ließen“.

Aus der neuen Kritik der Beobachtung, die während der Aufklärung entsteht, ergibt sich die Forderung nach Selbstbeobachtung und Selbstkritik, die frühen Reisenden fremd war. Langsam beginnt die Persönlichkeit als Quelle der Verzerrung objektiver Beobachtung in den Blick zu geraten und Gestalt zu gewinnen: Die Reflexivierung der Forschung erfordert eine Prüfung der ideologischen, beruflichen, kulturellen, emotionalen und charakterlich bedingten Vorurteile, die sich im Verlauf der Verwissenschaftlichung der Beobachtung, im Bemühen, eine wissenschaftliche Subjektivität zu erzeugen, verfeinert und die quantitativ zunimmt.

Diese Entwicklung prägt die Reiseberichte im zweiten Entdeckungszeitalter, wobei vor allem die bekannten Reisebeschreibungen von Georg Forster und Louis-Antoine de Bougainville zu nennen sind. Die Autoren unterbrechen ihre Beschreibungen durch kritische Reflexionen auf ihre eigenen Reaktionen, auf ihre „Vorurteile“, indem sie die eigenen, europäischen Wertvorstellungen in den Blick bringen. So fragt sich beispielsweise Georg Forster (2002:176), der Cook auf dessen zweiter Reise begleitete, nachdem er die „Menschenfresser“ in Neuguinea beschrieben hat: „Ist es aber nicht ein Vorurteil, daß wir vor dem Fleisch eines Erschlagenen Abscheu haben, da wir uns doch kein Gewissen daraus machen, ihm das Leben zu nehmen?“ Und er bezeichnet den „Ekel“ gegen Menschenfleisch als durch „die Erziehung“ bedingt (Forster 2002:176).

Die Reflexion auf die eigenen Werte dient hier nicht nur der Kulturkritik, wie etwa noch Michel Montaignes Überlegungen zum Kannibalismus, sondern sie erscheint eher als ein Weg, sich der Beobachtung zuzuwenden, ohne sich von Empfindungen des Ekels abhalten zu lassen. Eine Kritik der eigenen Empfindungen führt hier dazu, sie als sozialisationsbedingt also als relativ auszuweisen, um damit eine möglichst objektive Beschreibung der Vorgänge zu erreichen.

Neben dieser Zurückhaltung von Werturteilen und der damit einhergehenden Erkundung der eigenen gefühlsmäßigen Reaktionen kündigt sich bei Forster auch eine Verunsicherung „bestimmender Urteile“ an: Einige seiner Beschreibungen der Sitten, Gebräuche und Reaktionen der sogenannten „Wilden“ sind in Wendungen wie „es dünkt mich“, „es scheint“ oder „meines Erachtens“ gekleidet. Damit wendet sich Forster gegen „Vorurteil“ und „Übereilung“, die er als Gefahren für die indigene Bevölkerung ausmacht (Forster 2002:210).

Zusammenfassend läßt sich bis hierher festhalten, daß das „Selbst“ um so mehr an Aufmerksamkeit erfährt und Kontur erhält, je größer der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Reiseberichte wird. Der Bereich des Persönlichen und Privaten schwillt in dem Maße an, wie auf der anderen Seite wissenschaftliche Objektivität sich negativ über deren Ausschaltung und Neutralisierung definiert. Damit entsteht eine neue Form der Selbstreferenz, die weit sowohl von einer teleologischen Selbstbestimmung als auch von einer Selbstbesinnung im Sinne moralischer Selbsterforschung⁵ entfernt ist und sich auch im Kontrast zur der philosophischen Selbstbesinnung konstituiert, die von der Hoffnung getragen war, ein „wahres Wissen vom Menschen“ zu erlangen. Letztgenanntes Motiv findet beispielsweise Ernst Cassirer (1989:19) bei Rousseau, dem er die Einsicht zuschreibt, dieses „wahre Wissen vom Menschen“ nur aus den Quellen der „Selbsterkenntnis und der echten Selbstbesinnung“ zu schöpfen.⁶

Eine Abgrenzung zu solchen „philosophischen Spekulationen“ über das Wesen des Menschen, die auf Selbstbesinnung beruhen, findet sich bei den Reisenden zunehmend während der Aufklärung. Dies wird besonders bei Louis-Antoine de Bougainville deutlich, der in seinem Reisebericht 1771 schreibt:

Ich bin Reisender und Seemann, das ist ein Lügner und schwachdenkender Mensch in den Augen jener Art von bequemen und stolzen Schriftstellern, welche im Schatten ihres Arbeitszimmers ins Blaue hinein über die Welt und ihre Bewohner philosophieren, und sozusagen die Natur nach ihren eigensinnigen Einfällen bilden wollen.⁷

Auch Forster (2002:174) wendet sich in seinem Reisebericht gegen das Vorgehen der Philosophen, indem er die Irrtümer der Spekulationen aufdeckt: „Philosophen, die den Menschen nur von ihrer Studierstube her kennen, haben dreistweg behauptet, daß es, aller älteren und neueren Nachrichten unerachtet, nie Menschenfresser gegeben habe“.

⁵ Dieser Aspekt der Selbstbesinnung spielt auch noch bei Rousseau eine Rolle. So schreibt er: „Ich widme die letzten mir vergönnten Tage der Erforschung meiner selbst und bereite derart die Rechenschaft vor, die ich bald über mich werde ablegen müssen. [...] Sollte mir durch scharfes Nachdenken gelingen, mein Inneres besser zu ordnen und das Böse, was sich noch darin finden mag, zu entfernen, waren meine Überlegungen nicht völlig vergebens“ (2003:14).

⁶ Solche Überlegungen finden sich auch bei Wittgenstein, der 1932 schreibt, „daß man primitive Gebräuche sehr wohl selbst erdichten könnte. [...] Das heißt, das Prinzip, nach welchem diese Gebräuche geordnet sind, ist ein viel Allgemeineres [...] und in unserer eigenen Seele vorhanden“ (1989:33).

⁷ Bougainville (1977:21). Diderot seinerseits konterkariert diese Selbstinszenierung Bougainvilles in seinem „Nachtrag zu Bougainvilles Reise“. Um die Frage zu beantworten, wie Bougainville von seinem Studium der Mathematik, die eine „geruhssame sitzende Lebensweise“ voraussetzt, zum Reisen kam, hebt er den Unterschied zwischen beiden Tätigkeiten auf, indem er das Schiff als ein „schwimmendes Haus“ bezeichnet und weiter schreibt, Bougainville habe „auf einer Planke die Reise um die Erde gemacht, wie wir beide eine Weltreise hier auf ihrem Parkett machen“ (Diderot 2003:247).

Die Möglichkeit, „den“ Menschen durch Selbstbesinnung zu erkunden, wird mit den wissenschaftlichen Reisen radikal in Zweifel gezogen. Die neue Selbstbesinnung im Dienste der Wissenschaft erkundet und findet nicht das Allgemeine, das universal Menschliche, sondern zwangsläufig (in Abgrenzung zur Philosophie) das Private, Persönliche, kulturell Geprägte. Die eigenen Reaktionen werden auf ihre kulturellen Ursprünge befragt, die Unparteilichkeit wird zum obersten Gebot sowohl der Fremdwie der Selbstbeobachtung. Die Reflexionen der Reisenden lösen solche Formen der Selbstbesinnung ab, die ein Allgemeines zu erschließen hofften. In den wissenschaftlich motivierten Rückbesinnungen entsteht vielmehr ein Selbst, das sich aus persönlichen und kulturell bedingten Vorurteilen, Eigenarten und Eigentümlichkeiten zusammensetzt.⁸

Zum Ende des 19. Jahrhunderts findet diese in den Dienst der Wissenschaft gestellte Selbstreferenz schließlich ihren deutlichsten Ausdruck in Emil Durkheims „Regeln der soziologischen Methode“. Er führt aus, daß „subjektive Empfindungen“ und „persönliche Beobachtungsfehler“ durch Selbstbefragung zu vermeiden sind (1984:139). Vor allem ist eine Kritik eigener Moralvorstellungen und moralischer Gefühle gefordert, um etwa der Behauptung entgegenzuwirken, die Wilden hätten keine Moral (1984:136). Diese kritische Selbstbefragung, die eine objektive Beobachtung ermöglichen soll, kontrastiert auch Durkheim mit Verfahren der Selbstbesinnung, indem er die Begriffsbildung der Nationalökonomie zurückweist. Danach begnügt sich der Nationalökonom, um zum Beispiel den Begriff „Wert“ zu klären, mit dem fragwürdigen Verfahren, „sich auf sich selbst zu konzentrieren, und die Idee, die er sich vom Werte [...] macht, zu Bewußtsein zu bringen“ (1984:123), wohingegen Durkheim dafür plädiert, Begriffe und Kategorien aus der Beobachtung zu gewinnen. Auch nach Durkheim eröffnet die Rückbesinnung, die Selbstbefragung also kein Allgemeines mehr, sondern sie dient viel eher dazu, geschichtlich und kulturell bedingte Vorbegriffe sowie subjektive Empfindungen aufzufinden, um sie schließlich „auszuschalten“ (1984:128).

Rückblickend erscheint die Identifikation aller verzerrend auf die Beobachtung wirkenden Facetten der Persönlichkeit seit der Aufklärung als ein primäres Anliegen der wissenschaftlichen Forschung. Damit rückt das „Ich“ des Beobachters zunehmend in den Blick. Diese Entwicklung hin zu einer Form der Selbstbefragung, die nicht Stellungnehmend ist, sondern objektiv zu bleiben bemüht ist und die kein Allgemeines erschließen kann, sondern die eigenen Reaktionen als Vorurteile, das heißt als eine die Beobachtung verzerrende Subjektivität versteht, erlangt im 20. Jahrhundert eine Fortführung und Steigerung durch die Psychoanalyse: Vor allem Gaston Bachelard und Georges Devereux erschließen die Psychoanalyse als Korrektiv der wissenschaftlichen Forschung. So fordert Bachelard (1993:179) eine „intellektuelle und affektive Kathar-

⁸ Schließlich betont Paul Rabinow (1977:6), daß es ihm in seinen Reflexionen auf die Feldforschung um die Aufklärung seines „culturally mediated and historically situated self“ geht.

sis“, die die persönlichen Hindernisse der wissenschaftlichen Forschung beiseite räumt, und er entwirft 1951 eine „Psychoanalyse der Ausgangsirrtümer“, die er anhand seiner Kritik des Substantialismus vorführt: „Die Idee der Substanz ist eine so klare, so einfache, so wenig diskutierte Vorstellung daß sie auf einer viel persönlichen Erfahrung beruhen muß als irgendeine andere“ (Bachelard 1993:184). Daher kann nur die Psychoanalyse vom Substantialismus heilen:

In ihrer naiven, in ihrer affektiven Gestalt entspringt die Sicherheit des Realisten der Freude eines Geizigen. Um unsere These zu präzisieren sagen wir also in einem polemischen Tonfall: Aus psychoanalytischer Perspektive und im Übermaß der Naivität sind alle Realisten Geizige. Umgekehrt und dies ohne Vorbehalt: Alle Geizigen sind Realisten. Die Psychoanalyse, die eingesetzt werden müßte, um vom Substantialismus zu heilen, ist die Analyse des Gefühls des Habens (1993:184; Hervorhebung im Original).

Bachelard entwirft damit eine Art Charakterologie wissenschaftlicher Konzepte, die nicht nur die Art und Weise der Beobachtung als psychologisches Problem in den Blick nimmt, sondern schon die Hypothesenbildung in einen Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Wissenschaftlers und seiner persönlichen Erfahrung bringt. Und Devereux entwickelt in seinem Buch „Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften“ eine Psychoanalyse der Feldforschungssituation, die durch persönliche Ängste und Erfahrungen bedingte Verzerrungen aufdecken soll, um eine objektive Beobachtung zu gewähren.

Die Psychoanalyse, die nunmehr von unbewußten, persönlich motivierten wissenschaftlichen Irrtümern heilen will, emanzipiert sich darin vom Motiv der Befreiung von einem Leidensdruck, das die psychoanalytische Praxis bisher weitgehend geleitet hat, und setzt das Selbst gewissermaßen einer entgrenzten Hermeneutik des Verdachts aus: Der Feldforscher, der sich vor und während der Forschung analysieren soll, braucht Aufschluß über alle Aspekte seiner Persönlichkeit. Die Forderung nach Aufklärung von Quellen der Verzerrung erfordert eine umfassende Selbsterkenntnis, in der geradezu alles zu einem „elementaren Datum“ wird. Neben kulturellem, sozialem und ideologischem Hintergrund werden Selbst-Modelle, Alter, Persönlichkeit, vergangene Erfahrungen, die Ängste verursachen, sexuelle Ausrichtung und Charakterstruktur untersucht. Die Charakterstruktur, von Devereux (1967:235) als das „invariante Element der psychischen Struktur des Feldforschers“ bezeichnet, beeinflusst demnach „in radikaler Weise sowohl seine Daten wie seine Schlüsse“ (1967:229). Sie filtert Daten und determiniert viele der Reaktionen seiner Informanten (1967:235). Laut Devereux (1967:239) lauern schließlich „hinter fast allen zweideutigen Konstruktionen und unangemessenen Wörtern“, die der Feldforscher in seinen eigenen Feldnotizen findet, „unbewußte und verworfene Einsichten und Erinnerungen“. Durch die gesteigerte Skepsis der Psychoanalyse scheint nicht nur ein fixierbarer Ort der Beobachtung in Bewegung zu geraten, auch die Selbsterforschung wird zu einem geradezu endlosen Prozeß, dem der Forscher ohne wissenschaftlichen Beistand und Kenntnis der Psychoanalyse kaum mehr gewachsen scheint.

Dieser kurze historische Abriss verdeutlicht, daß die Persönlichkeit, das private Selbst im Zuge der Verwissenschaftlichung der Beobachtung entsteht. Als Störfaktor objektiver Erkenntnis entsteht das bloß Private als das die Neutralität Behindernde ebenso wie der selbstkritische Blick auf ein (pathologisiertes) Selbst, das im Moment der Selbstbeobachtung und -verdächtigung schließlich nicht neutralisiert wird, sondern an Tiefen und Untiefen gewinnt. Die Reflexivierung der Forschung erzeugt, so scheint es, erst das „Meer der Subjektivität“ (Herdt u. Stoller 1987:177), in dem der Forscher unterzugehen droht. Der Frage, wie sich diese Entwicklung in der Bekenntnisliteratur und den Anleitungen zur Feldforschung auswirkt, wird im folgenden nachgegangen.

2. ETHNOGRAPHIEN DES SELBST

Wendet man sich vor diesem Hintergrund der Bekenntnisliteratur zu, ist vor allem Michel Leiris Reisetagebuch „Phantom Afrika“ aufschlußreich. Erstens taucht das Motiv, Selbstbeobachtung und -beschreibung zu betreiben, um Objektivität zu sichern, um eine „Berechnung des Irrtums“ – wie er es später genannt hat (1992:181) – zu ermöglichen, wiederholt auf. So heißt es in seinen Entwürfen zu einem Vorwort: „Wenn man den persönlichen Anteil offenlegt, vermag man das Ausmaß der Fehler richtig einzuschätzen, und man erreicht gerade dann die Objektivität, wenn man die Subjektivität bis zum höchsten steigert“ (1980:279). Und: „Nur wenn ich subjektiv schreibe, erhöhe ich insofern den Wert meiner Aussage, als ich zu erkennen gebe, daß ich mir jederzeit bewußt bin, was ich von meinem Wert als Zeuge zu halten habe“.⁹ Zweitens wird ein weiteres oben angesprochenes Resultat dieser objektiven Selbstbeobachtung deutlich: Es scheint sich kaum mehr sagen zu lassen, welche Ereignisse, Stimmungen oder Befindlichkeiten überhaupt verzerrend wirken. Es wird geradezu alles der Beobachtung und Dokumentation zugeführt:

Manch einer wird einwenden, wenn ich über Afrika spreche, brauche ich nicht zu erwähnen, ob ich an diesem oder jenem Tag guter Laune war oder nicht, oder gar wie ich exkrementiert habe. Aber obwohl ich nicht zu denen gehöre, die vor ihren eignen Werken auf die Knie fallen [...], möchte ich doch zurückfragen, warum ich denn im gegebenen Fall ein solches Ereignis verschweigen sollte? Denn an sich selbst ist es [...] genauso wichtig

⁹ Leiris (1980:278). Diese Motivation, durch die Offenlegung des subjektiven Anteils Objektivität zu erreichen, findet sich bei vielen Autoren, zum Beispiel schreibt Vincent Crapanzano (1983:9), daß er auf einen „blinden Fleck in der ethnologischen Sicht“ aufmerksam machen will. Sein Bericht verfolgt daher seine nachträglich aufgedeckten kulturellen Vorurteile, oder Crapanzano erklärt seine Reaktionen auf seinen Gewährsmann Tuhami mit seiner erziehungsbedingten Charakterstruktur. So will er seine Aufgebrachtheit gegenüber Tuhamis Passivität verstehen, indem er schreibt: „Ich war ein Tatmensch und kam aus einer von Tatmenschen bedingten Kultur“ (1983:175).

wie die Tatsache, daß wir diesen Baum, jenen so und so gekleideten Eingeborenen oder ein ganz bestimmtes Tier gerade jetzt an der Straße gesehen haben (Leiris 1980:280).

Und weiter:

Wie interessant wäre es, in einem Tagebuch nicht nur die flüchtigsten Gedanken aufzuzeichnen, sondern alle organischen Zustände zu den verschiedensten Zeitpunkten des Tages, wie man gegessen hat, wie man geliebt hat, wie man geißt hat [...], die Offenlegung des persönlichen Anteils ermöglicht erst die genaue Einschätzung des Fehlerausmaßes – und das ist die bestmögliche Garantie der Objektivität (Leiris 1980:280).

In der Person und um die Person, im Feld des sogenannten Persönlichen und Privaten, scheint es keine signifikanten Ereignisse mehr zu geben. Alle Regungen und Begebenheiten werden in der um Neutralität bemühten Selbstbeobachtung zwangsläufig gleichgültig, gleichwertig. In dieser Form der an die Wissenschaften angelehnten Beobachtung entschwindet ein Relevanzhorizont, und die Selbstbeschreibung emanzipiert sich schließlich, indem sie auch die wissenschaftlichen Dokumentationsverfahren imitiert. Es entsteht eine Art Historismus des Selbst, eine Ethnographie des Selbst, die keine andere Signifikanz kennt als die Dokumentierbarkeit selbst und weiterhin nur durch die zur Verfügung stehende Zeit begrenzt wird. So fragt Leiris (1980:280): „[...] wo soll der Tagebuchschreiber die dafür nötige Zeit hernehmen?“

Es scheint nichts mehr zu geben, was es nicht wert wäre, verzeichnet und katalogisiert zu werden, um die Verwissenschaftlichung des Selbstbezuges voranzutreiben. Paradoxerweise scheint sich das *private* Selbst im Moment des objektivierenden Zugriffs zu bilden und zugleich aufzulösen. Durch wissenschaftliche Subjektivierungsverfahren erzeugt, wird es durch wissenschaftliche Dokumentationsverfahren entprivatisiert.

Dieser Prozeß der Verwissenschaftlichung des Selbstbezuges zusammen mit der Tendenz der Entprivatisierung des Privaten findet seinen deutlichsten Ausdruck in neueren Anleitungen zur Feldforschung. Hier hat das Tagebuch oder *personal journal* seinen festen Ort. So schreiben Martyn Hammersly und Paul Atkinson (1995:192) in einem praktischen Leitfaden für die Feldforschung:

Such a journal or diary provides a running account of the conduct of the research. This includes a record not only of the fieldwork, but also of the ethnographer's own personal feelings and involvement. The latter are not simply the basis for gratuitous introspection or narcissistic self-absorption. [...] Feelings of personal comfort, anxiety, surprise, shock, or revulsion are of analytic significance. In the first place, our feelings enter into and colour the social relationships we engage in during fieldwork. Second, such personal and subjective responses will inevitably influence one's choice of what is noteworthy, what is regarded as strange and problematic, and what appears to be mundane and obvious. One often relies implicitly on such feelings; their existence and possible influence must be acknowledged and, if possible, explicated in written form. [...] Private response should be

transformed, by reflection and analysis, into potential public knowledge. The fieldwork journal is the vehicle of such a transformation.

Diese Tagebücher bilden, sofern sie nicht selbst veröffentlicht werden (was eher postum zu erwarten ist), die Grundlage für die Bekenntnisliteratur. Das zur Sprache gebrachte Gefühl, in den klassischen Ethnographien zu viele persönliche und private Erfahrungen unterdrücken zu müssen, scheint nicht zuletzt der Fülle des wissenschaftlich erzeugten Materials zur persönlichen Situation im Feld geschuldet zu sein.¹⁰

Das „private Selbst“, das sich nun als Widersacher der Wissenschaftlichkeit erweist, scheint also von den wissenschaftlichen Objektivitätsbemühungen und Dokumentationsverfahren erst erzeugt worden zu sein, und es erhält in dieser Komplementarität, in dieser dialektischen Beziehung erst seinen Ort. Diese Form der Selbstbeobachtungen ist ohne die Wissenschaften undenkbar: Als Abkehr von einer teleologischen Selbstbestimmung oder einer Form der Selbsterkenntnis, die auf ein Allgemeines zielt, als „neutrale“ Selbsterkenntnis, wird ein Privates, Persönliches erzeugt, das unter dem gewissermaßen interesselosen Blick unüberschaubare Ausmaße gewinnt.

Dies läßt sich auch an einem neueren Beispiel verdeutlichen. Gilbert H. Herdt und Robert J. Stoller (der eine Ethnologe, der andere Psychoanalytiker) gehen von dem Bewußtsein aus, „wie sehr Einseitigkeit den Wert des Forschungsberichts beeinträchtigen kann“ (Herdt u. Stoller 1987:177). Sie berichten von ihrer Zusammenarbeit während Herdts Feldforschung in Neuguinea, in der Stoller Herdt über seine „subjektiven Empfindungen“ aufklärt. Damit arbeiten sie gegen die „Verleugnung der Subjektivität in ethnologischen Arbeiten“, denn sie folgen der Einsicht,

daß die Art und Weise, wie wir denken und sprechen und wie andere dies als Reaktion auf uns tun, vom Wetter, von unserer Verdauung, unserem Alter, unserem Körperbau, unseren Neurosen, den eigenen sexuellen Gewohnheiten sowie denen unserer Malariaparasiten, von unseren Genen, unseren Lehrern, der Zeit in der wir leben, der Paßform unserer Schuhe und von der Alkoholmenge abhängt, die wir am Abend zuvor genossen haben (Herdt u. Stoller 1987:177).

Diese subjektiven Bedingungen, so betonen Stoller und Herdt, gehören zum wissenschaftlichen Beobachtungsfeld selbst. Auch hier liegt das Motiv der Selbsterforschung im Bemühen, Objektivität zu sichern. Das Verfahren der Supervision ist ein weiterer Schritt zur Verwissenschaftlichung des Selbstbezuges, der die Feldforschung auszeichnet. Es läßt sich sagen, daß in dem Text von Herdt und Stoller sowohl die Dialektik von wissenschaftlicher Arbeit und Selbsterforschung erneut deutlich wird, als auch die Tendenz zur Vergleichsgültigung aller „subjektiven“ Faktoren im Bemühen um wissenschaftliche Neutralität. Diese Tendenz wird durch Humor zweifellos erträglicher, aber keinesfalls kaschiert. Es deutet sich auch hier die Endlosigkeit dieser Selbsterfor-

¹⁰ So schreibt Cesara, deren Buch auf der Grundlage ihres „personal journal“ entstanden ist (1982:vii), „too much was being brushed under the carpet“ (1982:viii).

schung an, insofern immer neue verzerrende Bedingungen in die Selbsterforschung aufgenommen werden.

Die Uferlosigkeit einer Selbsterforschung, die im Dienst der Überwindung epistemologischer Hindernisse steht, ist ein Grund für deren kontraproduktive Wirkung: Obwohl sie aus dem Bemühen entstanden ist, die Wissenschaftlichkeit der Beobachtung zu steigern, bedroht sie diese schließlich durch das in gewisser Hinsicht kriterienlose Anschwellen des auszuschaltenden Persönlichen. Anders als etwa die moralisch motivierte Selbsterforschung, die sich an die (jeweils gültige) Unterscheidung von gut und böse halten kann, ermangelt der wissenschaftlichen Selbsterforschung ein solches Maß. Dieselbe Maßlosigkeit stört auf der anderen Seite aber auch die Selbstfindung, insofern sich das Selbst in einem endlosen Selbsterforschungsprozeß fragmentiert und schließlich zu verlieren droht. Diese zweifache Bedrohung des wissenschaftlichen Projektes scheint die Vehemenz des Ausschlusses der Bekenntnisliteratur aus der Ethnologie zu motivieren, wie sie sich besonders deutlich bei Geertz und Bourdieu findet. Einzig Lévi-Strauss, der nicht weniger an einem Objektivitätsanspruch festhält, gelingt, wie im weiteren zu zeigen sein wird, die Rückführung des Bekenntnisses in das ethnologische Projekt und zwar gerade durch eine Betonung des Scheiterns des Versuchs der Selbstfindung.

3. SELBSTERFORSCHUNG UND SELBSTVERLUST

Die hier verfolgte Form der Selbstreferenz in der ethnologischen Bekenntnisliteratur scheint als narzißtische „innere und selbstgefällige Rückkehr zur privaten Person“, wie Bourdieu (1993:368) sie versteht, kaum mehr treffend gekennzeichnet zu werden. Vielmehr entsteht sie erst als Komplement der wissenschaftlichen Forschung, insofern sie aus dem Bemühen um Objektivität entspringt und sich wissenschaftlichen Methoden angleicht. Besonders deutlich wird dies in der Empfehlung, ein Tagebuch oder *personal journal* zu führen, das der Bekenntnisliteratur ein unüberschaubar gewordenes Material liefert. Als Teil des wissenschaftlich erzeugten Beobachtungsfeldes entschwindet die „private Person“ in dieser Form der Selbstaufklärung eher, als daß zu ihr zurückgekehrt würde. Diese Reflexivität scheint auch nicht in die „Tiefen der Individualität“ zu führen, sondern eher zur Entindividualisierung beizutragen: Das Individuum wird zur Summe seiner in klinischen, psychoanalytischen, sozialen und soziologischen Kategorien faßbaren Vorurteile und damit jeder Individualität und Privatheit beraubt. Ohne abstreiten zu wollen, das es narzißtische Reflexivität in ethnographischen Texten gibt und daß manche Texte um die Idee einer Selbstfindung des Forschers geordnet sind, bleibt sowohl ihre Verwiesenheit auf die wissenschaftliche Forschung wie die Richtung auf Entprivatisierung das hervorstechende Merkmal der ethnologischen Bekenntnisliteratur. Und zweifelhaft bleibt auch, ob sich das erzeugte Private, Per-

sönliche als Rückzugsraum von der „rauen Wirklichkeit des Feldes“ (Bourdieu 1993:366) in diesen Formen der Reflexivität erschließt, oder ob es sich nicht eher um eine *Enteignung* handelt. Vielleicht ist die wahre narzißtische Reflexivität gar nicht artikulierbar und so sprachlos wie sie Richard Sennett (1996:421) beschreibt: Die narzißtische „Versenkung ins eigene Selbst“ führt demnach weder zum Abschluß, noch gelangt sie zum Ausdruck, sondern sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß sie sich der Objektivierung und Artikulation verweigert, eben weil Artikulation immer auch Enteignung bedeutet. Nach Sennett (1996:422) ist der Narzißmus durch das Gefühl gekennzeichnet, daß

jede Gestaltung, jede Objektivierung [...] die ausgedrückten Gefühle ihrer Authentizität zu berauben [scheint]. Aus Furcht davor, seine Gefühlsregungen zu objektivieren und Zeichen hervorzubringen, richtet das Individuum seine Ausdruckstätigkeit so ein, daß es bei dem Versuch, sich anderen mitzuteilen, scheitern muß.

Die beredte ethnographische Reflexivität scheint als narzißtische nicht treffend gekennzeichnet zu sein und sie endet nur selten in einer Selbstfindung. Die mühselige Selbsterforschung innerhalb der Ethnologie wirkt nicht zuletzt deshalb nicht narzißtisch, weil sie auf Dokumentationsverfahren verwiesen ist, die zugleich Entäußerung und Entprivatisierung bedeuten. Das ethnologische Bekenntnis im engeren Sinne läßt sich deshalb, wie ich abschließend ausführen möchte, auch als Form der *Desidentifikation* verstehen. Diese angesprochene paradoxe Situation, in der der Prozeß der Konstituierung persönlicher Identität zugleich unterminiert wird, also im Bemühen um Identifikation zur Desidentifikation führt, kündigt sich in Leiris' Tagebuch an. Dort ist an einer Stelle zu lesen: „denn der muß erst noch geboren werden [...], der aufrichtig in sich hineinschaut und nicht schon nach kürzester Zeit im furchtbarsten Nihilismus ertrinkt“ (Leiris 1980:282).

Gerade im Versuch, eine Mikroskopie des Selbst durchzuführen, scheint sich das Selbst zu entziehen. Je genauer, präziser und umfassender die Selbsterforschung wird, desto weniger greifbar wird die Identität, die im kategorialen Zugriff geschaffen werden soll. Vielleicht läßt sich das ethnologische Bekenntnis insofern eher als Zurückweisung und Verlust von persönlicher Identität verstehen. Die Bekenntnisliteratur ließe sich dann gewissermaßen als Protokoll des Scheiterns von Identifikationen und Selbstbestimmungen lesen. Es wäre also eine Lesart vorzuschlagen, die nicht in eine problematisch gewordene Authentizitätsheuristik gerät, oder allein Foucaults These bestätigt, daß der Mensch zum „Geständnistier“ geworden ist. Vielmehr könnte das Bekenntnis auch als ein Weg beschrieben werden, „abzuweisen, was wir sind“ (Foucault 1994:250).

In diese Richtung weisen die Überlegungen zum Bekenntnis, die Lévi-Strauss 1962 anhand seiner Lektüre Rousseaus anstellt: Hier läßt sich ein Modell explizieren, das weder eine Rückkehr zur Naivität empfiehlt, noch eine Fortführung von Objektivitätsbemühungen, die ihre zu überwindenden Vorurteile endlos selbst zu produzie-

ren scheint. Vielmehr wird die „hartnäckige Verweigerung der Identifikation mit sich selbst“ nach Lévi-Strauss (1992:47) zum Prinzip ethnologischer Forschung. Dieses Prinzip bezeichnet Lévi-Strauss als Entdeckung der Rousseauschen Bekenntnisse, die einer doppelten Bewegung folgen: der Verweigerung der Identifikation mit sich und dem Versuch der Identifikation mit dem Anderen.

Lévi-Strauss (1992:51) beschreibt die Feldforschungssituation im Rahmen dieser doppelten Bewegung. Die Desidentifikation verläuft dabei über eine „Verweigerung alles dessen, was das Ich ‚annehmbar‘ machen kann“. Es geht demnach darum, sich selbst zu verweigern, nicht darum, sich zu erkennen oder zu finden. Das bedeutet zum einen, die Diskrepanz zwischen Ich und Selbst nicht zu tilgen und zum anderen, erzwungene Identifikationen zurückzuweisen: etwa die Identifikation „eines Individuums als des Angehörigen einer Kultur mit einer bestimmten Rolle oder mit einer sozialen Funktion, in die eben diese Kultur es hineinzwängen will“ (1992:52). Diese Zurückweisung erzwungener Identifikationen erfolgt während der Feldforschung: „In dieser fremdartigen Situation“, so Lévi-Strauss (1992:47), „enthüllt sich dieses Ich als gelähmt und verkrüppelt von allen Schlägen einer persönlichen Geschichte, die für den Aufbruch zu seiner Berufung verantwortlich gewesen ist“. Die Zurückweisung erzwungener Identifikationen bedeutet nicht zuletzt, wie Lévi-Strauss schon 1955 in den „Traurigen Tropen“ im Anschluß an Rousseau ausführt, sich durch die Annäherung an eine fremde Gesellschaft von der eigenen Gesellschaft, die Identität verleiht, zu emanzipieren (1982:388). Dies setzt gewissermaßen einen Prozeß der Dekulturierung in Gang, der nicht zu einer Identität, sondern in eine „chronische Heimatlosigkeit“ (1982:48) führt.

Lévi-Strauss' Buch „Traurige Tropen“ läßt sich vor diesem Hintergrund als ein Protokoll des Scheiterns von Identifikationen (sowohl im Selbst- wie im Fremdbezug) lesen, insofern er den Verlust des eigenen Identifikationshorizonts ebenso beschreibt wie das sich-Entziehen des Forschungsobjekts im Moment der Annäherung: „Da waren die Wilden, bereit, mir ihre Bräuche und Vorstellungen zu erklären, aber ich kannte ihre Sprache nicht“ (1982:328). Für Lévi-Strauss steht daher, wie er später ausführt, die „ethnographische Erfahrung“ für eine experimentelle Suche nach etwas, „das sich einem entzieht“ (Lévi-Strauss u. Eribon 1989:244).

Die Verweigerung der Identifikation mit sich bezeichnet Lévi-Strauss schließlich im letzten Band der „Mythologica“ als „ethnologische Revolution“, die sich gegen Formen philosophischer Selbstvergewisserung von Descartes bis Sartre wendet: Anders als die Ethnologie sei die Philosophie damit beschäftigt, „ein Refugium anzulegen, in dem die persönliche Identität, ein armseliger Schatz, geschützt sei“ (1976:807). In der ethnologischen Forschung geht es nach Lévi-Strauss dagegen gewissermaßen um eine Steigerung der Selbstgefährdung, der sich der Ethnologe während der Feldforschung aussetzt. Rousseaus Bekenntnisse sind für Lévi-Strauss deshalb wegweisend, weil er sie als Umsturz einer philosophischen Tradition liest, die vom Cartesischen Cogito ausgeht (1992:50–51). Diese Philosophie verschließt sich demnach die Möglichkeit der

Identifikation mit dem Anderen. Schließlich führt erst die Überwindung der Identifikation mit sich, die mit Rousseau gedacht werden kann, zur „Identifikation mit allen Formen des Lebens“ (Lévi-Strauss 1992:54). So fragt Lévi-Strauss (1992:53) in seiner Absicht der Humanismuskritik: „Denn ist es nicht der Mythos von der ausschließlichen Würde der menschlichen Natur, der die Natur selbst eine erste Verstümmelung erleiden ließ, der unweigerlich weitere folgen mußten?“

Um zu veranschaulichen, wie es über Rousseaus Bekenntnisse gelingt, die Einschränkungen des humanistischen Ideals zu überwinden, bezieht sich Lévi-Strauss in seiner Lektüre Rousseaus auf solche Passagen, die die Erfahrung der Auflösung der Identität in der Erfahrung der Verschmelzung mit der Natur thematisieren. Bei Rousseau (2003:124) ist beispielsweise zu lesen: „Ich fühle unaussprechliche Verzückungen und Ekstasen, sobald ich gewissermaßen eins werde mit der gesamten Natur und aufgehe im großen Weltsystem, das alle Wesen verbindet“. Oder, an einer anderen Stelle (2003:25):

Ich hatte keine klare Vorstellung über meine Person [...], ich wußte nicht mehr, wer ich war und wo ich war. [...] In meinem ganzen Wesen fühlte ich eine wunderbare Ruhe, der, sooft ich mich daran erinnere, keines der Vergnügen gleichkommt, die mir je vergönnt waren.

Der Selbstverlust eröffnet positiv die Möglichkeit der Identifikation mit allem Lebendigen. Das Scheitern sowohl der Selbstfindung als auch der Konstruktion einer persönlichen Identität versteht Lévi-Strauss als positives Ergebnis der Selbsterforschung und als eigentliches Thema der Bekenntnisse. In dieser Lesart nimmt Lévi-Strauss das Bekenntnis in den Strukturalismus auf. Dies wird besonders deutlich, wenn er schließlich in der „Mythologica“ die Reintegration des Menschen in die Natur als Leistung des Strukturalismus ausweist. Der Strukturalismus stellt gewissermaßen die rousseauistische Erfahrung der Einswerdung mit der Natur auf Dauer, insofern er das Selbst in eine universelle Sprache auflöst, „derer sich alle Formen des Lebens bedienen“ (Lévi-Strauss 1976:805). Der oben angesprochenen ethnographischen Erfahrung des Scheiterns von Identifikationen gesellt sich hier die Erfahrung des Selbstverlustes als Erfahrung des strukturalen Denkens hinzu: „Nur diejenigen, die es [das strukturale Denken] praktizieren, kennen aus innerer Erfahrung jenen Eindruck von Erfülltheit, den seine Ausübung verschafft und durch den der Geist spürt, daß er wirklich mit dem Körper eins ist“ (Lévi-Strauss 1976:815).

Diese Schilderung erinnert an Rousseaus Erfahrung der „wunderbaren Ruhe“, die mit der Selbstvergessenheit einhergeht. Indem Lévi-Strauss diese Erfahrung an das strukturale Denken bindet, holt er sie in die Wissenschaften zurück und unterläuft die Trennung zwischen Bekenntnis und Wissenschaft. Ohne Lévi-Strauss in die Auflösung von persönlicher Identität im universalen binären Code zu folgen, läßt sich doch abschließend sagen, daß die ethnologische Felderfahrung durch einen gesteigerten Sinn fürs Scheitern sowie eine gesteigerte Skepsis zugleich einen Prozeß der Desiden-

tifikation in Gang bringt, der die Identifikationen in Frage stellt, die auch im Prozeß der Verwissenschaftlichung erzwungen wurden. In diesem Spannungsfeld kann ethnologische Bekenntnisliteratur dazu beitragen, die kulturell bedingten und wissenschaftsimmanenten Identifikationen des (privaten) Selbst zu überschreiten und in Bewegung zu bringen.

LITERATURVERZEICHNIS

BACHELARD, Gaston

1993 *Epistemologie*. Ausgewählt von Dominique Lecourt. Frankfurt am Main: Fischer

BARTHES, Roland

1979 „Délibération“, *Tel Quel* 82:8–18

BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de

1977 *Reise um die Welt*. Berlin: Rütten und Loenig

BOURDIEU, Pierre

1993 „Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität“, in: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*, 365–374. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BOWEN, Eleonore Smith

1964 *Return to laughter*. New York: Doubleday and Company

CASSIRER, Ernst

1989 „Das Problem Jean Jacques Rousseau“, in: Ernst Cassirer, Jean Starobinski und Robert Darnton, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, 7–78. Frankfurt am Main: Fischer

CESARA, Manda

1982 *Reflections of a woman anthropologist: no hiding place*. London, New York, Paris: Academic Press

CRAPANZANO, Vincent

1983 *Tuhami*. Portrait eines Marokkaners. Stuttgart: Klett-Cotta

DEGÉRANDO, Joseph-Marie

1989 „Erwägungen über die verschiedenen Methoden der Beobachtung der wilden Völker“, in: Sergio Moravia, *Beobachtende Vernunft*. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung, 219–251. Frankfurt am Main: Fischer

DEVEREUX, Georges

1967 *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser

DIDEROT, Denis

2001 „Tatsache“, in: Manfred Naumann, *Diderots Enzyklopädie*. Eine Auswahl, 178–181. Leipzig: Reclam

2003 „Nachtrag zu ‚Bougainvilles Reise‘ oder Gespräch zwischen A. und B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen“, in: Denis Diderot, *Philosophische Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Theodor Lücke, 245–309. Warendorf: Verlag J.G. Hoof

DURKHEIM, Emile

1984 *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FORSTER, Georg

2002 *Reise um die Welt mit Kapitän Cook*. Göttingen: Lamuv

FOUCAULT, Michel

1994 „Das Subjekt und die Macht“, in: Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 243–261. Weinheim: Athenäum

GEERTZ, Clifford

1993 *Die künstlichen Wilden*. Der Anthropologe als Schriftsteller. Frankfurt am Main: Fischer

HAMMERSLY, Martyn und Paul ATKINSON

1995 *Ethnography: principles in practice*. London und New York: Routledge

HEINRICHS, Hans-Jürgen

1991 *Die Djemma el-Fna geht durch mich hindurch*. Oder wie sich Poesie, Ethnologie und Politik durchdringen. Bielefeld: Pendragon

HERDT, Gilbert H. und Robert J. STOLLER

1987 „Der Einfluß der Supervision auf die ethnographische Praxis“, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Die wilde Seele*. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux, 177–199. Frankfurt am Main: Suhrkamp

KÄMPF, Heike

2003 *Die Exzentrität des Verstehens*. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie. Berlin: Parerga (Sozialphilosophische Studien 5.)

KOEPPING, Klaus-Peter

1987 „Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft“, in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, 7–37. Frankfurt am Main: Suhrkamp

LEIRIS, Michel

- 1980 *Phantom Afrika*. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–33. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 1992 „Leiris im Gespräch mit Sally Price und Jean Jamin“, in: Michel Leiris, *Leidenschaften*. Prosa, Gedichte, Skizzen und Essays. Herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs, 152–189. Frankfurt am Main: Fischer

LÉRY, Jean de

- 2001 *Unter Menschenfressern am Amazonas*. Brasilianisches Tagebuch 1556–1558. Düsseldorf: Albatros

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1976 *Mythologica*. Band IV: Der nackte Mensch 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 1982 *Traurige Tropen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 1992 „Jean-Jacques Rousseau. Begründer der Wissenschaft vom Menschen“, in: Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*. Band II., 45–56. Frankfurt am Main: Suhrkamp

LÉVI-STRAUSS, Claude und Didier ERIBON

- 1989 *Das Nabe und das Ferne*. Eine Autobiographie in Gesprächen. Frankfurt am Main: Fischer

MALINOWSKI, Bronislaw

- 2000 *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes*. Neuguinea 1914–1918. Eschborn: D. Klotz

RABINOW, Paul

- 1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

ROUSSEAU, Jean-Jacques

- 1985 „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“, in: Jean-Jacques Rousseau, *Frühe Schriften*, 97–246. Berlin: deb
- 2003 *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Stuttgart: Reclam

SENNETT, Richard

- 1996 *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt am Main: Fischer

WITTGENSTEIN, Ludwig

- 1989 „Bemerkungen über Frazers ‚Golden Bough‘“, in: Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben von Joachim Schulte, 29–46. Frankfurt am Main: Suhrkamp