

DIE INVERSION DES BLICKS  
Überlegungen zum Theorieeffekt ethnologischer Begriffe

Heike Kämpf

Die Diskussion um ethnographische Forschungsmethoden hat schon früh den Blick auf die eigene Kultur freigegeben. Die Frage nach Bedingungen und Bedingtheit der Materialsammlung (und später der Feldforschung) brachte zunächst diejenigen Aspekte der eigenen Kultur in den Blick, die eine Parteilichkeit und Voreingenommenheit der Forschung bedingten und die angestrebte Objektivität trübten. Später etablierte sich der ethnologische, entfremdete Blick auch als methodologisches Instrument zur Untersuchung und Analyse der eigenen Kultur. Die hier von mir gebrauchte Metaphorik des Blicks hat natürlich ihre Grenzen. Es geht gerade nicht um einen bloß kontemplativen Zugang, sondern um den konkreten Wandel des Selbst und der Gesellschaft durch ihre begriffliche Reorganisation. Mit der Metapher der „Inversion des Blicks“ lassen sich solche Rückwirkungen ethnologischer Forschung thematisieren, die unsere Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis und -verhältnis geprägt haben, ohne explizit entweder im Dienst wissenschaftlicher Methodologisierung zu stehen oder das Ziel zu verfolgen, eine Ethnologie der eigenen Kultur voranzutreiben. So läßt sich zum Beispiel fragen, ob die Methodendiskussion in ihrem Bemühen um Objektivität nicht auch eine wissenschaftliche Subjektivität erzeugt hat, die ein neues Verständnis europäischer Identität zur Folge hatte. Es könnte sein, daß die Suche nach geeigneten Methoden und Kategorien zur Analyse und Beschreibung ‚primitiver‘ oder ‚wilder‘ Völker, die sich in den Anfängen der Ethnologie finden läßt, zugleich eine neue Identität der erforschenden Gesellschaften bedingte. Und wenn beispielsweise festzustellen ist, daß sich die Erfahrung der Moderne nicht zuletzt im Begriff des „Fetischismus“ ausdrückt, wie es bei Marx, Freud und später bei Baudrillard und Latour der Fall ist, läßt sich fragen, ob dieses über ethnographische Begriffe verlaufende Selbstverständnis die moderne Identität bloß *b e s c h r e i b t* oder nicht sogar *e r z e u g t*, also einen identitätsstiftenden Aspekt aufweist.

Die erzeugende oder konstruktive Macht von Begriffsbildungsprozessen und Begriffen kann als ihr ‚Theorieeffekt‘ angesprochen werden, das heißt als weitgehend unkontrollierter und von der Ethnologie nicht intendierter Effekt, der im Umfeld ethnologischer Forschung und Reflexion zu beobachten ist. Der Begriff des Theorieeffekts geht auf Pierre Bourdieu zurück: Der Theorieeffekt bezeichnet ihm zufolge die Einwirkung der Theorie auf die Praxis der Selbstverständigung, wobei der *E f f e k t* der Theorie in der Stiftung von Identität besteht, in ihrem Beitrag zur Identitätsbildung. Unter dieser identitätsstiftenden Dimension ist die Weise zu verstehen, in der Begriffe dazu beitragen, etwas *a l s* etwas zu identifizieren und in diesem Identifika-

tionsprozeß Einheiten durch identische und identifizierende kategoriale Bestimmungen schaffen. Soziale Gruppen und Individuen werden demnach durch die sie bestimmenden Begriffe oder Kategorien gewissermaßen *erzeugt*, obwohl diese vorgeben, nur eine vorgängige Realität zu *benennen*.<sup>1</sup> Bei Bourdieu tritt der Begriff des Theorieeffekts in zweifacher Hinsicht in Erscheinung: zum einen dient er als diagnostisches Instrument soziologischer Forschung, wenn Gesellschaften in Hinblick auf die in ihnen stattfindenden „symbolischen Kämpfe“ untersucht werden, die Bourdieu auch als Kämpfe um die Ausübung des Theorieeffekts bezeichnet. Es geht dabei um die Durchsetzung der „Vision der Division“ (Bourdieu 1992:142), darum also, Klassifikationen und Kategorisierungen durchzusetzen und in Verhandlungen beziehungsweise Kämpfe um Identität und Distinktionen einzutreten. Bourdieus Untersuchungen gehen dieser Macht der „Welterzeugung“ (*worldmaking*), wie Bourdieu es in Anlehnung an Nelson Goodman nennt (1992:151), in verschiedenen Gesellschaften nach. In seiner ethnologischen Studie zur Kabylei beispielsweise verfolgt er Strategien zur Bewahrung und Veränderung aktuell herrschender Klassifikationen und Identifikationen in Bezug auf Geschlecht, Nation, Region, Alter und sozialen Status (Bourdieu 1976). Die symbolischen Kämpfe werden demnach darum ausgefochten, welche Kriterien legitimerweise bestimmen, welche Individuen zu einer Gruppe zusammengefaßt, also als Gruppe identifiziert werden können. Zum anderen bezieht Bourdieu den Begriff des Theorieeffekts auch kritisch auf die Praxis der Soziologie: Auch ihre Begriffe und Kategorisierungen üben einen Theorieeffekt aus. Die Soziologie trägt demnach zur Welterzeugung bei, indem sie Begriffe prägt, die wiederum als Horizonte der Selbstverständigung und Identitätsbildung in die Praxis eingehen, insofern die Akteure akademisches Wissen in ihre Alltagspraxis einbringen.

Während es Bourdieu vor allem darauf ankommt, mit dem Verweis auf den Theorieeffekt der Soziologie der Gefahr entgegenzuwirken, daß die Soziologie nur noch ihre eigenen Effekte untersucht und sich gewissermaßen im Imaginären einspinnt,<sup>2</sup> stehen die folgenden Überlegungen zum Theorieeffekt nicht im Dienst der Erlangung wissenschaftlicher Objektivität, sondern widmen sich der Frage, wie sich die ethnologischen Begriffe, die zur Klassifikation und Bestimmung außereuropäischer Kulturen und exotischer Phänomene gebildet worden sind, in den Horizont der Selbstverständigung der Gesellschaft der Ethnologen einspielen. Es geht also nicht nur um die Effekte, die in der jeweiligen Kultur ausgeübt worden sind, für deren Erfassung diese Begriffe gebildet wurden, sondern um die Effekte, die diese Begriffe innerhalb der ‚begreifenden‘ Kultur ausgeübt haben. Es geht gewissermaßen um das Zurückwandern des zunächst scheinbar auf die anderen gerichteten ethnologischen Blicks.

<sup>1</sup> Der Begriff von Identität als Effekt diskursiver Praktiken ist zum Beispiel auch in den Untersuchungen von Judith Butler leitend. Siehe zum Beispiel Butler (1998).

<sup>2</sup> So macht er darauf aufmerksam, daß „das empirisch gemessene Klassenbewußtsein teilweise ein Produkt der marxistischen Klassentheorie“ ist (Bourdieu und Wacquant 1996:238).

Um diese Überlegungen einleitend in einen weiteren Horizont zu stellen, läßt sich sagen, daß sie im Kontext einer Historischen Semantik als Untersuchung der Wanderbewegung von Begriffen und kulturell bedingter Begriffsbildungsprozesse im Sinne Konersmanns stehen. Ralf Konersmann begreift die Historische Semantik als „Untersuchung kulturell manifester Bedeutsamkeiten im Horizont ihrer Geschichte“, wobei es ihm vor allem um die Formulierung einer kulturhistorisch erweiterten Wissenschaftsgeschichte geht (Konersmann 1999:18). Mit diesem Verständnis gelingt es Konersmann nicht zuletzt, die Begriffsgeschichte für die Kulturwissenschaften zu öffnen und dieser damit eine neue Relevanz zuzuweisen. Das Interesse der Historischen Semantik gilt dabei „den kulturellen Verstrickungen, der Wanderbewegung der Begriffe und Vorbegriffe, dem stummen Zeugnis der Sprache“ (Konersmann 1999:195). Dieses Anliegen der Historischen Semantik findet gewissermaßen ihr ethnologisches Pendant in Kohls Projekt einer „Archäologik“ von Begriffsbildungen (Kohl 1983). Beide Autoren verfolgen eine Historisierung und kulturelle Kontextualisierung von Begriffen, um Herkunft und Tragweite theoretischer Ansprüche zu klären, wobei Kohl sein Augenmerk auf die ethnographische Begriffsbildung legt und die These verfolgt, daß die historische Erfahrung unserer Gesellschaft die ethnographische Forschung leitet und daß die Geschichte ethnographischer Begriffsbildung daher auch Aufschluß über die eigene Geschichte geben kann (Kohl 1983:60). Von hier aus läßt sich auch die die folgenden Überlegungen leitende Frage stellen, wie die ethnographischen Begriffe ihrerseits wiederum das Selbstverständnis der eigenen Gesellschaft verändern, welche Theorieeffekte sie ausgeübt haben. Bevor unter diesem Aspekt auf die Arbeit der ethnologischen Begriffsbildung (2) und die Rolle ethnographischer Begriffe für die Selbstverständigung über die eigene Gesellschaft (3) einzugehen ist, soll zuerst die hier verfolgte Fragerichtung plausibilisiert und legitimiert werden.

### 1. ÜBERLEGUNGEN ZUR MACHT ETHNOGRAPHISCHER BEGRIFFSBILDUNGEN UND BEGRIFFE

Die hier vorgeschlagene Richtung der Untersuchung beruht auf dem Gedanken der Emanzipationsmacht der Taten, die sich gegen ihre Schöpfer wenden. Dieser Gedanke ist alles andere als neu, er scheint aber in der kritischen Diskussion um die Geschichte der Ethnologie und die ethnologische Praxis verschüttet zu sein: Ethnologische Begriffsbildung wird nicht selten als Ermächtigung, Herrschaftsausübung, als dominanter Übergriff auf das andere und die anderen, als Überschreiben eines Urtextes oder als Domestikation des Fremden in den Blick genommen. Und es scheint sich im Rahmen dieser Kritikstrategien eine gewisse Blindheit gegen Rückkoppelungseffekte ethnologischer Begriffsbildung eingestellt zu haben, insofern die Ethnologie in kolonialer Herrschaftspose gezeichnet und darin implizit ein souveränes Subjekt (der Ethnologie)

reinstalliert wird, dessen Tod doch schon lange verkündet worden ist. Daher soll der Blick von dem ‚überschriebenen Objekt‘ weg auf die Arbeit der ethnologischen Begriffsbildung und das Zurückwandern der Begriffe gerichtet und gefragt werden, was in diesem Prozeß aus u n s geworden ist. So fällt vielleicht ein neues Licht auf die Begriffsgeschichte der Ethnologie und ihre gegenwärtig problematische Situation: Vielleicht geht es in der kurz skizzierten Kritik der Ethnologie nicht so sehr um eine Befreiung der Anderen aus den Fängen eines europäischen Begriffsnetzes, sondern eher um eine Form der Selbstbefreiung.

Dabei bleibt unbestritten, daß die Begriffe und Interpretationshypothesen aus der historischen Erfahrung der Ethnologen erwachsen sind. Diese Einsicht leitet bis heute die Versuche der ethnologischen Forschung, die eigenen Vorverständnisse zu suspendieren, einzuklammern oder in den Dialog mit dem anderen einzubringen, um der untersuchten Gesellschaft gerecht zu werden. Um der Gefahr zu entgehen, die anderen mit eigenen Begriffen zu überschreiben, werden heute vor allem dialogische Ansätze kritisch diskutiert, in denen die Feldforschung und damit auch die ethnographische Begriffsbildung als gemeinsame Arbeit erscheint oder als emergentes Phänomen in den Blick genommen wird.<sup>3</sup> Ohne dieser Diskussion um ein adäquates Verständnis der Feldforschung nachgehen zu wollen, läßt sich doch sagen, daß diese von einem Problembewußtsein getragen ist, das sich der Einsicht in die konstruktive Macht der eigenen Begriffe verdankt. Von dieser Einsicht ausgehend, läßt sich – ganz abgesehen davon, ob sich die Entstehung ethnographischer Begriffe einer dialogischen Erfahrung oder primär der historischen Erfahrung der eigenen Kultur verdankt – auch die Frage stellen, wie diese Begriffe ihrerseits die Erfahrung der eigenen Kultur leiten. Damit wird die Macht der Begriffe befragt, Erfahrungen zu strukturieren und zu ermöglichen, das heißt Identitäten (als identifizierte Entitäten) zu schaffen. Begriffe erscheinen so nicht nur als Ergebnisse von Erfahrungen, sondern als Ermöglichungsbedingungen von Erfahrungen. Der konstruktive, welterzeugende Aspekt von Begriffen wird nicht nur in Bourdieus Rede vom „Theorieeffekt“ ausgesprochen, sondern leitet beispielsweise auch die sozialphilosophische Diskussion um Prozesse der „Subjektivierung“ (*subjectivation, assujetissement*), die von Judith Butler und Michel Foucault angeregt ist. Individuelle Identität und Gruppenidentität werden demzufolge durch diskursive Praktiken erzeugt. Subjekte, als individuelle und kollektive Handlungsträger, verdanken ihre Existenz demnach Prozessen der Unterwerfung.<sup>4</sup> Die Macht der Begriffe, Identität zu erzeugen, verfolgt Butler beispielsweise anhand der Schimpfnamen, durch die verworfene Identitäten erzeugt werden (Butler 1998). Ohne hier ihrer Anrufungstheorie im einzelnen nachgehen zu wollen,<sup>5</sup> wird mit dem bereits

<sup>3</sup> Siehe zum Beispiel die Überlegungen von Crapanzano, Dwyer, Rabinow oder Tedlock.

<sup>4</sup> Diesen Doppelaspekt von Unterwerfung und Erzeugung sollen die angeführten Begriffe „subjectivation“ und „assujetissement“ verdeutlichen.

<sup>5</sup> Siehe dazu Kämpf (2002).

Gesagten vielleicht plastisch greifbar, was es heißt, daß eine bestimmte Identität durch begriffliche Identifikationen und Identitätszuschreibungen erzeugt wird.

Daß ethnologische Begriffe, wie „Amok“, „Tabu“ oder „Fetischismus“ in unsere Prozesse der Selbstverständigung im Alltag, in Soziologie und Philosophie Eingang gefunden haben, ist kaum zu leugnen. Ob diese Begriffe aber nur Erfahrungen auf einen Begriff bringen oder diese Erfahrungen erst ermöglichen, ob sie Vorgänge benennen oder erzeugen, ist schwer zu entscheiden. Ich habe mich für letztere Lesart nicht zuletzt deshalb entschieden, weil ihr interpretatorische Kraft zukommt. Die historisch nachvollziehbaren Wandlungen der Selbstverständnisse und Identifikationen, der Bestimmungen dessen, was vorgeht, scheinen sich dann zu entziehen, wenn davon ausgegangen wird, daß es sich gewissermaßen ‚nur‘ um wechselnde Benennungen handelt. Die Frage, wie ethnologische Begriffsbildungsprozesse und Begriffe historisch unser Selbstverständnis, unser Sein, verändert haben, läßt sich also vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sinnvoll stellen. Geht man darüber hinaus mit Foucault davon aus, daß ein „zentrales philosophisches Problem“ in der Frage liegt, „was wir in eben diesem Moment sind“ (Foucault 1986:28), erscheint die hier verfolgte Umkehrung der Fragerichtung auch im Rahmen philosophischer Reflexion berechtigt.

Daher soll im folgenden im Bemühen um wissenschaftliche, objektive Begriffsbildung der Entstehung eines wissenschaftlichen Subjekts nachgegangen und gefragt werden, was im Prozeß der Verwissenschaftlichung ethnologischer Forschung aus uns geworden ist. Der Begriff „Fetischismus“ bietet sich hierfür an, weil er in der Philosophie zu einem zentralen Begriff geworden ist, der die Beziehung zu Objekten und Personen in der Moderne charakterisieren soll. Der Begriff „Schamanismus“ scheint deshalb interessant, weil sich zeigen läßt, daß er zum Medium der Verständigung über die wissenschaftliche Forschung wird. Das Anliegen der folgenden Ausführungen besteht darin, beispielhaft zu zeigen, wie sich unsere Gesellschaft vermittelt über Aspekte ethnographischer Begriffsbildung und Begriffe auch selbst anders versteht und sich möglicherweise geändert hat. Und zuletzt läßt sich im Rahmen der folgenden Konzentration auf den Theorieeffekt auch ein neues kritisches Medium der Begriffsbildung auffinden: Wenn sich Begriffe nicht länger über eine rein pragmatische Legitimationsstrategie rechtfertigen lassen oder eine Übereinstimmung mit einem Sachverhalt (als bloße Benennung) beanspruchen können, wird die Suche nach einem neuen Kriterium und Korrektiv von Begriffen zu einem zentralen Problem.

2. *DER BEGREIFENDE ALS BEGRIFFENER: WISSENSCHAFTLICHE  
OBJEKTIVIERUNGSSTRATEGIEN ALS FORMEN DER SUBJEKTIVIERUNG*

Um den Theorieeffekt ethnographischer Begriffsbildung in den Blick zu bekommen, ist an den Gedanken zu erinnern, daß der Begreifende immer auch ein Begriffener ist, indem er begreift (Simon 1989:260). Die begriffliche Fassung eines Objekts, der Prozeß der *O b j e k t i v i e r u n g* hat demnach immer auch einen Prozeß der *S u b j e k t i v i e r u n g* zur Seite. Das heißt, Begriffe erscheinen auch als Medien der Selbstbestimmung beziehungsweise als Medien der Selbsterzeugung, im Sinne Cassirers also als „symbolische Formen“, die nicht ein präexistentes Subjekt und ein präexistentes Objekt einfach miteinander verbinden, sondern beide erst im Akt der Vermittlung schaffen. Begriffsbildungen sind daher nicht nur dominante Übergriffe auf die Anderen, sondern auch Eingriffe in das eigene Selbstverständnis, also als Praxis relationaler Selbstbestimmung zu verstehen. Es läßt sich von hier aus die Frage stellen, wie sich das forschende Subjekt im Prozeß wissenschaftlicher Objektbestimmung selbst konstituiert. Eine Form dieser Selbsterzeugung läßt sich im Ringen der Ethnologie um ihr Objekt, um die Bestimmung ihres Forschungsgegenstands aufweisen: Das Objekt der Ethnologie als ‚die Wilden‘ zu bestimmen, bedeutet zum Beispiel, sich als zivilisiert zu konstituieren, es als schriftlos oder geschichtslos zu begreifen, bedingt, sich im Horizont von Schriftlichkeit oder Geschichtlichkeit selbst zu bestimmen.

Im Bemühen, die Beobachtung zu perfektionieren, eröffnet sich auch eine neue *F o r m d e r S e l b s t r e f e r e n z*, ein *H o r i z o n t d e r S e l b s t v e r s t ä n d i g u n g* (in der Forderung, sich als Beobachter zu verstehen), was (um es überspitzt zu sagen) zu einer universalen Pathologisierung des Individuums geführt hat. Während beispielsweise die Überlegungen der traditionellen Hermeneutik das individuelle Moment, die nicht auf eine Regel zu reduzierende „Kunstfertigkeit“ des Interpreten als konstitutives Moment der Interpretation verstanden haben, scheint es nunmehr darum zu gehen, eben dieses individuelle Moment genau zu bezeichnen, um es zu eliminieren: So erscheinen in George Devereuxs Methodenüberlegungen, die die Mechanismen der „Gegenübertragung“ kontrollieren sollen, Persönlichkeitsstruktur, Affektivität, Emotionalität, soziale Herkunft, frühkindliche Erfahrungen und Ängste als Quellen der Verzerrung von Objektivität, die der Kontrolle zu unterwerfen sind. Die bloße Anwendung von Methoden reicht nach Devereux zur Ausschaltung individueller Momente der Interpretation nicht mehr aus, vielmehr ist, wie Devereux betont, deren „neurotischer Gebrauch“ möglich, das heißt Methodologie kann als Abwehrstrategie eingesetzt werden (Devereux 1967:109). Deshalb muß sich der Forscher während des Forschungsprozesses selbst beobachten und kontrollieren, seine Dispositionen in den Griff bekommen, damit sich das wissenschaftliche Objekt gibt. *V o m s i c h g e b e n* des wissenschaftlichen Objekts zu reden, scheint deshalb angebracht, weil es in diesen Verfahren der Selbstdisziplinierung gerade darum geht, jede konstruktive, individuelle Zutat zur Objektbildung als Verzerrung in den Blick zu bekommen und

auszuschalten. Was sich dem forschenden Subjekt gibt, ist dabei paradoxerweise ein irrationales Objekt, das in auffälliger Weise die Züge der zu überwindenden Verzerrungen trägt. Besonders deutlich läßt sich dies anhand der Ausführungen von Devereux und Norbert Elias zeigen: Die Anstrengung des Forschers, die nach Devereux zur Identifizierung und Überwindung des Mangels an Objektivität führt, konstituiert sein Objekt – „die Primitiven“, die sich für Devereux gerade dadurch auszeichnen, daß sie „ihren Mangel an Objektivität nicht bemerken“ (1967:26).

Nach Elias erschließt sich dem distanzierten, emotional detachierten Beobachter eine „vorwissenschaftliche Gesellschaft“, deren Erleben animistisch und emotional engagiert ist und die irrational agiert. Elias' Telos des Zivilisationsprozesses, den er eng an den Fortschritt der Wissenschaften und an die von der Wissenschaft geforderte Affektkontrolle bindet, ist schließlich eine „wissenschaftliche Gesellschaft“, die auf ein staatliches Gewaltmonopol verzichten kann, weil ihre Mitglieder sich „individuellen Selbstzwangsapparaturen“ und „individueller Selbstkontrolle“ unterwerfen (Elias 1983:124). Als Vorbild dieser Utopie dient Elias die wissenschaftliche Haltung, weshalb er diese fortgeschrittenen Gesellschaften eben als „wissenschaftliche“ charakterisiert.

Das erschlossene Objekt steht sowohl bei Devereux als auch bei Elias in bemerkenswerter Weise in einem komplementären Verhältnis zur eingeforderten Form der wissenschaftlichen Subjektivität: Genau die Selbstkontrolle, die notwendig ist, um die anderen wissenschaftlich zu erforschen, wird wiederum den Erforschten abgesprochen. Das ‚Forschungsobjekt‘ zeichnet sich gewissermaßen durch ein (wissenschaftlich) ungebrochenes Selbstverhältnis aus. Beiden Autoren ist darüber hinaus gemeinsam, daß sie diese Identität des forschenden Subjekts, diese neue Form der Selbstreferenz, die sich im *Sichverstehen* als *Beobachter* eröffnet, als Verlust empfinden: Die wissenschaftliche Objektivität wird von ihnen als „schmerzhaft“, als „Verletzung“ als „Bloßstellung“, als „emotional unbefriedigend“ und als „Last“ bezeichnet. Elias spricht gar von einem „beinahe traumatischen Schock“, den das wissenschaftliche Weltbild und die Forderung, sich unverhüllt zu begegnen, um sich von Phantasien zu befreien, auslösen kann (1983:111). Allerdings kommt es in der Ethnologie zu einer gewissen Heroisierung dieser Form der Feldforschung, indem etwa betont wird, sie setze, wie der amerikanische Ethnologe Weston La Barre in seinem Vorwort zu Devereux (1967) schreibt, „Furchtlosigkeit“ voraus (La Barre 1967: 11). Diese Heroisierung bot vielleicht eine Möglichkeit, mit den viel geschmähten (aber vielleicht auch heimlich beneideten) „hemdsärmeligen Feldforschern“, wie La Barre sie nennt (1967:10), den Abenteuertypen also, konkurrieren zu können. Aber die Forderung nach Furchtlosigkeit bestätigt letztlich nur das Unbehagen oder gar das Leiden an diesem durch die Forschungspraxis erzwungenen distanzierten Selbstverhältnis.

Aus dieser Perspektive können Objektivierungsstrategien durchaus als Herrschaftsstrategien verstanden werden, wobei sie in dieser Verschiebung des Blicks je-

doch vor allem als Strategien der Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle erscheinen. Dabei symbolisiert das erzeugte Objekt in auffälliger Weise die ‚Kosten‘, die durch seine Erschließungsweisen entstanden sind. Diese Komplementarität von Fremd- und Selbsterzeugung erklärt auch das Kippen ins Romantische, ins Begehrte, dem das ethnologische Objekt immer wieder ausgesetzt ist. Die Bilder des „edlen Wilden“, des von Wissenschaft unbehelligt gebliebenen „Primitiven“ verklären sich anscheinend proportional zur Anstrengung, das ethnologische Objekt zu konstruieren (vgl. Kohl 1986). Von hier aus liest sich auch die ‚postmoderne‘ Kritik der Ethnographie, die der amerikanische Ethnologe Stephen Tyler vorbringt, eher wie ein Befreiungsschlag aus der Zwangsjacke, die das wissenschaftliche Subjekt – nicht ‚der andere‘ – trägt. Obwohl Tyler nicht müde wird, die moderne Ethnologie als Versuch zu tadeln, „über andere als Dinge Macht auszuüben“, ist in der postmodernen Ethnographie vom anderen doch gar nicht mehr die Rede, sondern die Ethnographie erscheint vielmehr als Therapie des forschenden Subjekts: „Die postmoderne Ethnographie ist eine Meditation, die einen Bruch mit dem alltäglichen Dasein provoziert, deren therapeutische Wirkung sich in der Wiederherstellung und Rückkehr der geläufigen Lebenswelt auswirkt“ (Tyler 1991:203). Tyler strebt eine Rückkehr zu den Bereichen an, die – wie die Lebenswelt, die Phantasie und der *common sense* – die Forschung als Quellen der Verzerrung entborgen und verbannt hat. Und weiter führt Tyler aus:

Per Bruch mit der Alltagswelt ist sie [die Ethnographie] eine Reise in fremde Länder mit okkulten Sitten, eine Reise ins Herz der Dunkelheit, wo Fragmente des Phantastischen im Strudel des desorientierten Bewußtseins des Initianden herumwirbeln, bevor er im Zentrum des Malstroms anlangt, wo er sein Bewußtsein im Augenblick der wunderbaren und erlösenden Vision verliert, um schließlich, bewußtlos, wieder an der vertrauten, doch für immer transformierten Küste seiner Lebenswelt ausgesetzt zu werden (Tyler 1991:149).

Auch hier ist der wissenschaftskritische Impetus unüberhörbar: Tyler bedient sich der Malstrommetaphorik aus Edgar Allan Poes Geschichte vom „Sturz in den Malstrom“, die Norbert Elias zur Veranschaulichung der Leistungsfähigkeit der objektiven Beobachtung diente,<sup>6</sup> und er verbündet sich hier – anders als Elias – mit den im Malstrom Versunkenen, denen Affektkontrolle und objektive Beobachtung nicht gelang.

Abschließend läßt sich sagen, daß auch die relationalen Formen der Selbsterzeugung als eine Art Theorieeffekt, als Inversion des Blicks in der Weise verstanden werden können, in der das neue Medium der Selbstreferenz, das in der Forderung entsteht, sich als Beobachter zu verstehen, ein neues Selbstverständnis konstituiert. Dies scheint ein der Objektivierung immanenter Prozeß zu sein, ein unbewußter Prozeß relationaler Selbsterzeugung, der als Inversion des Blicks etwa von einer bewußten

<sup>6</sup> Der einzig Überlebende des Sturzes in den Malstrom hat bekanntlich das Geschehen objektiv beobachtet und so einen Plan seiner Rettung ersinnen können. – Elias greift auf diese Geschichte zurück, um den Zusammenhang von Selbstkontrolle und Prozeßkontrolle zu veranschaulichen (Elias 1983:79–80).

‚Konversion des Blicks‘, zum Beispiel einer Selbstbetrachtung vom imaginierten ‚Wilden‘ her, die in der Aufklärungsliteratur üblich war, zu unterscheiden ist.

### 3. ETHNOGRAPHISCHE BEGRIFFE ALS MEDIEN DER SELBSTREFERENZ IN EUROPÄISCHEN GESELLSCHAFTEN

Nicht nur in der Erzeugung wissenschaftlicher Subjektivität, sondern auch in der Strukturierung unserer Wahrnehmungen und Erfahrungen durch ethnographische Begriffe läßt sich ein gewandeltes Selbstverständnis der eigenen Kultur aufweisen. Ethnographische Begriffe, die zunächst vor allem als ethnologisches Fachvokabular verwendet wurden, haben einen Weg in die Verständigung über Vorgänge in der eigenen Gesellschaft gefunden. Einige Begriffe wurden zu Medien der Selbstreferenz, obwohl sie zunächst ausschließlich der Fremdreferenz dienten und zur Beschreibung und Charakterisierung außereuropäischer Kulturen eingeführt worden waren. Vor allem zwei Begriffe, der des „Fetischismus“ und der des „Schamanismus“, lassen sich, wie bereits angesprochen, beispielhaft heranziehen, um zu zeigen, wie ethnographische Begriffe zu Medien der Selbstverständigung und zu Instrumenten der Identifikation von Vorgängen in der eigenen Gesellschaft geworden sind.

Hier ist vorzuschicken, daß die Ethnologie stets von einer kritischen Reflexion ihrer Begriffe begleitet war und daß die ethnologische Forschung ein neues Medium der Kritik der Begriffe erschlossen hat. Diese neue Kritik der Begriffe soll abschließend auch als Kritik begrifflicher Identifikationen in der eigenen Gesellschaft vorgeschlagen werden.<sup>7</sup> Die Kritik an begrifflichen Konzeptualisierungen hat sich innerhalb der ethnologischen Forschung gewandelt. Zunächst war vor allem der Verdacht leitend, daß ethnologischen Begriffen nichts entspricht, daß sie Imaginationen oder Projektionen von Reisenden und Ethnographen sind. Dieser Verdacht prägt beispielsweise Lévi-Strauss' Kritik des Begriffs „Totemismus“ (1965). Im Rahmen der Emanzipationsbewegungen der kolonisierten Völker setzte sich eine neue Form der Kritik ethnologischer Begriffe durch, die für die folgenden Überlegungen zentral ist: Es entstand eine Abwehr der ‚Begriffenen‘ gegen die Zumutung, sich in ethnologischen Begriffen zu verstehen, sich ihre Identität durch wissenschaftliche westliche Forschung aufprägen zu lassen. Diese Kritik zielt, wie sich sagen läßt, auf eine Abwehr des Theorieeffekts ethnologischer Begriffe. Bezeichnend für diese Form der Kritik ist ein viel zitierter Satz von John Kasaipwalova, Ethnologe und Politiker auf den Trobriand-Inseln (Papua-Neuguinea): „[...] if we are going to depend on anthropological studies to define our history and our culture and our future, then we are lost“ (Fuchs u. Berg 1993:67–68). Aber auch in Versuchen der Rückkehr zu authentischen, vorko-

<sup>7</sup> Siehe dazu ausführlicher Kämpf (2003:373–384).

lonialen Selbstverständnissen wie etwa in der Négritude (als Rückkehr zu einer ursprünglich afrikanischen Identität) fanden sich schließlich Spuren eines Theorieeffekts: So kritisiert der Afrikaner Stansilas Adotevi die Négritude als schwarze Art, weiß zu sein und entlarvt sie als Ergebnis von mehreren Jahrzehnten Ethnologie.<sup>8</sup> Diese Abwehr der indigenen Bevölkerung, sich in den Begriffen der Ethnologie zu verstehen, machte auf den Zumutungscharakter von Begriffsbildungen aufmerksam, der vor allem mit der Infragestellung von deren Objektivitätsanspruch unübersehbar wurde und die ethnologische Diskussion beunruhigte. Dabei war die Idee, Ethnographien gerade im Emanzipationsinteresse der kolonisierten Völker zu schreiben, durchaus ein frühes kritisches Motiv ethnologischer Forschung. So zielen beispielsweise Michel Leiris' Überlegungen zum Verhältnis von Ethnologie und Kolonialismus von 1950 darauf, Ethnographien im Interesse der kolonisierten Völker zu schreiben, um für sie „ein ungefähres Bild dessen festzuhalten, was sie einmal gewesen sind“ (Leiris 1985: 64), um ihr Selbstbewußtsein zu stärken und ihre Unabhängigkeitsbestrebungen durch die Besinnung auf ihre eigenen Traditionen zu unterstützen. Aber gerade diese gutgemeinte ‚Emanzipationshilfe‘ wurde nun von Angehörigen der kolonisierten Völker massiv abgelehnt und war als Ausübung eines Theorieeffekts – gewissermaßen als innere Kolonisierung – massiver Kritik ausgesetzt. In dieser Kritik ist also die identitätsstiftende Funktion von Begriffen explizit geworden und kann vielleicht als neues Medium ihrer Kritik dienen.

Läßt sich nun ein solcher Theorieeffekt ethnologischer Begriffe auch innerhalb der Ethnologie und der Gesellschaft ausfindig machen, der der Ethnologe angehört? Hat die ethnologische Begriffsbildung auch hier Theorieeffekte ausgeübt? Die Begriffe „Fetischismus“ und „Schamanismus“ zeugen jeweils von spezifisch ethnologischen Verfahren der Begriffsbildung: Der erste (Fetischismus) stammt aus ethnologischer ‚Vorzeit‘ und geht bekanntlich auf portugiesische Seefahrer (von *feiticio*: Zauber, künstlich Gemachtes) an der Küste Afrikas zurück, die den Begriff für die Bezeichnung solcher Objekte einführten, die angeblich von den Afrikanern ‚angebetet‘ wurden.<sup>9</sup> Der zweite (Schamanismus) dokumentiert das Verfahren, kulturspezifische Begriffe, die indigene Bezeichnungen aufgreifen, zu verallgemeinern. Sie werden aus ihrem kulturellen Kontext gelöst und bezeichnen nun auch Phänomene, die jenseits der ursprünglichen Region zu finden sind. Der Begriff des Schamanismus stammt aus dem sibirischen Sprachraum, dem Tungusischen, wobei *schaman* „der aus der Fassung ist“

<sup>8</sup> Adotevi (1972:54). Vergleiche Miller, der vor allem einer in der afrikanischen Literatur formulierten Kritik der Négritude nachgeht (1996). So verweist er auf den Roman von Yambo Ouloguem, „Le devoir de violence“ von 1968, der eine Persiflage auf das Afrikabild von Leo Frobenius ist, das wiederum die Négritude (durch einen ihrer Mitbegründer, Léopold Sédar Senghor) beeinflusst hat (Miller 1996:239–242).

<sup>9</sup> Siehe zur Geschichte des Fetischismusbegriffs Kohl (1983). – Ein weiteres Beispiel einer solchen Begriffsbildung ist der Begriff des „Kannibalismus“, dessen Prägung auf Kolumbus zurückgeht (Kolumbus 1981:116–117).

bedeutet (Eliade 1975:14). Als weitere Begriffe dieser Art sind etwa „Mana“ oder „Tabu“ zu nennen.

Der Begriff des Fetischismus diente nicht nur als Leitfaden ethnographischer Forschung, sondern wurde auch zu einem zentralen philosophischen Konzept, das, ausgehend von Charles de Brosses, sowohl in den Schriften von Auguste Comte wie in denen Friedrich Hegels (um nur die prominentesten Autoren zu nennen)<sup>10</sup> auftaucht, um eine spezifische Objektbeziehung zu charakterisieren: De Brosses prägt 1760 den Begriff des Fetischismus, um solche Kulte zu bezeichnen, in denen die Kultgegenstände Tiere oder unbeseelte Wesen sind, die ‚vergöttlicht‘ werden. Dabei versäumt de Brosses es nicht, auf die Unvernunft und Absurdität dieser Kulte hinzuweisen (1760:183). Sein Verständnis des Fetischismus prägt auch zahlreiche ethnographische Berichte bis in das frühe 20. Jahrhundert.<sup>11</sup>

Im Rahmen der ethnologischen Forschung läßt sich schließlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine massive Kritik des Begriffs verfolgen, die dessen explikativen Wert in Frage stellt. Vor allem Marcel Mauss fordert zur Verabschiedung des Begriffs in theoretischen und deskriptiven Arbeiten auf – dies nicht nur, weil dieser keinem Phänomen entspricht, sondern auch, weil Mauss in ihm die unauslöschlichen Spuren kolonialer Herrschaft findet (1969:244–245). Mauss’ Kritik gründet auf dem Verdacht, daß der Begriff des Fetischismus lediglich eine koloniale Geste reproduziert, die sich vor allem dadurch auszeichnet, gewissermaßen die Haltung des ‚Besserwissenden‘ einzunehmen: Der Fetischismus ist *per definitionem* ein Irrglaube, ein Glaube an die Beseelung (eigentlich) unbeseelter Gegenstände, den der Beobachter durchschaut. Für Mauss, dessen Bestreben ethnologischen Verstehens dahin ging, die indigene Perspektive zu rekonstruieren, war diese Position der Begriffsbildung unhaltbar. Diese Kritikstrategie läßt sich bis in die Gegenwartsdiskussion verfolgen. So lehnt Bonnafé den Begriff des Fetischismus mit der Begründung ab, daß ihn zu benutzen hieße, sich „auf die Seite der Missionare oder Kolonisatoren“ zu schlagen (Bonnafé 1972:234).

Während der Begriff des Fetischismus also seine Legitimität zur Identifikation und Explikation ethnographischer Fakten zunehmend verliert, taucht er zur Bezeichnung der Objektbeziehungen in der sogenannten zivilisierten Gesellschaft im 19. Jahrhundert auf. Und vor allem im Anschluß an die Arbeiten von Karl Marx und Sigmund Freud ist er bis heute für Gegenwartsanalysen leitend geblieben.<sup>12</sup> Für Marx und Freud scheint der Begriff des Fetischismus bemerkenswerterweise gerade aus dem Grund attraktiv zu werden, aus dem er in der ethnologischen Diskussion in die Kritik geraten ist: Für diese Begründer einer „Hermeneutik des Verdachts“ (wie Paul Ricoeur

<sup>10</sup> Eine Textsammlung, die auch Auszüge aus diesen frühen Bezugnahmen auf den Begriff des Fetischismus enthält, bietet Pontalis (1972).

<sup>11</sup> Siehe zum Beispiel die Arbeiten von Nassau (1904) und Milligan (1912).

<sup>12</sup> Dies gilt insbesondere für die Arbeiten von Jean Baudrillard und Bruno Latour, auf die weiter unten eingegangen wird.

sie nennt), dient er zur Bezeichnung eines falschen Bewußtseins und als Kennzeichnung einer Verschleierungs- beziehungsweise Verleugnungsstrategie. Was in der Ethnologie als unerträglicher Herrschaftsgestus gilt, wird seit dem 19. Jahrhundert in Bezug auf die Untersuchung der eigenen Gesellschaft gewissermaßen zur unüberbietbaren Geste kritischen Bewußtseins: So spricht Marx im „Kapital“ vom Fetischcharakter der Ware, um das Phänomen zu erfassen, daß die Arbeitsprodukte, die „Produkte der menschlichen Hand“ zu Waren werden, die sich zu verselbständigen scheinen, indem sie die Spuren menschlicher Arbeit tilgen und so zu scheinbar sinnlich übersinnlichen oder gesellschaftlichen Dingen werden (Marx 1983:637). Und um hierfür eine Analogie zu finden, so Marx weiter,

müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten [...]. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende selbstständige Gestalten. So in der Waarenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dieß nenne ich den Fetischismus, der sich an die Arbeitsprodukte anklebt, sobald sie als Waaren producirt werden (Marx 1983:638).

Freud bezieht sich 1905 erstmals auf den Fetischismus und beruft sich dabei auf Alfred Binet, der sich schon 1887 mit dem Fetischismus in der Liebe befaßt hatte. Freud bezeichnet mit diesem Begriff eine sexuelle Perversion, wobei er den Fetisch als „ungeeigneten Ersatz“ des Sexualobjekts bezeichnet: „Dieser Ersatz“, so Freud weiter, „wird nicht mit Unrecht mit dem Fetisch verglichen, in dem der Wilde seinen Gott verkörpert sieht“.<sup>13</sup>

Für die hier verfolgte Thematik bleibt festzuhalten, daß der Begriff des Fetischismus mit diesen ethnologisch versierten Autoren in dem Sinne zurückzuwandern beginnt, daß er nunmehr u n s e r e Objektbeziehungen erfaßt, und er wird schließlich zum zentralen Begriff zur Bezeichnung eines (fehlgeleiteten) Objektbezugs in der modernen Kultur. Es läßt sich in der Folge eine Flut von Arbeiten verzeichnen, die mit diesem Begriff operieren. Jean Baudrillard diagnostiziert gar, daß der Fetischismus zur „Cremetorte der zeitgenössischen Analyse“ geworden sei (1972:315). Diese Einschätzung hat Baudrillard allerdings nicht davon abgehalten, in seinem Buch „Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu alltäglichen Gegenständen“ (1968) selbst ausgiebig vom Begriff des Fetischismus Gebrauch zu machen. Dort bezeichnet er unsere Beziehung zu ‚Antiquitäten‘ als fetischistische, die er in Anlehnung und Abgrenzung zum Fetischismus der sogenannten Primitiven beschreibt: Beim „Primitiven“ wird demnach die Kraft im technischen Ding zum Fetisch, beim „Zivilisierten“ unserer technischen Gesellschaft wird im symbolischen Objekt, der Antiquität, die „Her-

<sup>13</sup> Freud (1991:56). In seiner späteren Arbeit von 1927 bringt Freud den Fetischismus mit dem Kastrationskomplex in Verbindung, wobei die Bestimmung des Fetisch als Ersatz und Verleugnungsstrategie bleibt: Der Fetisch ist demnach ein „Ersatz für den Phallus des Weibes [der Mutter]“ (Freud 1992:330), so daß im Fetischismus die Kastration der Mutter geleugnet wird, um die eigene Kastrationsangst zu überwinden.

kunft“ und die „Echtheit“ zum Fetisch (Baudrillard 1991:106f.). Und in dem Moment, in dem dieser von ihm als Fetischismus bezeichnete Objektbezug nach seiner Beobachtung auf dem Rückzug ist, verzichtet Baudrillard nicht etwa auf diesen Begriff, sondern deutet die fetischistische Beziehung um: Der Fetischismus ist, wie Baudrillard später ausführt, nicht mehr als Sakralisierung eines bestimmten Objekts zu verstehen, denn dann dürfte man seiner Ansicht nach hoffen, den Fetischismus in unserer Zeit verschwinden zu sehen (Baudrillard 1972:321). Baudrillard macht in unserer Zeit vielmehr einen „Fetischismus der Signifikanten“, der Zeichen, nicht der Signifikate, aus (1972:320). Im Fetischismus spricht sich nach Baudrillard die „Leidenschaft des Codes“ aus, der „perverse Wunsch“ nach dem Code. Die „fetischistische Faszination“ liegt im System der Zeichen, in der Abstraktion, nicht im Objekt. Zum Beispiel ist unsere Beziehung zum Geld, die Baudrillard als fetischistische beschreibt, als Anbetung der totalen Künstlichkeit des Zeichens, der Abstraktion zu verstehen (Baudrillard 1972:322).

Offenbar hat der Begriff der Fetischismus, mit dem Jahrhunderte lang fremde Glaubensvorstellungen in die Ferne gerückt wurden, etwas ‚Klebriges‘, das uns daran hindert, ihn aufzugeben und das zum Bemühen führt, eine fetischisierte Beziehung im modernen Objekt- beziehungsweise Zeichenbezug aufzufinden und uns über unsere Objektbezüge im Horizont des Begriffs des Fetischismus zu verständigen. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Bruno Latours gegenwärtige Kritik der Moderne über den Begriff des Fetischismus verläuft: Die von ihm abgelehnten „Modernisten“ charakterisiert er als „Antifetischisten“, die im Namen des „Faktums“ darauf aus sind, fetischistische Beziehungen zu entlarven, um sich als „Bilderstürmer“ zu betätigen. In dieser scheinbar kritischen Geste der Modernisten (zu denen auch Marx und Freud zählen müßten) findet Latour eine Naivität, die darin besteht, den Glauben an den Fetisch zu überschätzen und im Bildersturm unfreiwillig die Macht des Fetisch zu bestätigen. Latour schlägt daher einen neuen Begriff vor, den des „Faitiche“, der, aus *fait* und *fétiche* zusammengesetzt, einen Objektbezug bezeichnen und ermöglichen soll, der die Polarisierung von Fakten und Glauben, Imaginiertem, Künstlichem unterläuft (Latour 2000:331–335). So bedenkenswert ein „Faitichismus“ ist, so bleibt Latours Diagnose der Moderne doch auf die Polarisierung von „Fetischisten“ und „Antifetischisten“ angewiesen.

Der Begriff „Schamanismus“ ist zwar in der Philosophie nicht so zentral diskutiert worden wie der des Fetischismus, hat sich aber bekanntlich zu einer zentralen religionsethnologischen und religionswissenschaftlichen Kategorie entwickelt (s. Eliade 1975). Frühe Arbeiten gingen dahin, den Schamanismus zu pathologisieren und ihn als Form arktischer Hysterie zu erklären oder den Schamanen als Epileptiker zu bezeichnen und seine Besessenheitszustände als epileptische Anfälle zu deuten. Der Schamanismus ist schließlich zu einer eigenständigen Kategorie geworden und bezeichnet eine Form des Besessenheitskultes, wobei der Schamane durch einen Zustand der Ekstase in Beziehung zu Geistern tritt und die Funktion des Mittlers ein-

nimmt.<sup>14</sup> Anhand dieses Begriffs läßt sich beobachten, daß er eine Wanderbewegung antritt, durch die er schließlich als Horizont der Selbstverständigung über die ethnographische, w i s s e n s c h a f t l i c h e Praxis, die Feldforschung zurückkehrt. Während Lévi-Strauss schon 1949 schamanistische Heilverfahren und psychoanalytische Praxis parallelisiert hatte (Lévi-Strauss 1991), wird der Schamanismus für den englischen Anthropologen Ioan Lewis zum Analogon der ethnologischen Forschungspraxis. Wie er in seiner Antrittsvorlesung an der London School of Economics 1973 ausführt, begibt sich der Anthropologe wie ein Schamane „auf die Reise zu fernen, geheimnisvollen Welten“, er fungiert wie der Schamane als „Medium zu jenen fremden Kulturen, die er durchstreift und die er in einem bestimmten Sinne verkörpert“ (Lewis 1989b:20). Der Anthropologe wird nach Lewis von seinen Gastgeber „besessen“, und das Niederschreiben der Ethnographie erscheint dann als „Exorzismus“:

Wenn der Anthropologe zuletzt dazu übergeht, seine Befunde zu analysieren und zu Papier zu bringen, externalisiert er seine Erfahrungen und löst sich allmählich von seinen Gewährsleuten ab. Er stellt die ursprüngliche Distanz wieder her, die die beiden Kulturen voneinander trennte. Dieser Prozeß ist eine Form des Exorzismus (Lewis 1989b:21).

Auch wenn diese Inversion des Blicks bei Lewis mit einem gewissen Augenzwinkern erfolgt, ist doch diese neue Form der Selbstreferenz durchaus ernst gemeint und hat ein epistemologisches Problem als Hintergrund: Der Bezug auf den Schamanismus taucht in der Situation auf, in der das subjektive, konstruktive Moment der ethnologischen Forschung deutlich wurde und die Objektivitätsansprüche der Ethnologie zu bedrohen begann. Ironischerweise garantiert der Vergleich ethnologischer Forschung mit religiöser Praxis in dieser Situation die Objektivität, die Lewis für die Ethnologie beansprucht: Der Schamanismusbegriff bietet ein Modell von Erkenntnis, das die Abbildtheorie rettet, indem der Forscher als reines Medium begriffen werden kann, dessen Individualität in der Besessenheit aufgehoben wird. Der Forscher als „Schamane“ scheint auch der Notwendigkeit enthoben, sich den von Elias und Devereux formulierten Verfahren reflexiver Selbstkontrolle zu unterwerfen. Allerdings brächte auch eine „schamanistische“ Forschungspraxis das Individuum zum Verschwinden.

Diese beiden Beispiele – einmal die prominente Rolle, die der Begriff des Fetischismus in philosophischen und soziologischen Diskursen zu spielen beginnt, um die Objektbezüge der eigenen Gesellschaft zu bestimmen und das andere Mal die Relevanz, die der Begriff des Schamanismus für die Selbstverständigung über die eigene Forschungspraxis erlangt – vermitteln einen Einblick in die Theorieeffekte ethnographischer Begriffsbildung, die sich im Umfeld ethnologischer Forschung finden lassen. Diese könnten vielleicht in analoger Weise auch über die Untersuchung weiterer Begriffe („Tabu“, „Amok“) erschlossen werden. Dabei könnten nicht nur die hier im

<sup>14</sup> Aber auch diese Definition ist nicht unumstritten. Siehe zur Diskussion um den Begriff des Schamanismus Bourguignon (1976) und Lewis (1989a).

Vordergrund stehenden philosophischen und wissenschaftstheoretischen, sondern auch andere Diskurse (zum Beispiel Romane, Autobiographien, Alltagsverständigung) befragt werden, um ethnographische Begriffe als Medien der Selbstreferenz und in Hinblick auf ihre Theorieeffekte in der eigenen Kultur zu erschließen. Hier ging es im wesentlichen darum, ein solches Vorgehen theoretisch zu legitimieren und beispielhaft zu exemplifizieren.

Abschließend läßt sich festhalten, daß Begriffe auf ihre Theorieeffekte hin zu befragen bedeutet, ihre identitätsstiftenden Effekte aufzusuchen und sie als Eingriffe in die Praxis der Selbstverständigung zu verstehen. Begriffe erscheinen so als Vorgriffe und Ausgriffe auf die Praxis. Im Vorangegangenen wurde versucht, diese Form der Befragung von Begriffen beispielhaft vorzustellen. Es sollte verdeutlicht werden, wie diese ethnologischen Begriffe in gewandelter Gestalt zurückwandern und als Horizonte der Selbstverständigung zu ihren ‚Schöpfern‘ zurückzukehren, um auf diese Weise zu deren Identitätsbildung beizutragen. Auch Begriffsbildungsprozesse zur Fremdbestimmung lassen sich, wie ausgeführt, als Medien der Selbstbestimmung, als relationale Prozesse der Selbsterzeugung begreifen: Die wissenschaftliche Begriffsbildung wurde hier als Form der Subjektivierung in den Blick genommen, in der eine neue Selbstbestimmung durch Selbstdisziplinierung erfolgt. Da davon ausgegangen wurde, daß Begriffe nicht mehr den Anspruch erheben können, eine vorgängige Identität nur zu beschreiben, sondern daß sie diese erzeugen, wurde auch das Kriterium der Übereinstimmung des Begriffs mit einer außerbegrifflichen Realität hinfällig. Die Frage nach einem Kriterium angemessener Begriffsbildung stellte sich damit neu. Hier kann die angesprochene Abwehr von Theorieeffekten vielleicht als kritisches Medium der Begriffsbildung auch über die Ethnologie hinaus dienen, insofern diese Abwehr das „Begreifen“ bewegen kann.<sup>15</sup> In der ethnologischen Forschung wurde früh die Widerspenstigkeit der ‚Begriffenen‘ erfahren, die sich weigerten, sich im Horizont der jeweiligen ethnographischen Begriffe zu verstehen. Die Zumutung, die von solchen Begriffsbildungen ausgeht, die ihr Objekt fixieren wollen, kollidierte mit dem Anspruch auf Freiheit und Wandelbarkeit von Individuen und Gesellschaften. Dieser Anspruch entzieht sich konstitutiv Versuchen, zu abrundenden begrifflichen Bestimmungen zu gelangen und öffnet die Begriffsbildung dem Einspruch der ‚Begriffenen‘. Diese ethnographische Erfahrung des Scheiterns eindeutiger begrifflicher Bestimmung könnte auch über die Ethnologie hinaus im soziologischen und philosophischen Diskurs den Begriffsbildungen und Begriffen als kritisches Korrektiv dienen. Dabei müßte der individuelle Anspruch, mehr und anderes zu sein als eine starre begriffliche Bestimmung und Kategorisierung zugesteht, in die symbolischen Kämpfe Eingang finden, um als Korrektiv fixierender und typisierender begrifflicher Identitätszuschrei-

<sup>15</sup> In diese Richtung weisen Überlegungen von Butler. Sie beschreibt das „angestrengte Gefühl“, „unter einem Zeichen zu stehen, zu dem man gehört und doch nicht gehört“ (1997:299), um von dort aus Kritik an identifikatorischen Bestimmungen zu üben.

bungen wirken zu können. Begriffe können vor diesem Hintergrund eher in ihrem Prozeßcharakter verstanden und so zu Kategorien werden, die interne Differenzen zulassen und ihren Anspruch auf eindeutige Bestimmung des anderen zurücknehmen.

## LITERATURVERZEICHNIS

ADOTEVI, Stanislas

1972 *Négritude et négrologues*. Paris: UGE

BAUDRILLARD, Jean

1972 „Fetischismus und Ideologie: die semiologische Reduktion“, in: J.-B. Pontalis, *Objekte des Fetischismus*, 315–334. Frankfurt am Main: Suhrkamp

1991 *Das System der Dinge*. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt am Main und New York: Campus

BONNAFÉ, Pierre

1972 „Magische Objekte, Zauberei und Fetischismus?“, in: J.-B. Pontalis, *Objekte des Fetischismus*, 234–290. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BOURGUIGNON, Erika

1976 *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp

BOURDIEU, Pierre

1976 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

1992 „Sozialer Raum und symbolische Macht“, in: Pierre Bourdieu, *Rede und Antwort*, 135–154. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BOURDIEU, Pierre und Loic J.D. WACQUANT

1996 *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

BUTLER, Judith

1997 *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

1998 *Haß spricht*. Zur Politik des Performativen. Berlin: Berlin Verlag

DE BROSSES, Charles

1760 *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l' ancienne religion de l' Egypte avec la religion actuelle de Negritie*. Paris: Fayard

DEVEREUX, George

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

ELIADE, Mircea

1975 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ELIAS, Norbert

- 1983 „Die Fischer im Mahlstrom“, in: Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung*. Arbeiten zur Wissenssoziologie. Herausgegeben von Michael Schröter. Band 1, 73–184. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FOUCAULT, Michel

- 1986 „Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“, in: Michel Foucault und Walter Seitter, *Das Spektrum der Genealogie*, 14–28. Bodenheim: Philo

FREUD, Sigmund

- 1991 *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt am Main: Fischer  
 1992 „Fetischismus“, in: Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*. Metapsychologische Schriften, 327–334. Frankfurt am Main: Fischer (1927)

FUCHS, Martin und Eberhard BERG

- 1993 „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“, in: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, 11–108. Frankfurt am Main: Suhrkamp

KÄMPF, Heike

- 2002 „Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler“, *Dialektik* 2:101–116  
 2003 *Die Exzentrizität des Verstehens*. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie. Berlin: Edition Humboldt, Parerga (Sozialphilosophische Studien V.)

KOHL, Karl-Heinz

- 1983 „Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung“, in: Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, 59–74. München: Kösel  
 1986 *Entzauberter Blick*. Das Bild vom Guten Wilden. Frankfurt am Main: Suhrkamp

KOLUMBUS, Christoph

- 1981 *Bordbuch*. Mit einem Nachwort von Frauke Gewecke. Frankfurt am Main

KONERSMANN, Ralf

- 1999 *Komödien des Geistes*. Historische Semantik als philosophische Bedeutungsgeschichte. Frankfurt am Main: Fischer

LA BARRE, Weston

- 1967 „Vorwort“, in: George Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, 9–12. München: Hanser

LATOURE, Bruno

- 2000 *Die Hoffnung der Pandora*. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp

## LEIRIS, Michel

- 1985 „Ethnographie und Kolonialismus“, in: Michel Leiris, *Die eigene und die fremde Kultur*. Ethnologische Schriften. Herausgegeben von Hans-Jürgen Heinrichs. Band 1, 53–71. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1950)

## LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1965 *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp  
 1991 „Die Wirksamkeit der Symbole“, in: Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*. Band 1, 204–225. Frankfurt am Main: Suhrkamp

## LEWIS, Ioan M.

- 1989a „Die Berufung des Schamanen“, in: Ioan M. Lewis, *Schamanen, Hexer, Kannibalen: die Realität des Religiösen*, 105–122. Frankfurt am Main: Athenäum  
 1989b „Anthropologische Feldforschung und exotische Glaubensvorstellungen“, in: Ioan M. Lewis, *Schamanen, Hexer, Kannibalen: die Realität des Religiösen*, 13–40. Frankfurt am Main: Athenäum

## MARX, Karl

- 1983 „Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie“, in: Karl Marx, *„Das Kapital“ und Vorarbeiten*. Band 5. Berlin: Akademie Verlag (Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, MEGA) (1867)

## MAUSS, Marcel

- 1969 *Œuvre 2: Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Les Editions de Minuit

## MILLER, Christopher L.

- 1996 „Lesen mit westlichen Augen: Frankophone Literatur und Anthropologie in Afrika“, in: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, 229–261. Frankfurt am Main: Fischer

## MILLIGAN, Robert H.

- 1912 *The Fetish Folk of West-Africa*. New York: Fleming H. Revell Company

## NASSAU, Robert Hamill

- 1904 *Fetichism in West Africa. Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions*. London: Charles Scribners Son

## PONTALIS, J.-B. (Hrsg.)

- 1972 *Objekte des Fetischismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

## SIMON, Josef

- 1989 *Philosophie des Zeichens*. Berlin und New York: de Gruyter

## TYLER, Stephen A.

- 1991 *Das Unausprechliche*. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt. München: Trickster