



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Bedeutung der Vorstellungen von „Self“ und
„Other“ für die Wahl des Studiums der Kultur-
und Sozialanthropologie

Verfasserin

Anna-Christina Fischer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	v
EINLEITUNG	1
I. THEORETISCHE HINTERGRÜNDE UND REFLEXION ÜBER DEN FACHSPEZIFISCHEN ZUGANG	5
I. 1. Theoretische Voraussetzungen	5
I. 1.1. Die Anderen aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie	5
I. 1.1.1. Die Konstruktion der Anderen	6
I. 1.1.2. Das Konzept des Orientalismus	9
I. 1.1.3. Die „Verweigerung der Gleichzeitigkeit“	12
I. 1.1.4. Die Krise der Repräsentation	13
I. 1.1.4.1. Die postmoderne Anthropologie	13
I. 1.1.4.2. Die Kritik an der Postmoderne	15
I. 1.1.5. Das Konzept Kultur	17
I. 1.1.5.1. Die vielen Definitionsversuche vom Kulturbegriff	17
I. 1.1.5.2. Für eine Abschaffung des Kulturbegriffs	21
I. 1.1.5.3. Reformulierung der Konzepte Kultur und Identität	23
I. 1.1.5.3.1. Kultur	23
I. 1.1.5.3.2. Identität	26
I. 1.1.6. Resümee	27
I. 1.2. Der Umgang mit dem Fremden	29
I. 1.2.1. Fremdheit als Wahrnehmung	29
I. 1.2.2. Schäffters „Modi des Fremderlebens“	31
I. 1.3. Das Idealisieren der Anderen: der Exotismus	35
I. 1.3.1. Zum Konzept der Stereotypisierung	35
I. 1.3.2. Der Exotismus	38
I. 2. Reflexionen über die Beweggründe für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie	44
I. 2.1. Die klassischen Berufsbilder	44
I. 2.1.1. „Wer wird Ethnograph?“	44
I. 2.1.2. „Exotik als Beruf“	46
I. 2.2. Ergebnisse von Studien über die Motivationen von StudentInnen der Kultur- und Sozialanthropologie	48
I. 2.2.1. „Motivationsprofile deutschsprachiger Ethnologiestudenten/innen“	48
I. 2.2.2. „Studienanfänger in Hamburg“	50

II. EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG	54
II. 1. Methodisches Vorgehen	54
II. 2. Die InterviewpartnerInnen	58
II. 3. Darstellung der Ergebnisse	60
II. 3.1. Exotismen	61
II. 3.1.1. Die Grundkategorien	61
II. 3.1.1.1. Nähe zur Natur	61
II. 3.1.1.2. Statik und Unveränderlichkeit	62
II. 3.1.1.3. Niedrigere Entwicklungsstufe	63
II. 3.1.1.4. Einfaches Leben	64
II. 3.1.1.5. Mit weniger Dingen viel glücklicher	65
II. 3.1.1.6. Die Projektion eigener Bedürfnisse: Die Anderen als Gegenbild ...	65
II. 3.1.1.7. Imaginierte Gesellschaften	68
II. 3.1.1.8. Scharfe Grenze zwischen uns und den Anderen	68
II. 3.1.2. Analyse der sechs Interviews mit ausgeprägten exotistischen Vorstellungen.....	69
II. 3.1.2.1. Unterschiede in den Interessen der InterviewpartnerInnen	69
II. 3.1.2.2. Die Bilder der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozial- anthropologie	71
II. 3.1.2.3. „Modi des Fremderlebens“	73
II. 3.1.3. Resümee	75
II. 3.2. Respekt und Wertschätzung für Andere	76
II. 3.2.1. Die Grundkategorien	76
II. 3.2.1.1. „Wir sind nicht besser“: Respekt und Wertschätzung für Andere	76
II. 3.2.1.2. Kultur- und sozialanthropologisches Wissen weitergeben	78
II. 3.2.1.3. Kultur- und sozialanthropologisches Wissen in der Praxis anwenden	79
II. 3.2.2. Analyse der Ergebnisse in Hinblick auf die Vorstellungen von Respekt und Wertschätzung für Andere	82
II. 3.2.3. Resümee	85
II. 3.3. Der Wunsch nach einer Verbesserung der Situation der Anderen	85
II. 3.3.1. Die Grundkategorien	86
II. 3.3.1.1. Die Welt verändern	86
II. 3.3.1.2. Für eine gerechtere Verteilung	86
II. 3.3.1.3. Sich sozial engagieren und helfen	87
II. 3.3.1.4. Ursachen, Abhängigkeiten und Zusammenhänge erkennen	88
II. 3.3.1.5. Partizipativer Ansatz	89
II. 3.3.2. Analyse der Ergebnisse in Hinblick auf die Vorstellungen von einer Verbesserung der Situation der Anderen	90
II. 3.3.3. Resümee	95
II. 3.4. Vergleich der eigenen Ergebnisse mit anderen Arbeiten	96

CONCLUSIO	102
QUELLENVERZEICHNIS	109
A. Interviews	109
B. Bibliographie	109
C. Internetquellen	118
ANHANG	121
A. Abstract (deutsch)	121
B. Abstract (englisch)	122
C. Lebenslauf	123

VORWORT

Ich möchte mich an dieser Stelle ganz herzlich bei allen bedanken, die mir beim Verfassen dieser Diplomarbeit beigestanden sind.

Ich danke V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron für die Betreuung der Arbeit, für die Zeit, die sie sich stets für mich genommen hat und für ihre konstruktive Kritik.

Meinen Eltern, Anna und Josef Fischer, danke ich dafür, dass sie mich finanziell wie emotional mein ganzes Studium lang immer unterstützt und nie an mir gezweifelt haben.

Ein besonderer Dank gilt auch meinem Bruder, Johannes Fischer, für die unbezahlbaren Stunden und Tage seiner kostbaren Zeit, die er meiner (computer)technischen Unterstützung im Laufe des Studiums gewidmet hat.

Gustavo Poblete Sáez danke ich für seine Geduld und dafür, dass er stets an meiner Seite war.

Bei meinen InterviewpartnerInnen bedanke ich mich für ihre Zeit und ihre Bereitschaft - ohne sie wäre diese Diplomarbeit gar nicht möglich gewesen.

Weiters möchte ich mich ganz herzlich bei allen bedanken, die mich während des Entstehens dieser Diplomarbeit fachlich und/oder emotional unterstützt haben, die mich auf diesem Weg begleitet und an mich geglaubt haben und mir auf unterschiedliche Art und Weise in verschiedenen Momenten ein Stück weitergeholfen haben. Vielen lieben Dank hier besonders an Erhan Aksu, Fiona Bachmann, Julia Breitkopf, Frank Broszeit, Heidi Fischer, Sebastian Fischer, Margarete Gibba, Sandra Iyke, Sarah Kopetzky, Helga Krakauer, Christa Markom, Anne-Sophie Meusburger, Felicitas Reichold, Christian Rogler und Sabine Wolf.

EINLEITUNG

Die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt sich – so kann man es auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien lesen – mit dem „Menschen in seinen sozialen Beziehungen und unterschiedlichen kulturellen Kontexten“, wobei es ihr ein Anliegen ist, „Unterschiede und Gemeinsamkeiten menschlicher Lebens- und Organisationsweisen sowie Kulturen zu erkennen und zu analysieren“ (Inst. f. KSA 2005: online). Sie kann als „wissenschaftliche Weiterentwicklung eines Urinteresses des Menschen für seinesgleichen“ (Chevron 2004: 418) gesehen werden, wird jedoch häufig auch durch ihr Interesse für das Fremde¹ oder Andere definiert (vgl. Chevron 2005: 167). Marie-France Chevron (2004: 415) beschreibt dies treffend, wenn sie meint, dass „die Ethnologie [...] in einer europäischen Vorstellung des Anderen und des Selbst wurzelt“.

So sind die Vorstellungen vom Selbst und vom Anderen grundlegende Themen der Disziplin, für die ich mich von Beginn meines Studiums an stark interessiert habe. Mein besonderes Interesse gilt in diesem Zusammenhang dem Phänomen des Rassismus. Im zweiten Abschnitt meines Studiums habe ich mich auch intensiv mit Exotismus beschäftigt und Lehrveranstaltungen zu diesem Thema besucht. Im Rahmen dieser Lehrveranstaltungen wurde dieses Phänomen in unterschiedlichsten Kontexten untersucht, etwa in Form von Exotismen auf Spendenplakaten, in Musikvideos, Kinderbüchern, Reisekatalogen, Partnervermittlungsagenturen oder unter Thailand-TouristInnen.²

Mein großes Interesse für dieses Grundthema der Kultur- und Sozialanthropologie hat mich schließlich dazu veranlasst, dieses auch in meiner Diplomarbeit noch einmal aufzugreifen und zu vertiefen. Christa Markom und Heidi Weinhäupl haben mich während ihrer Lehrveranstaltung auf die Idee gebracht, mich mit dem Phänomen des Exotismus bei uns selbst, genauer gesagt bei Kultur- und SozialanthropologiestudentInnen zu beschäftigen. Diese Idee in meiner Diplomarbeit zu verwirklichen, war für mich reizvoll aufgrund der Tatsache, dass ich mich bei der Vorstellung, Andere zu erfor-

1 Um darauf hinzuweisen, dass es sich hier nicht um „natürliche Tatsachen“, sondern um Konstruktionen bzw. Wahrnehmungsweisen handelt, sollten Begriffe wie Andere, Fremde, Eigenes, etc. eigentlich unter Anführungszeichen gesetzt werden. Da sich jedoch ohnedies die ganze Arbeit damit beschäftigt, dies aufzuzeigen, wird der besseren Lesbarkeit halber auf diese Anführungszeichen verzichtet.

2 Das Binnen-I wird in dieser Arbeit durchgängig verwendet, auch in Fällen, wo damit eine Gruppe bezeichnet wird, die sich wahrscheinlich zu 99 Prozent aus Männern zusammensetzt. Da feministische Forschungen immer wieder aufzeigen, wie Partizipation und Leistungen von Frauen häufig ignoriert oder durch Sprache unsichtbar gemacht werden, ist es der Verfasserin dieser Arbeit wichtig, Frauen durch diese Schreibweise sichtbar zu machen.

schen, immer unwohl gefühlt habe. Dabei stellte ich mir vor allem folgende Fragen: „Warum und für wen mache ich diese Forschung, aus welchem Interesse? Wer profitiert davon? Welchen Nutzen haben die Menschen, denen das Interesse der Forschung gilt, davon? Welche Folgen haben die Ergebnisse meiner Forschung für sie?“

Daher fand ich es besonders interessant, mich mit genau denjenigen zu beschäftigen, die normalerweise über die Anderen lernen, forschen, sprechen und schreiben: Studierende der Kultur- und Sozialanthropologie. So habe ich Interviews mit StudienanfängerInnen geführt und sie über ihre Motivation, sich für dieses Studium zu entscheiden, befragt. Die Forschungsfrage, die ich durch die Interviews zu beantworten suchte, lautete dabei:

Inwiefern spielen Vorstellungen von den Anderen und Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft eine Rolle bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie?

Aufgrund von eigenen Erfahrungen während des Studiums bin ich von der Vorannahme ausgegangen, dass das Interesse an der Kultur- und Sozialanthropologie häufig mit einer Kritik an der eigenen Gesellschaft einhergeht und von exotistischen Vorstellungen von den Anderen inspiriert ist. Ich nahm an, dass häufig bei den Anderen das gesucht wird, was in der eigenen Gesellschaft nicht gefunden wird, und dass dabei eigene Wünsche und Bedürfnisse auf die Anderen projiziert werden, dass den Anderen also genau das zugeschrieben wird, was in der eigenen Gesellschaft vermisst wird.

Weiters bin ich aufgrund der Reaktionen von Menschen, die mich in den letzten Jahren gefragt haben, was ich studiere, davon ausgegangen, dass in der Gesellschaft die Kultur- und Sozialanthropologie noch immer mit der Erforschung fremder, „exotischer“ Völker assoziiert wird und dass es dieses Bild von unserer Disziplin ist, das StudienanfängerInnen dazu motiviert, sich für dieses Studium zu entscheiden.

Indem ich junge Menschen, die sich zu diesem Zeitpunkt im ersten Semester ihres Studiums befanden, über ihre Vorstellungen von der Kultur- und Sozialanthropologie befragte, wollte ich einerseits untersuchen, welche gesellschaftlichen Bilder von unserer Disziplin existieren und inwiefern sich diese mit der fachspezifischen Eigendefinition decken. Ziel dieser Arbeit war es andererseits jedoch auch, Vorstellungen sichtbar zu machen, mit denen StudienanfängerInnen dieses Studium beginnen, und die Wichtigkeit aufzuzeigen, eigene Vorstellungen von Beginn des Studiums an kritisch zu hinterfragen.

Als Kultur- und SozialanthropologInnen beschäftigen wir uns in unseren Forschungen häufig mit Anderen und repräsentieren diese in unseren Arbeiten. Wie im Laufe dieser Diplomarbeit noch ausführlich dargestellt werden soll, wurde in der Kultur- und Sozialanthropologie jedoch erkannt, dass Repräsentationen nie objektive, sondern stets subjektive Sichtweisen darstellen. Eigene Erfahrungen, Vorstellungen und Bedürfnisse lenken unseren Blick und beeinflussen so, was wir an anderen Gesellschaften wahrnehmen (vgl. Kohl 1981, 1987). Folglich ist es für uns als Kultur- und SozialanthropologInnen besonders wichtig, eigene Vorstellungen kritisch zu reflektieren, besonders auch aufgrund der Tatsache, dass von der Wissenschaft präsentierte Bilder von den Anderen immer wieder für furchtbare Zwecke instrumentalisiert worden sind. Zu einem kritischen Umgang mit eigenen Vorannahmen haben bereits Malinowski und Boas aufgerufen (vgl. Ferraro 2008: 16) und dies zu lernen kann als eines der Ziele des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie genannt werden (vgl. Chevron 2005: 172). Diese unbewussten Annahmen sitzen jedoch tief und verstecken sich – wie die Ergebnisse dieser Arbeit noch zeigen werden –, auch hinter scheinbar positiven und daher häufig unreflektierten Bildern, weshalb auf die Notwendigkeit einer Hinterfragung derselben nicht oft genug hingewiesen werden kann.

Selbstverständlich sollen in dieser Diplomarbeit nicht einzelne Personen bloßgestellt, sondern Vorstellungen sichtbar gemacht werden, die wir alle häufig unbewusst mit uns tragen. Es ist mir wichtig, zu betonen, dass auch ich mich in vielen Aussagen meiner InterviewpartnerInnen durchaus wiedererkannt habe. Ich hoffe daher, dass sich keine/r meiner InterviewpartnerInnen persönlich angegriffen fühlt und möchte ihnen an dieser Stelle noch einmal ganz herzlich für ihre Mitarbeit danken.

Vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei große Teile: Der erste Teil widmet sich der Diskussion der theoretischen Voraussetzungen. Im zweiten Teil wird die empirische Studie mit ihren Ergebnissen vorgestellt. Wenn hier nach der Bedeutung der Vorstellungen von „Self“ und „Other“, sprich der Bilder von uns und den Anderen, für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie gefragt wird, so ist es wichtig, sich zu Beginn damit auseinanderzusetzen, wer wir und wer die Anderen sind. Wie anders sind diese Anderen und welche Konsequenzen bringt ein Denken in den Kategorien von uns und den Anderen mit sich? Mit diesen Fragen beschäftigt sich das erste große Kapitel des theoretischen Teils. Im darauffolgenden Kapitel wird das Phänomen der Fremdheit diskutiert, das nach Ortfried Schäffter (1991) als subjektive Wahrneh-

mungsweise verstanden wird, wobei hier verschiedene Erfahrungsmöglichkeiten des Fremden vorgestellt werden. Auf eine spezifische Form des Umgangs mit dem Fremden, nämlich dessen Idealisierung, wird aufgrund der Vorannahme dieser Arbeit, dass vor allem exotistische Vorstellungen von den Anderen zum Studium der Kultur- und Sozialanthropologie motivieren, im dritten Kapitel intensiver eingegangen.

Inwiefern sich diese Vorannahme in bereits bestehenden Arbeiten über Beweggründe und Interesse für das Fach Kultur- und Sozialanthropologie bestätigt findet, soll im Anschluss an diese theoretischen Überlegungen überprüft und vorhandene Studien und Reflexionen zu diesem Thema sollen kurz vorgestellt werden.

Der zweite große Teil dieser Diplomarbeit widmet sich der Darstellung der Ergebnisse der empirischen Untersuchung, die zur Beantwortung der Forschungsfrage durchgeführt worden ist. Dabei wird zuerst das methodische Vorgehen dokumentiert, bevor im Anschluss daran die Ergebnisse diskutiert werden.

I. THEORETISCHE HINTERGRÜNDE UND REFLEXION ÜBER DEN FACHSPEZIFISCHEN ZUGANG

I. 1. Theoretische Voraussetzungen

I. 1.1. Die Anderen aus der Sicht der Kultur- und Sozialanthropologie

Die Kultur- und Sozialanthropologie hat sich traditionellerweise vor allem der Erforschung anderer, fremder Gesellschaften und Kulturen³ gewidmet. In seiner Einführung in die Kultur- und Sozialanthropologie, die er bezeichnenderweise „Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden“ nennt, stellt der deutsche Ethnologe Karl-Heinz Kohl (2000: 17 ff.) dar, wie die von den Kultur- und SozialanthropologInnen untersuchten Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit verschiedenen Begriffen bezeichnet wurden. So sprach man etwa von „Wilden“, „Primitiven“ und „Naturvölkern“, später von „archaischen Kulturen“, „vorindustriellen Gesellschaften“, „traditionellen Gesellschaften“, „schriftlosen Kulturen“ oder „Stammesgesellschaften“, wobei diese stets als Gegenbilder zur eigenen Gesellschaft verstanden wurden. Aus diesem Grund bezeichnet Kohl „das kulturell Fremde“ als den Gegenstand der Ethnologie und schreibt weiter:

„Unter den Begriffen, mit denen man diesen Gegenstand im Verlauf der Geschichte des Faches zu fassen versucht hat, sind die unterschiedlichsten Gemeinschaften von Menschen subsumiert worden, die für sich genommen durchaus heterogen sind und nur in bezug auf unsere eigene Kultur eine homogene Einheit bilden“ (ebd.: 26).

Demzufolge befasst sich die Kultur- und Sozialanthropologie also mit Menschen, Gesellschaften und Kulturen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie anders sind als wir. Die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt sich jedoch nicht nur mit den Unterschieden zwischen verschiedenen Gesellschaften oder Kulturen. Seit Beginn der Disziplin ist es auch ein ebenso wichtiges Ziel, menschliche Gemeinsamkeiten zu erkennen (vgl. Chevron 2004: 398, 2005: 173, Eriksen 2001: 1, Kohl 2000: 94).⁴

3 Für eine Diskussion des Konzepts Kultur siehe Kapitel I. 1.1.5.

4 Für eine ausführliche Diskussion dieses Themas siehe Kapitel I. 1.1.5.

I. 1.1.1. Die Konstruktion der Anderen

Wenn Menschen als anders definiert werden, wird dadurch gleichzeitig immer auch die eigene Identität konstruiert. Eine solche Konstruktion der eigenen Identität durch klare Abgrenzung von Menschen bzw. Gruppen von Menschen, die als anders betrachtet werden, ist weit verbreitet und keineswegs auf den europäischen Raum beschränkt (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 9).

Dies zeigt sich etwa am Phänomen des **Ethnozentrismus**, der von dem US-amerikanischen Soziologen William Graham Sumner 1907 erstmals definiert wurde als „jene Weltanschauung, nach der die eigene Gruppe das Zentrum aller Dinge ist und alle anderen im Hinblick auf sie eingestuft und bewertet werden“ (Sumner zit. in Stagl 2005: 112, vgl. Bürki 1977: 3). Diese Definition kann bis heute Gültigkeit beanspruchen, wenn sie auch von der evolutionistischen Annahme Sumners befreit werden muss, der Ethnozentrismus sei nur bei den Anderen zu finden, er sei „ein bei primitiven, kriegerischen und auf einer tiefen Entwicklungsstufe stehengebliebenen Gesellschaften anzutreffendes Phänomen“, das „bloss (sic) noch bei fremden Völkern zu finden“ (Bürki 1977: 5) sei.

In Zusammenhang mit der Bewertung aller anderen Gruppen anhand der eigenen Maßstäbe wird der Ethnozentrismus häufig als positiv überhöhte Vorstellung der eigenen Gruppe definiert und als damit zusammenhängendes Merkmal die Abwertung anderer Gruppen genannt (vgl. Cashmore 2004: 146, Levinson 1996: 404, Rhum 1997: 155, Stagl 2005: 112, Winick 1956: 193). Als Beispiel für den Ethnozentrismus wird immer wieder die Tatsache erwähnt, dass die Eigenbezeichnung vieler Gesellschaften „Menschen“ bedeutet (z.B. „Inuit“), während benachbarte Gruppen mit abwertenden Termini benannt werden (z.B. „Eskimo“) und nicht als volle Menschen gelten (vgl. Hirschberg 1965: 108, Kohl 1987: 124, 2000: 31, Markom/Weinhäupl 2007: 10 f., Stagl 2005: 112).⁵

Das Eigene wird dabei also durch Abgrenzung vom Anderen konstruiert. Die eigenen Charakteristika werden verabsolutiert, während gleichzeitig denjenigen, die als anders definiert werden, oft negative Eigenschaften zugeschrieben werden, die diese abwerten, was wiederum eine Aufwertung der eigenen Gruppe oder Gesellschaft impliziert (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 10 f.). Kohl (1987: 124) fügt dem noch ein weiteres, wich-

⁵ In Hirschbergs „Wörterbuch der Völkerkunde“ aus 1965 wird Ethnozentrismus sogar definiert als „die in der Völkerkunde relativ häufig anzutreffende Erscheinung, daß sich bestimmte Völker selber als 'Menschen', alle anderen aber als 'Barbaren' bezeichnen“ (Hirschberg 1965: 108).

tiges Element hinzu: „Die eigenen kulturellen Besonderheiten werden [...] nicht selten um so stärker betont, je mehr die eigene und die fremde Gruppe sich ihrer Lebensweise nach ähneln oder auch je größer die Reibungsflächen zwischen beiden Gruppen sind.“ Doch auch wenn sich der Ethnozentrismus im Sinne einer Aufwertung des Eigenen und Abwertung des Anderen weltweit immer wieder finden lässt, wäre es falsch und gefährlich, eine solche Weltsicht daher als „normal“ oder „natürlich“ zu bezeichnen (vgl. Albrecht 1997: 90, Gingrich 2001: 103), wie dies etwa auch in der Definition von Stagl (2005) anklingt.⁶ Durchaus als natürliches und universelles Phänomen mag hingegen die Tendenz bezeichnet werden, Andere zuerst einmal in Bezug auf die Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen, die in der eigenen Gruppe gelernt werden und die folglich „natürlich“ erscheinen, wahrzunehmen, was Rhum (1997: 155) „a weaker form [of] ethnocentrism“ nennt. Dieser Ethnozentrismus kann jedoch reflektiert werden und muss keineswegs zur Abwertung von Anderem führen (vgl. Albrecht 1997: 90, Ferraro 2008: 15 f.), worauf in Kapitel I. 1.2.2. noch eingegangen wird.

Der **Eurozentrismus** kann als europäisches Einheitsbewusstsein beschrieben werden, das laut Kohl (1987: 125) zur Zeit der Kreuzzüge aus der Idee des „christlichen Abendlandes“ entstanden ist und sich als säkulares Einheitsbewusstsein in der Aufklärung im Zuge der großen geographischen und naturwissenschaftlichen Entdeckungen herausgebildet hat. Anstatt der gemeinsamen Religion gilt nun laut Markom und Weinhäupl (2007: 11) vor allem der Grad der „Zivilisation“ als verbindendes Element, von dem die europäische Überlegenheit abgeleitet wird. Sie beziehen sich hier auf den Zivilisationsbegriff des Soziologen Norbert Elias, der diesen folgendermaßen definiert:

„Er faßt alles zusammen, was die abendländische Gesellschaft der letzten zwei oder drei Jahrhunderte vor früheren oder vor 'primitiveren' zeitgenössischen Gesellschaften voraus zu haben glaubt. Durch ihn sucht die abendländische Gesellschaft zu charakterisieren, was ihre Eigenart ausmacht, und worauf sie stolz ist: den Stand *ihrer* Technik, die Art *ihrer* Manieren, die Entwicklung *ihrer* wissenschaftlichen Erkenntnis oder *ihrer* Weltanschauung und vieles andere mehr“ (Elias zit. in Markom/Weinhäupl 2007: 11, Hervorhebung im Original).

Eine Besonderheit des Eurozentrismus im Vergleich zu verschiedenen Ethnozentrismen ist die Machtposition, von der aus Europa über die Anderen spricht, und die Konsequenzen, die dieses Sprechen aus einer Machtposition heraus haben kann. So wurden

6 „Diese bevorzugte Wahrnehmung der Wir-Gruppe ist ein notwendiges Moment für deren Selbstbehauptung innerhalb ihrer soziokulturellen Umwelt. Sie bedingt damit aber auch die Distanzierung und Abwertung von Fremdgruppen“ (Stagl 2005: 112).

eurozentrische Vorstellungen von der angeblichen Überlegenheit der EuropäerInnen im Laufe der Geschichte immer wieder bewusst eingesetzt, um Eroberungen und Kolonialismus, Herrschaft, Ausbeutung, Unterdrückung und Völkermord zu legitimieren (vgl. ebd.: 9 ff.).

Sich gegen ethnozentrische Vorstellungen einzusetzen, kann als wichtiges Ziel der Kultur- und Sozialanthropologie genannt werden, die aufzeigt, wie verschieden menschliches Verhalten sein kann. Indem sie Annahmen und Werte der eigenen Gesellschaft als kulturspezifisch entlarvt und zeigt, dass in anderen Gesellschaften ein anderes Verhalten als angebracht gelten kann, trägt sie dazu bei, dass diese relativiert werden (vgl. Chevron 2005: 165, Ferraro 2008: 16 f., Levinson 1996: 404, Seymore-Smith 1986: 97).⁷

Ab den 1960er Jahren wurde, besonders in der angelsächsischen Anthropologie, die aufgrund des von den Briten praktizierten Systems der „indirect rule“ eng mit der Kolonialverwaltung zusammengearbeitet hatte (vgl. Kohl 2000: 164), die Beziehung zwischen Anthropologie und Kolonialismus zu einem wichtigen Thema (vgl. Asad 1973)⁸. So wurde begonnen, die eigene Verstrickung in globale Machtverhältnisse zu untersuchen und die Aufmerksamkeit wurde auch auf mögliche Konsequenzen der ungleichen Machtverhältnisse für die von den Kultur- und SozialanthropologInnen gelieferten Repräsentationen der Anderen gelenkt. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff „othering“ (Spivak 1985) eingeführt, der auf die Tatsache hinweisen soll, dass die „Objekte“ ethnographischer Forschung nicht einfach gegeben sind und diese Realität von Kultur- und SozialanthropologInnen lediglich wiedergegeben wird, sondern dass die Anderen erst durch den Forschungsprozess und anthropologischen Diskurs selbst gemacht bzw. geschaffen werden (vgl. Fabian 1995: 337, Fuchs/Berg 1995: 67, 72 f.). Als Schöpferin des Terminus „othering“ wird meist die postkoloniale Theoretikerin Gayatri C. Spivak (1985) genannt. Damit benennt Spivak den Prozess, durch den im kolonialen Diskurs die Anderen (und im selben Zug, in Abgrenzung dazu, die eigene Identität) konstruiert werden (vgl. Ashcroft et al. 2005: 12, 171 f., Spivak 1985).

Edward W. Said (2003 [1978]), US-amerikanischer Literaturwissenschaftler palästinensischer Herkunft, hat diesen Prozess in seinem Werk „Orientalism“ besonders eindring-

7 So wird auch auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie „[d]ie Fähigkeit, vom eigenen kulturellen Hintergrund zu abstrahieren“ (Inst. f. KSA 2005: online) als wichtiges Ziel genannt, das während dieses Studiums erlernt werden soll .

8 Für eine ausführliche Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Anthropologie und Kolonialismus siehe Asad (1973) und Leclerc (1973).

lich vor Augen geführt. „Orientalism“ wird heute häufig als Gründungsdokument bzw. Schlüsselkonzept der postkolonialen Theorie bezeichnet (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 29 f.), da Said mit seinem Konzept des Orientalismus genau beschreibt, „wie dominante Kulturen so genannte *andere* Kulturen repräsentieren und damit erst schaffen“ (ebd.: 30, Hervorhebung im Original). Neben Said haben sich zahlreiche postkoloniale TheoretikerInnen wie Gayatri C. Spivak oder Homi K. Bhabha mit dominanten Repräsentationen bzw. Konstruktionen der Anderen beschäftigt (vgl. ebd.).⁹

I. 1.1.2. Das Konzept des Orientalismus

Mit dem Terminus Orientalismus benennt Said den Prozess, in dem der westliche¹⁰ Diskurs den Orient aus einer Machtposition heraus konstruiert, wobei dieser Diskurs nach ihm auf einer willentlich geschaffenen, fundamentalen Unterscheidung zwischen Osten und Westen, zwischen Orient und Okzident, zwischen uns und ihnen basiert (vgl. Said 2003 [1978]: 2, 43). Unter dem Terminus Orient wird ein sehr großes, in vielerlei Hinsicht völlig heterogenes Gebiet zusammengefasst und als einheitlicher, homogener Raum konstruiert. Dieser Orient wurde laut Said nicht vorgefunden, ebenso wie der Westen nicht einfach gegeben ist, sondern wurde konstruiert oder, wie Said es auch bezeichnet, „orientalisiert“ (vgl. ebd.: 5).

Durch die Zuschreibung von vor allem negativen Eigenschaften wird der Orient und seine BewohnerInnen in wissenschaftlichen Texten ebenso wie in Belletristik, politischen und journalistischen Texten, Reiseberichten, religiösen und philosophischen Arbeiten systematisch als essentiell anders und dem Westen prinzipiell unterlegen konstruiert. Im selben Zug wird der Westen dabei als Gegenbild dieses Orients konstruiert, nämlich als all das, was der Orient **nicht** ist (vgl. ebd.: 1, 40, 300).

Einige der wichtigsten Stereotype, die zur Konstruktion dieses Gegensatzes im Laufe der Geschichte gedient haben, haben Markom und Weinhäupl (2007: 26) folgendermaßen zusammengefasst:

9 Für eine deutschsprachige Einführung in das Werk Suids, Spivaks und Bhabhas siehe Castro Varela/Dhawan (2005).

10 Said analysiert vor allem den französischen und englischen Diskurs.

„Orient“	„Okzident“
<ul style="list-style-type: none"> ● faul, passiv ● irrational, mystisch ● rückständig, traditionell, statisch ● Luxus ● fanatisch, fundamentalistisch, religiös ● Chaos ● schmutzig ● erotisch (sexualisiert) ● wird be/erforscht ● Unterdrückung von Frauen 	<ul style="list-style-type: none"> ● fleißig, aktiv ● rational ● fortschrittlich, modern, dynamisch ● Funktionalität ● säkular ● Ordnung ● sauber ● moralisch (gehemmt) ● forscht ● Emanzipation von Frauen

Tabelle aus Markom/Weinhäupl (2007: 26)

Ergänzen könnte man diese Liste noch um die Zuschreibung der Exotik, der Primitivität und Unzivilisiertheit sowie der despotischen Herrschaft an den Orient.

Wie auch aus dieser Auflistung bereits hervorgeht, sind es jedoch nicht nur negative Eigenschaften, die dem Orient zugeschrieben werden, sondern auch solche, die für die EuropäerInnen durchaus reizvoll sind. Dabei handelt es sich vor allem um aus der eigenen Gesellschaft verdrängte Bedürfnisse, die folglich den Anderen zugeschrieben werden. Da Sexualität und der eigene Körper im Europa des 19. Jahrhunderts Tabuthemen waren, interessierte man sich daher zu der Zeit, als der Orient konstruiert wurde, besonders für die sexuellen Praktiken der als anders Konstruierten. Der „orientalische Harem“, der als Ort der Erotik und Wollust, der Promiskuität und der ungezügelter Sexualität imaginiert wird, ist ein beliebtes Thema in Literatur und Malerei (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 18 ff., Said 2003 [1978]: 187 ff.).

Gemeinsam ist jedoch all diesen Zuschreibungen, dass sie weniger mit dem Orient als vielmehr mit den ProduzentInnen dieses Diskurses zu tun haben und stets die Vorstellung einer westlichen Überlegenheit bestärken (vgl. Said 2003 [1978]: 12, 22).

Der moderne Orientalismus (der allerdings auf jahrhundertealten Bildern des Orients aufbaut) entsteht laut Said Ende des 18. Jahrhunderts. In dieser Zeit findet eine Institutionalisierung dieses Wissens statt: Zahlreiche Lehrstühle werden geschaffen, Gesellschaften gegründet, und Wissenschaftler publizieren immer mehr in diesem Bereich. Durch die neu geschaffene Terminologie und die Bilder bzw. den entstehenden Diskurs werden klare Grenzen gesetzt, was über den Orient gesagt und gedacht werden kann (vgl. ebd.: 3). Ermöglicht wird dieser Diskurs durch die machtvolle Position, die der Westen gegenüber dem Orient innehat (vgl. ebd.: 6), gleichzeitig wird diese Konstruk-

tion des Orients als rückständig und dem Westen unterlegen wiederum dafür instrumentalisiert, um die als orientalistisch konstruierten Gebiete zu kontrollieren und zu beherrschen und die kolonialen Verhältnisse zu legitimieren (vgl. ebd.: 41, 95 f., 122 f., 210, 223 f.).

In seinem Werk geht es Said vor allem darum aufzuzeigen, dass Repräsentationen immer in spezifischen Kontexten erfolgen und stets einen Zweck verfolgen (vgl. ebd.: 272 f.). Die Möglichkeit unpolitischer Wissenschaft stellt er daher in Frage (vgl. ebd.: 326). Mit „Orientalism“ zeigt er auf, wie durch einen dominanten Diskurs die Anderen systematisch konstruiert werden und wie diese Ideen Autorität, Normalität und sogar den Status „natürlicher“ Wahrheiten erlangen (vgl. ebd.: 325 f.).

Ein für diese Arbeit besonders interessanter Gedankengang ist Said's Feststellung, dass es ihm nicht darum gehe, Missrepräsentationen des Orients durch eine richtige Darstellung des „wahren“ Orients zu ersetzen, denn an die Existenz einer solchen „orientalistischen Essenz“ glaubt Said nicht (vgl. ebd.: 273, 322). Er stellt vielmehr die Vorstellung von essentiellen Unterschieden zwischen Menschen prinzipiell in Frage, wenn er meint: „[...T]he notion that there are geographical spaces with indigenous, radically 'different' inhabitants who can be defined on the basis of some religion, culture, or racial essence proper to that geographical space is [...] a highly debatable idea“ (ebd.: 322). Er sieht diese Problematik sogar als wichtigste Frage, die durch „Orientalism“ aufgeworfen wird:

„For that is the main intellectual issue raised by Orientalism. Can one divide human reality, as indeed human reality seems to be genuinely divided, into clearly different cultures, histories, traditions, societies, even races, and survive the consequences humanly? By surviving the consequences humanly, I mean to ask whether there is any way of avoiding the hostility expressed by the division, say, of men into 'us' (Westerners) and 'they' (Orientals)“ (ebd.: 45).

Said fragt aus diesem Grund, ob sozioökonomische oder historisch politische Kategorien nicht ausschlaggebender seien als kulturelle, religiöse, nationale oder ethnische Unterschiede (vgl. ebd.: 325) und sieht als letztendliches Ziel „the common enterprise of promoting human community“ (ebd.: 328).

Said wird unter anderem dafür kritisiert, Orient und Okzident zu homogenisieren und essentialisieren und den Orientalismus als einen intern homogenen hegemonialen Diskurs zu präsentieren, dabei jedoch Differenzen, Diskontinuitäten und Widersprüche innerhalb dieses Diskurses genauso zu negieren wie die Komplizenschaft autochthoner

Eliten. Weiters wird ihm vorgeworfen, er leugne Widerstandsdiskurse der Kolonisierten, wodurch er diese ebenfalls als passive Subjekte konstruiere. Feministische Wissenschaftlerinnen beanstanden weiters die Nicht-Beachtung von Genderaspekten durch Said. Dennoch beurteilen selbst seine KritikerInnen Saids „Orientalism“ als bedeutendes Werk (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 37 ff.).

Obwohl sich Said in „Orientalism“ kaum mit dem anthropologischen Diskurs beschäftigt, hatte sein Text doch große Wirkung auf die Kultur- und Sozialanthropologie, weil er wesentliche Fragen aufgeworfen hat, mit denen sich die folgenden Kapitel noch befassen werden. Den spezifisch anthropologischen Diskurs analysierte der Kulturanthropologe Johannes Fabian (1983), der sich intensiv mit der Bedeutung der Kolonialgeschichte für unsere Disziplin beschäftigt hat. Sein Ansatz soll daher im Folgenden kurz vorgestellt werden.

I. 1.1.3. Die „Verweigerung der Gleichzeitigkeit“

Fabian (1983) identifiziert die Kategorie „Zeit“ als wichtigen Faktor bei der Konstruktion von Differenz im anthropologischen Diskurs. AnthropologInnen verschiedenster Epochen und Schulen haben ihre Forschungsobjekte, die Anderen, laut Fabian stets durch zeitliche Distanzierung bzw. die Verweigerung von Gleichzeitigkeit („denial of coevalness“) konstruiert: „By that I mean *a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse*“ (ebd.: 31, Hervorhebung im Original). Diese Verweigerung der Gleichzeitigkeit bezeichnet Fabian auch als „*the allochronism of anthropology*“ (ebd.: 32, Hervorhebung im Original).

Fabian weist darüber hinaus darauf hin, wie sehr diese zeitliche Distanzierung auch in Bezug auf die Beherrschung und Ausbeutung der Anderen im Kolonialismus bedeutsam war:

„Resources have been transported from the past of their 'backward' locations to the present of an industrial, capitalist economy. A temporal conception of movement has always served to legitimize the colonial enterprise on all levels. Temporalizations expressed as passage from savagery to civilisation, from peasant to industrial society, have long served an ideology whose ultimate purpose has been to justify the procurement of commodities for our markets“ (ebd.: 95).

Die Gefahr einer solchen Strategie der Verweigerung der Gleichzeitigkeit ist jedoch laut

Fabian auch nach der Dekolonisierung präsent: „American anthropology and French structuralism, each having developed ways to circumvent or preempt coevalness, are potential and actual contributors to ideologies apt to sustain the new, vast, anonymous, but terribly effective regiment of absentee colonialism” (ebd.: 69).

Martin Fuchs und Eberhard Berg (1995: 76) weisen darauf hin, dass ein solches Verweigern von Gleichzeitigkeit auch jede Möglichkeit eines respektvollen Umgangs mit anderen Lebensformen unterbindet, da diese, anstatt in ihrem Eigenwert respektiert zu werden, ausschließlich als „defizitäre Vorstufen der Moderne“ betrachtet werden.

Mit Machtstrukturen in der Forschung und Repräsentation beschäftigten sich ab den 1980er Jahren, vor allem in den USA und im englischsprachigen Raum, Kultur- und SozialanthropologInnen intensiv in einer selbstreflexiven Debatte¹¹ über die Repräsentation der Anderen, über das ethnographische Schreiben und die damit verbundene Produktion des Bildes der Anderen (vgl. ebd.: 12 f.). So entstand eine neue Richtung in der Kultur- und Sozialanthropologie: die postmoderne Anthropologie oder neue Ethnographie.

I. 1.1.4. Die Krise der Repräsentation

I. 1.1.4.1. Die postmoderne Anthropologie

Postmoderne Kultur- und SozialanthropologInnen wenden ihre Kritik vor allem gegen das ethnographische Schreiben und die klassischen ethnographischen Monographien, die die FeldforscherInnen als eine holistische Darstellung aller Aspekte der von ihnen untersuchten Kultur präsentierten, womit sie den Eindruck vermitteln, objektive Beschreibungen zu produzieren, während persönliche Erfahrungen und ihre Involviertheit in die Ereignisse zumeist ausgeblendet werden (vgl. Clifford 1993: 118, Kohl 2000: 120 f.). Ausgelöst wurde diese Entwicklung durch die Publikation der Feldforschungstagebücher Malinowskis 1967, fünfundzwanzig Jahre nach dessen Tod. In diesen hatte Malinowski Probleme, Schwierigkeiten und Aggressionen während seiner Feldforschung niedergeschrieben. Diese Aspekte hatte er allerdings aus seinen Monographien ausgeklammert. So ist mit aller Deutlichkeit die subjektive Prägung von Felddaten

¹¹ Für eine deutschsprachige zusammenfassende Einführung in die Debatte und eine Zusammenstellung ihrer wichtigsten Beiträge siehe Fuchs/Berg (1995).

bewusst geworden, was eine erkenntnistheoretische Diskussion innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie und eine Krise der Repräsentation ausgelöst hat (vgl. Clifford 1993: 119, Kohl 2000: 115, 122).

James Clifford (1986), einer der prominentesten Vertreter dieser neuen, postmodernen Richtung innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie, betont die „Konstruiertheit und Künstlichkeit von kulturellen Berichten“, indem er die extreme Ansicht vertritt, dass die Ethnographie „ihren Gegenstand, die fremden Kulturen, erfindet und nicht repräsentiert“ (Clifford 1993: 105).¹² Durch das ethnographische Schreiben werden sowohl die Anderen als auch das Selbst konstruiert (vgl. ebd.: 115, Stacey 1993: 202). Folglich bezeichnet Clifford (1993: 110), genauso wie die Vertreter dieser Strömung, der „Writing Culture“, ethnographische Texte als „Fiktionen“, im Sinne von „etwas Gemachtes oder Hergestelltes“, womit er darauf hinweist, dass „[e]thnographische Wahrheiten [...] von Natur aus *voreingenommen* – einem Ziel verpflichtet und unvollständig“ (ebd.: 111, Hervorhebung im Original) sind. Ethnographien stellen also für diese AutorInnen immer nur bestimmte Aspekte und Stimmen dar, während andere gleichzeitig ausgeschlossen werden, vermitteln also nur „Teilwahrheiten“ („partial truths“, vgl. Clifford 1986, Fuchs/Berg 1995: 83).

Neben der Vorstellung alles umfassender ethnographischer Beschreibungen stellen die postmodernen Kultur- und SozialanthropologInnen auch alle metawissenschaftlichen Perspektiven und „großen Theorien“ prinzipiell in Frage (vgl. Fuchs/Berg 1995: 17, Kohl 2000: 168). Sie beschäftigen sich vor allem sehr intensiv mit den Texten und Schreibformen der EthnographInnen. In Folge der Kritik an herkömmlichen Repräsentationsweisen innerhalb der Disziplin beginnen sie, mit neuen Schreibweisen zu experimentieren (vgl. Kohl 2000: 123).

Daraus ergeben sich zwei Forderungen: Einerseits wird verlangt, dass von nun an Einblick in den Forschungsprozess unter Beachtung dessen subjektiver Seiten gegeben werden soll. Andererseits wird auch erwartet, dass nicht nur die Interpretation der EthnographInnen und deren Blick auf die fremde Kultur, sondern auch die Sichtweise der Erforschten berücksichtigt werden soll. Durch das Nebeneinanderstellen vieler Stimmen in dialogischen oder polyphonen Schreibformen soll demnach die kommunikative Situation der Feldforschung dokumentiert und die Kulturgebundenheit der verschiedenen Perspektiven sichtbar werden. Weiters sollen Bedeutungsunterschiede offen gelegt und unterschiedliche Sichtweisen verschiedener Mitglieder einer Kultur

12 Für diese Arbeit wurde eine deutschsprachige Übersetzung des Artikels verwendet.

aufgezeigt werden (vgl. Fuchs/Berg 1995: 87, Kohl 2000: 124 ff., Rabinow 1993: 150, Rippl 1993: 18). Eine Vorstellung von Kultur als homogenem Ganzen wird von postmodernen AnthropologInnen zurückgewiesen. Sie verstehen Kultur nicht als ein „einheitliches Korpus von Symbolen und Bedeutungen“ (Clifford 1993: 125), sondern sind besonders sensibel für die Diversität individueller Erfahrungen innerhalb einer Kultur: „Kultur wird ausgehandelt, sie ist zeitgebunden und prozessual“ (ebd.: 125).¹³

I. 1.1.4.2. Die Kritik an der Postmoderne

Die postmodernen AnthropologInnen haben auf wichtige Themen aufmerksam gemacht und in der Kultur- und Sozialanthropologie „zu einem Schub an (selbst-)kritischer Reflexivität geführt“, wie Zips (2001: 203) es treffend ausdrückt. Dennoch werden sie auch von vielen Seiten kritisiert (vgl. Barnard 2000: 172 ff., Halbmayr 2010: online, Kohl 2000: 123 ff., Riegler 2001 [online]: 14, Zips 2001: 202 ff.).

Zips (2001: 202) beanstandet etwa, dass sich postmoderne AutorInnen in ihrer machtkritischen Haltung gar „nicht primär mit den historischen Realitäten von Kolonialismus und Imperialismus“ beschäftigen, sondern vor allem mit den ethnographischen Texten, also mit sich selbst. Auch Halbmayr (2010: online) weist darauf hin, dass „die Versuche nicht autoritative plurivokale Texte zu produzieren“ reale Macht- und Ausbeutungsverhältnisse nicht verändern. Im Gegenteil führe die Vernachlässigung des politisch-gesellschaftlichen Kontextes in den neuen Repräsentationsweisen letztendlich sogar dazu, dass es unmöglich werde, Machtstrukturen zu erkennen.

Von feministischer Seite¹⁴ sehen sich die postmodernen, überwiegend männlichen Anthropologen mit dem Vorwurf konfrontiert, ihre Erkenntnisse seien nichts wirklich Neues. Postmoderne Anthropologen hätten feministische Arbeiten ignoriert, die sich schon viel länger selbstkritisch mit herrschenden Repräsentationsformen, der Konstruktion der Anderen bzw. der Frau als das Andere, mit „universellen Wahrheiten“, dem eigenen Diskurs und der eigenen Methodologie beschäftigen (vgl. Mascia-Lees et al. 1993: 209, 212 ff., Rippl 1993: 20 f.). Ebenso argumentieren Feministinnen, dass sie bereits viel früher auf die „Teilwahrheiten“ der von Anthropologen präsentierten Bilder hingewiesen hätten, indem sie sie als männliche Sichtweise auf die Gesellschaft identifizierten, was bereits Mitte der 1970er Jahre zur Entstehung einer „anthropology of

¹³ Für eine ausführliche Diskussion des Konzepts Kultur siehe Kapitel I. 1.1.5.

¹⁴ Für feministische Reaktionen und Kritik an der postmodernen Debatte siehe Rippl (1993).

women“ bzw. in Folge zur „feministischen Anthropologie“ geführt hat (vgl. Fuchs et al. 2001: 176 ff.).

Der postmodernen Vorstellung, durch mehrstimmige Texte Machtstrukturen abbauen zu können, stehen auch die Feministinnen sehr skeptisch gegenüber. Sie befürchten, dass durch solche Strategien Machtstrukturen nur kaschiert und somit verharmlost werden (vgl. Abu-Lughod 1991: 143, Rippl 1993: 10, 20 f., Mascia-Lees et al. 1993: 235 f.) und gehen sogar so weit, den postmodernen Kultur- und Sozialanthropologen vorzuwerfen, letztendlich (neo-)kolonialistische Beziehungen und ungleiche Machtverhältnisse aufrechterhalten zu wollen. So reflektiert sich ihrer Meinung nach im postmodernen Denken die Erfahrung des westlichen Weißen¹⁵ Mannes, der in Zeiten des Autoritätsverlusts versuche, seine privilegierte Position aufrechtzuerhalten. Nachdem er nicht mehr aus einer privilegierten Position heraus unhinterfragte Wahrheiten definieren könne, vertrete er nun „genau in dem Moment [...], als Frauen und nicht-westliche Völker begonnen haben, für sich selbst zu sprechen“ (Mascia-Lees et al. 1993: 216), die Position, dass es keine Wahrheit gebe (vgl. ebd.: 215 ff.).

Die bisher in dieser Arbeit präsentierten Ansätze beschäftigen sich mit den Formen, wie Menschen anderer Gesellschaften oder Kulturen zu Anderen gemacht werden. Sie zeigen so, wie menschliche Gemeinsamkeiten immer wieder in den Hintergrund gedrängt oder gar geleugnet, Differenzen hingegen betont und essentialisiert werden. Dass es wissenschaftlich unzulässig ist, Unterschiede zwischen Menschen als essentielle Andersartigkeit zu denken, wurde mittlerweile durch die Erkenntnisse der modernen Genetik bestätigt, was zur Dekonstruktion des Konzepts menschlicher „Rassen“ beigetragen hat (vgl. Arndt/Hornscheidt 2004: 253, Eriksen 2001: 42). Doch auch die klare Abgrenzung und Einteilung der Menschheit in verschiedene Kulturen, wie sie etwa von Said (2003 [1978]) in Frage gestellt wurde, wird besonders seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in der Kultur- und Sozialanthropologie stark kritisiert und hinterfragt (vgl. Eriksen 2001: 3). Im Zuge der Diskussion der postmodernen Ansätze wurde bereits auf die Vielfalt verschiedener Erfahrungen, Perspektiven und Realitäten **innerhalb** einer Kultur hingewiesen. Der Darstellung dieser Thematik ist das folgende Kapitel gewidmet.

15 Die Begriffe Weiß und Schwarz werden in dieser Arbeit groß geschrieben, um darauf hinzuweisen, dass es sich dabei nicht um irgendeine Art der Unterteilung der Menschheit aufgrund von körperlichen Merkmalen handelt, sondern um die Anerkennung der unterschiedlichen sozialen Realität von Menschen innerhalb eines jahrhundertealten Systems von Diskriminierung und Rassismus (vgl. Arndt/Hornscheidt 2004: 13 f., 67).

I. 1.1.5. Das Konzept Kultur

I. 1.1.5.1. Die vielen Definitionsversuche vom Kulturbegriff

Obwohl Kultur als eines der zentralsten Konzepte unserer Disziplin gilt (vgl. Barnard/Spencer 1996: 136, Chevron 2004: 368, Goodenough 1996: 291), ist es dennoch keine einfache Aufgabe, diesen Begriff zu definieren. In der Geschichte der Kultur- und Sozialanthropologie finden sich unzählige viele Definitionsversuche. Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn konnten 1952 bereits 164 Definitionen zusammentragen (vgl. Kroeber/Kluckhohn 1952). Als eine allgemein anerkannte Definition wird meist diejenige Edward Tylors aus dem Jahre 1871 zitiert, der Kultur (gleichgesetzt mit Zivilisation) als „that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“ (Tylor 1913 [1871]: 1) definiert.

Unter Kultur wird somit all jenes verstanden, was vom Menschen in der Gesellschaft entwickelt wurde (vgl. Chevron 2004: 367). Weiters wird Kultur meist als Gegensatz zu Natur definiert (vgl. ebd.: 369). Kultur meint damit also all die Dinge, die nicht von Natur aus gegeben sind oder vererbt werden, sondern die Menschen im Laufe ihres Lebens als Mitglieder ihrer Gesellschaft erlernen (vgl. Kohl 2000: 131).¹⁶ Ferraro (2008: 28) schreibt dazu: „[Culture is] everything that people have, think, and do as members of a society“. Damit versteht man unter Kultur, wie der deutsche Ethnologe Wolfgang Rudolph (1998: 57) es ausdrückt, „alles Materielle und Nichtmaterielle, was im menschlichen Dasein nicht von Natur aus vorgegeben ist, sondern von Menschen durch 'Innovationen' zielgerichtet hinzugefügt wurde“.

Kultur bzw. Kulturfähigkeit wird in der Kultur- und Sozialanthropologie als Kennzeichen der menschlichen Spezies verstanden, das diese vom Tierreich unterscheidet (vgl. Barnard/Spencer 1996: 138, Carrithers 1996: 393, Kohl 2000: 132). Chevron (2004: 278 ff.) spricht in diesem Zusammenhang auch von „einer 'Sonderstellung' des Menschen“. Ein solches Verständnis von Kultur weist somit auf die Gleichartigkeit aller Menschen hin. Kultur ist das „typisch Menschliche“ (ebd.: 367) bzw. „die menschliche Daseinsform per se“ (Kohl 2000: 132), denn um zu überleben sind alle Menschen auf den Zusammenhalt einer Gruppe und die von dieser Gruppe entwickelten Strategien des

¹⁶ Für eine Infragestellung dieser Dichotomie Natur - Kultur bzw. angeboren - erlernt siehe Chevron/Wernhart (2001), Chevron (2004: 295 ff.), Wernhart (1987).

Überlebens in der natürlichen Umwelt angewiesen (vgl. Kohl 2000: 132, Rudolph 1998: 60) oder wie Chevron (2004: 413) es ausdrückt: „[...]Das, was den Menschen ausmacht, ist das Bewusstsein, dass seine Existenz als Mensch nur durch sein soziales Dasein möglich wird.“

In der konkreten Ausgestaltung von Kultur lassen sich jedoch gruppenspezifische Unterschiede feststellen (vgl. Kohl 2000: 132). Rudolph etwa meint:

„Die Fähigkeit zu Innovationen ist offensichtlich ein allgemeinemenschliches Potential, doch sind die Ergebnisse verschieden, und zwar sowohl in den Einheiten als auch in den Zusammenhängen, in denen sie in Verbindung mit Menschengruppen auftreten“ (Rudolph 1998: 56).

Diese „great variability of behavior in regard to his relations to nature and to his fellow men“ ist für Boas (zit. in Chevron 2004: 146) wiederum genau das Merkmal, wodurch die Menschen als Spezies sich von den Tieren unterscheiden, deren Verhalten instinktgeleitet und stereotypisch ist (vgl. ebd.: 146 f.).

Die Komplexität des Kulturbegriffs wurzelt somit in den zwei verschiedenen Bedeutungsebenen dieses Terminus, der sich sowohl auf Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen Menschen beziehen kann. Kultur ist einerseits etwas, was allen Menschen gemeinsam ist, was ihr Menschsein ausmacht und sie als Menschen definiert. Andererseits gestalten verschiedene menschliche Gruppen ihr Zusammenleben jedoch auf unterschiedliche Art und Weise, Menschen in verschiedenen Gruppen lernen verschiedene Fähigkeiten und Verhaltensweisen, Praktiken, Anschauungen und Wertmaßstäbe und unterscheiden sich so **aufgrund** ihrer Kultur (bzw. der Ausgestaltung ihrer Kultur) voneinander (vgl. Eriksen 2001: 3, 43 f., Kohl 2000: 132).

Diese beiden Bedeutungsebenen spiegeln das Grundinteresse der Kultur- und Sozialanthropologie wider, Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede zwischen den Menschen zu erkennen und zu erklären. So entwirft etwa bereits Adolf Bastian, der als Begründer der deutschsprachigen Ethnologie gilt (vgl. Chevron 2004: 12 f., 2008: 31, 33 f.), mit seinem Konzept der Elementar- und Völkergedanken eine Theorie, die, wie Chevron (2004: 6) aufzeigt, „einen Versuch darstellte, sowohl die Einheit der Menschheit zu begründen als auch die Vielfalt kultureller Erscheinungen zu deuten“.

Mit dem Konzept der Elementargedanken beschreibt Bastian die Art und Weise, wie die Menschen begannen, über ihre Umwelt zu reflektieren und sie zu deuten (vgl. ebd.: 21), wobei er hier von der „Gleichheit der psychischen Ausstattung vom menschlichen Geschlecht“ (ebd.: 13) überzeugt ist (vgl. Chevron 2004: 19 ff., 2008: 34 f.). Unter

Völkergedanken hingegen versteht er „die konkreten, individuellen, das heißt für die einzelnen Völker charakteristischen Gedanken“ (Chevron 2004: 23), die er als spezifische Variationen bzw. Ausformungen des ursprünglich überall in gleicher Form vorhandenen Elementargedankens versteht, wie sie durch die Anpassung an konkrete Umweltbedingungen ebenso wie durch unterschiedliche historische Entwicklungen entstehen (vgl. Chevron 2004: 23, 2008: 35). Ziel Bastians ist es dabei stets, hinter der kulturellen Vielfalt Gemeinsamkeiten, sprich „invariante Regelmäßigkeiten und universale Denkstrukturen“ (Chevron 2004: 18) zu entdecken bzw. „die Elementargedanken durch 'Substraktion' der aufgrund der Anpassung an eine Umwelt entstandenen Variationen heraus zu finden“ (ebd.: 153).

Dieses bereits von Bastian identifizierte Grundthema, die Einheit bzw. Vielfalt menschlicher kultureller Formen erklären zu wollen, zieht sich als Problemstellung durch die ganze Geschichte der Kultur- und Sozialanthropologie und von unterschiedlichen Schulen sind zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Antworten auf diese Frage gegeben worden (vgl. Chevron 2004, siehe hierzu auch Eriksen 2001: 5 f., Kohl 2000: 133 ff.). Ähnlich wie Bastian sieht etwa Lévi-Strauss die Einheit vielfältiger kultureller Äußerungen durch universelle menschliche Denkstrukturen begründet. Folglich ist er der Ansicht, dass allen Kulturen die gleichen logischen Gesetzmäßigkeiten bzw. Strukturprinzipien zugrunde liegen (vgl. Chevron/Wernhart 2001: 19 f., Kohl 2000: 142 ff.). Von einem funktionalistischen Standpunkt hingegen wird die Einheit bzw. Vielfalt der menschlichen Kultur durch bestimmte Grundbedürfnisse wie zum Beispiel Nahrungsaufnahme, Schlafen, sexuelle Betätigung oder soziales Zusammenleben erklärt: Alle menschlichen Gruppen müssen diese befriedigen, verschiedene Gruppen haben jedoch unterschiedliche Strategien gefunden, **wie** diese Bedürfnisse befriedigt werden (vgl. Kohl 2000: 132, 138 ff., Rudolph 1998: 56). Ferraro (2008: 37 f.) nennt in Zusammenhang mit diesen Grundbedürfnissen weiters ein Kommunikationssystem, ein Wirtschaftssystem, ein Heirats- und Familiensystem, ein Bildungssystem, ein System sozialer Kontrolle und ein Glaubenssystem. Diese Systeme haben zwar in verschiedenen Gesellschaften unterschiedliche Ausformungen, erfüllen jedoch dieselben Zwecke, weshalb Ferraro kulturelle Differenzen als Ausdruck der menschlichen Flexibilität und Anpassungsfähigkeit im Umgang mit universellen Problemen betrachtet.

Chevron (2004) zeigt weiters auf, dass in der Verwendung und Bedeutung des Kulturbegriffs länderspezifische Unterschiede ausgemacht werden können. So wird in der fran-

zösischen Ethnologie anstelle des Begriffs Kultur lange Zeit jener der Zivilisation verwendet¹⁷, dessen Bedeutung von der Philosophie der Aufklärung beeinflusst ist und somit das Gedankengut der ganzen Menschheit bzw. die Notwendigkeit einer alle Völker einschließenden Bildung und Erziehung meint (vgl. ebd.: 374 f.). Der Kulturbegriff wird vor allem in der deutschsprachigen Ethnologie und der nordamerikanischen Kulturanthropologie verwendet (vgl. ebd.: 368). Im Gegensatz zur französischen Vorstellung von Kultur als Zivilisation bedeutet Kultur im deutschsprachigen Raum immer auch die Identität einer spezifischen kulturellen Gruppe (vgl. ebd.: 375). Über Franz Boas, der in Deutschland ausgebildet worden ist, gelangt dieser Kulturbegriff auch in den nordamerikanischen Raum.¹⁸ So wird unter Boas die amerikanische Kulturanthropologie als Disziplin definiert, die sich der Beschreibung von konkreten Kulturen widmet: „Das Spezifische und Partikularistische einzelner traditioneller Gesellschaften wurde unter Heranziehung dieses Konzepts beschrieben und erforscht“ (ebd.: 368 f.). Auch Boas ist von der „mentale[n] und psychische[n] Gleichheit des Menschen“ (ebd.: 129) ebenso wie von „weltweit auftretenden Ähnlichkeiten im Denken und Handeln“ (ebd.: 130) überzeugt und beruft sich in Zusammenhang mit dieser Vorstellung auch auf Bastians Elementargedanken (vgl. Chevron 2004: 128, 2008: 44 f.). Er beschäftigt sich jedoch nicht weiter mit diesen Gemeinsamkeiten und deren möglichen Ursachen, sondern nimmt sie vielmehr als gegeben an. In seiner kultur- und sozialanthropologischen Arbeit konzentriert er sich vor allem auf das Aufzeigen von Unterschieden zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen (vgl. Chevron 2004: 130, 132, Kohl 2000: 146, 150). Dieser Ansatz ist vor allem von seiner Ablehnung evolutionistischer Vorstellungen geprägt, die universelle Entwicklungsgesetze aufstellen und kulturelle Unterschiede so als unterschiedliche Entwicklungsstufen interpretieren (vgl. Barnard/Spencer 1996: 138, Chevron 2004: 145 f., Kohl 2000: 152). Boas und die Kulturrelativisten hingegen sind von der Notwendigkeit des Respekts für den Eigenwert der verschiedenen kulturellen Ausformungen überzeugt und gehen davon aus, dass es wissenschaftlich unmöglich sei, verschiedene Kulturen (und deren Entwicklungsstand) miteinander zu vergleichen, da Werte und Normen, die hier als Maßstab dienen, keine absoluten Werte, sondern stets kulturspezifisch seien und somit keine universelle Geltung beanspruchen können (vgl. Chevron 2004: 150 f., Kohl 2000: 149 f.).

17 Als eine der wenigen Ausnahmen muss hier Claude Lévi-Strauss genannt werden (vgl. Chevron 2004: 371 f.).

18 Zum Einfluss der deutschsprachigen Ethnologen Bastian und Ratzel auf Boas siehe Chevron (2004: 123 ff., 2008: 31 ff.).

Die KulturrelativistInnen sehen Kulturen als einzigartige, kohärente Ganzheiten, die durch spezifische Lebensformen charakterisiert sind (vgl. Kohl 2000: 146 ff.), wobei in Bezug auf kulturelle Unterschiede der Anpassung an die Umwelt wie auch historischen Entwicklungen Bedeutung zugesprochen wird (vgl. Chevron 2004: 144, 2008: 48, Goodenough 1996: 292). Die US-amerikanischen KulturanthropologInnen haben sich außerdem vermehrt der Auffassung gewidmet, die Persönlichkeit ebenso wie das Verhalten einzelner Gruppenmitglieder sei stark von ihrer Kultur geprägt. Jede Kultur habe so nach Ruth Benedict ihr spezifisches „culture pattern“, das als „geschlossenes System von Gefühlseinstellungen, Denkformen, sozialen Verhaltensweisen und auch Wahrnehmungsformen der Wirklichkeit“ (Kohl 2000: 148) beschrieben werden kann und das alles Denken und Handeln der KulturträgerInnen prägt. Folglich wird in der „culture and personality“-Schule auch versucht, kulturspezifische „Grundpersönlichkeiten“ zu erarbeiten (vgl. Chevron 2004: 370, Kohl 2000: 148 f.).

Diese kurze Abhandlung, die nur einen kleinen Einblick in die Geschichte des Kulturbegriffs darstellt, zeigt bereits, wie umstritten dieser Terminus schon immer war.¹⁹ Ende des 20. Jahrhunderts entbrannte eine neuerliche Diskussion, bei welcher einige AutorInnen sogar so weit gingen, die Nützlichkeit dieses Konzepts prinzipiell zu hinterfragen. Eine besonders starke Kritikerin des Kulturbegriffs ist Lila Abu-Lughod (1991), die sogar für eine Abschaffung desselben plädiert. Wenn auch ihre Kritik zu relativieren ist, so werden von ihr dennoch einige für diese Arbeit besonders relevante Punkte angesprochen. Ihr Ansatz soll daher in Folge kurz vorgestellt werden.

1.1.1.5.2. Für eine Abschaffung des Kulturbegriffs

Die palästinensisch-amerikanische Professorin für Anthropologie und Women's and Gender Studies an der Columbia University in New York, Lila Abu-Lughod (1991), ist der Ansicht, dass auch die Kultur- und Sozialanthropologie aus der historischen Trennung zwischen Westen und Nicht-Westen entstanden sei, wie dies Said (2003 [1978]) bereits für die Orientalwissenschaften gezeigt hat. Die Beziehung zwischen Westen und Nicht-Westen sei dabei stets von einer westlichen Vormachtstellung geprägt gewesen (vgl. Abu-Lughod 1991: 139). Abu-Lughod kritisiert hier besonders die Annahme einer

¹⁹ Für eine Darstellung, wie umstritten der Kulturbegriff allein innerhalb der frühen deutschsprachigen Ethnologie ist, siehe Chevron (2004).

fundamentalen Unterscheidung zwischen „Self“ und „Other“ in der Kultur- und Sozialanthropologie. Sie argumentiert, dass vor allem feministische und „Halfie“²⁰-AnthropologInnen in ihrer anthropologischen Arbeit ständig damit konfrontiert seien, dass es diese klaren Grenzen so nicht gibt (vgl. ebd.: 137). Aus diesem Grund sei es für die Kultur- und Sozialanthropologie besonders wichtig, feministische Erkenntnisse zu berücksichtigen (vgl. ebd.: 139).

Weißer, westliche Feministinnen sehen sich selbst nämlich seit den späten 1970er Jahren mit der Kritik von Women of Color²¹ konfrontiert, die sich gegen die Annahme einer universalen Kategorie Frau und der Annahme der Feministinnen, es gebe eine universale Unterdrückung der Frauen, wehren. Diese Women of Color argumentieren, man könne nicht von „den Frauen“ als homogener Gruppe mit einheitlicher Identität sprechen. Women of Color zeigen stattdessen die Differenzen zwischen Frauen auf, die etwa aufgrund von sozialer Klasse, Kultur oder ethnischem Hintergrund bestehen. Sie machen darauf aufmerksam, dass Frauen aus marginalisierten Gruppen oder Gesellschaften nicht nur aufgrund ihres Geschlechts unterdrückt werden, sondern etwa auch Diskriminierung aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe oder sozialen Schicht erfahren. Daher ist für sie der Kampf gegen andere Formen der Diskriminierung genauso wichtig wie derjenige gegen die patriarchale Unterdrückung der Frauen. Man spricht in diesem Zusammenhang von „intersections“ (Crenshaw 1989, 1991), also „Überschneidungen und Durchkreuzungen“ verschiedener Formen der Unterdrückung, die weder isoliert betrachtet noch einfach addiert werden können, da sie zusammenwirken und sich gegenseitig verstärken bzw. abschwächen (vgl. Abu-Lughod 1991: 139 f., Fuchs et al. 2001: 181 f., Winker/ Degele 2007: online).

Abu-Lughod (1991: 140) ist der Ansicht, dass die Anthropologie aus dieser „crisis of selfhood“ des Feminismus zwei wichtige Dinge lernen könne: Erstens, dass das „Self“ keine natürlich vorgefundene Einheit, sondern immer eine Konstruktion ist und zweitens, dass im Prozess der Konstruktion des „Self“ durch Opposition zu einem „Other“ immer andere Unterschiede unterdrückt oder ignoriert werden müssen.

20 Unter „halfies“ versteht Abu-Lughod (1991: 137) „people whose national or cultural identity is mixed by virtue of migration, overseas education, or parentage“.

21 Eigenbezeichnung nicht-Weißer, nicht-westlicher Frauen. Das Women of Color Network (2009: online) schreibt über diesen Terminus: „The political term 'women of color' surfaced in the violence against women movement in the late seventies to unify all women experiencing multiple layers of marginalization with race and ethnicity as a common issue“.

Sie meint nun, dass die anthropologische Unterscheidung zwischen „Self“ und „Other“ auf dem Konzept der Kultur beruhe und sieht aus diesem Grund Kultur als „the essential tool for making other“ (ebd.: 143). Obwohl im Konzept der Kultur (im Gegensatz zu dem der „Rasse“) Unterschiede nicht als angeboren und natürlich, sondern als etwas Erlerntes gesehen werden, ist sie der Ansicht, dass trotz dieses anti-essentialistischen Versuchs auch im Kulturkonzept die Tendenz bestehe, Unterschiede zu fixieren (vgl. ebd.: 144).

Folglich argumentiert Abu-Lughod, dass AnthropologInnen durch ihre Tendenz zur Überbetonung von Kohärenz und Fixierung von Differenz mit dem Kulturkonzept zur Konstruktion von essentiell Anderen beitragen (vgl. ebd.: 153). Sie greift Edward Saids Argument auf, der für die Abschaffung der Kategorien Orient und Okzident plädiert und betont, dass es nicht um eine Auslöschung von Unterschieden gehe, sondern darum, anzuerkennen, dass es viel mehr Unterschiede gibt, die sich auf verschiedene Arten überschneiden und durchkreuzen (vgl. ebd.: 146). Weiters zeige Said auf, wie Differenzen für Herrschaft instrumentalisiert werden. Dies ist ein weiterer Grund, weshalb Abu-Lughod zur Vorsicht gegenüber dem Konzept der Kultur aufruft (vgl. ebd.: 147).

Um dem Kulturkonzept und dem damit verbundenen Prozess des „othering“ zu entkommen, ist es ihrer Ansicht nach essentiell, Generalisierungen zu unterlassen, da diese Vorstellungen von Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit erwecken – Vorstellungen von Kulturen, die völlig anders sind als wir –, während zugleich interne Differenzen, Widersprüche und Interessenskonflikte sowie sich ändernde Umstände ignoriert werden. Sie schlägt stattdessen vor, „ethnographies of the particular“ zu schreiben, also Geschichten zu erzählen über das Leben bestimmter Individuen, zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort. Auf diese Art und Weise würden Andere nicht als „robots programmed with 'cultural' rules“ (ebd.: 158) wahrgenommen, sondern es würde vielmehr sichtbar gemacht, wie ähnlich sich das Leben aller Menschen in vielerlei Hinsicht doch ist (vgl. ebd.: 149 ff.).

I. 1.1.5.3. Reformulierung der Konzepte Kultur und Identität

I. 1.1.5.3.1. Kultur

Abu-Lughods Schlussfolgerung der Notwendigkeit einer Abschaffung des Kulturbegriffs wird in dieser Arbeit nicht zugestimmt. Ihrem Ansatz wurde dennoch viel Raum

gegeben, da hier besonders gut die Konstruiertheit von „Selves“ und „Others“ sichtbar wird, die ein wichtiges Thema dieser Diplomarbeit darstellt.

Es ist jedoch notwendig, ihre Kritik am kultur- und sozialanthropologischen Kulturbegriff teilweise zu relativieren, wurde doch bereits aufgezeigt, dass dieser in der Kultur- und Sozialanthropologie keineswegs einheitlich definiert wurde und wird. Abu-Lughod kritisiert – wie viele andere Kultur- und SozialanthropologInnen – einen Kulturbegriff, der Kulturen als statische, nach außen hin klar abgegrenzte und abgeschlossene Gruppen definiert, die sich eindeutig von anderen Gruppen unterscheiden und sich durch eine interne Homogenität auszeichnen. Dabei wird von der Vorstellung ausgegangen, Kultur würde von allen Mitgliedern der Gruppe gleichermaßen geteilt. Eine solche Definition von Kultur negiert sowohl Unterschiede innerhalb von Gruppen als auch Ähnlichkeiten und Kontakte zwischen Gruppen (vgl. Gingrich 2005). Diese Vorstellung von Kultur wurde vor allem auch durch das lange vorherrschende wissenschaftliche Darstellungsgenre der ethnographischen Monographie vermittelt, in der einzelne Gesellschaften „als isolierte, in sich geschlossene und 'funktionierende' Systeme“ (Kohl 2000: 121) dargestellt wurden, wobei ein statisches Bild dieser Gesellschaften gezeichnet und historische, wirtschaftliche und politische Zusammenhänge vernachlässigt wurden (vgl. ebd. 120 ff.).

Die Kritikpunkte an einem solchen Kulturbegriff sind hingegen keineswegs neue Einsichten moderner Kultur- und SozialanthropologInnen, sondern diese Elemente finden sich, wie Chevron (2004, 2008) aufzeigt, bereits in den Kulturtheorien der ersten Kultur- und SozialanthropologInnen. So ist etwa eine dynamische und historische Sichtweise von Kultur charakteristisch für die frühe deutschsprachige Ethnologie, wo sich dieser Ansatz laut Chevron bis heute erkennen lässt (vgl. Chevron 2004: 376 ff.). Kultur wird hier als „ständiges Werden“ und „Gewordensein“ (ebd.: 410) verstanden. Auch Kulturkontakte spielen in den Theorien von Bastian und Ratzel eine große Rolle, bei Ratzel stehen diese sogar im Zentrum seiner theoretischen Annahmen. Die Geschichte der Menschheit sieht er geprägt durch Bewegungen aller Völker, Kulturkontakte und Vermischungen untereinander (vgl. Chevron 2004: 75, 92; 2008: 40 f., 49). Weiters haben Ratzel ebenso wie die Boas-Schule bereits die Vorstellung einer von allen Mitgliedern einer Gesellschaft gleichermaßen geteilten Kultur in Frage gestellt (vgl. Chevron 2004: 149 f., 377; 2008: 47, Goodenough 1996: 293).

Eine Abschaffung des Kulturbegriffs wird letztendlich von der Mehrheit der Kultur- und

SozialanthropologInnen als nicht sinnvoll betrachtet. Stattdessen bemüht man sich um eine „Reformierung“ des Konzepts, um eine Suche nach konstruktiven Alternativen zu einem „starken“, sprich starren, abgeschlossenen und homogenen Kulturbegriff, wie Gingrich (2005: 24 ff.) darstellt. Die Ansicht, dass Kultur intern differenziert und umstritten, nicht abgeschlossen, sondern offen für äußere Einflüsse, nicht statisch, sondern veränderbar sowie von Machtverhältnissen durchzogen ist, gilt nach Gingrich mittlerweile als Konsens unter den zeitgenössischen Kultur- und SozialanthropologInnen (vgl. ebd.: 25). Weiters wurde laut Gingrich die Notwendigkeit erkannt, neben kulturellen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten anzuerkennen und Kulturelles nicht nur im Sinne von Differenz zu verstehen bzw. Kultur auf Differenz zu reduzieren (vgl. ebd.: 28 ff.).

Gingrich plädiert, in Auseinandersetzung mit einem Argument von Sahlins, für einen universalistischen, komparativ ausgerichteten „schwachen“ Kulturrelativismus. Anstatt eines „starken“ Kulturrelativismus, der nur das kulturell Einzigartige und das Besondere betone, und eines „starken“ Universalismus, der sich komparativ auf das Allgemeine und Universelle beschränke, spricht sich Gingrich für eine kreative Verschränkung der beiden Positionen aus (vgl. ebd.: 31 f.). Er argumentiert:

„Ein 'schwacher' Kulturrelativismus ist daher tendenziell identisch mit einem 'schwachen' (oder kontextuellen), komparativistischen Universalismus. Dieses 'Einzelne' und 'Besondere' des Kulturellen verweist nämlich selbst auf seine allgemein-universale, humane Komponente: [...] SAHLINS spricht sie an als die menschliche Aktivität zur symbolischen Ordnung der Welt: 'Ein Affe kann eben nicht zwischen Trink- und Weihwasser unterscheiden.'“ (ebd.: 32)

Auf eine solch allgemein menschliche Basis hinzuweisen, anstatt menschliche Gesellschaften und Kulturen als fundamental unterschiedlich und kulturelle Verschiedenheit als essentielle Andersartigkeit zu definieren, sollte in Anbetracht der Tatsache, dass Konstruktionen von Andersartigkeit immer wieder für politische Zwecke instrumentalisiert werden, wichtiges Ziel der Kultur- und Sozialanthropologie sein.²²

Mit den menschlichen Universalien, die wie gezeigt von Beginn der Kultur- und Sozialanthropologie an auch ein wichtiges Thema waren, haben sich seit Ende der 1980er Jahre am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie vor allem Karl R. Wernhart und Marie-France Chevron intensiv beschäftigt (vgl. Wernhart 1987, Chevron 1998, 2004, 2008: 58 ff., Chevron/Wernhart 2001). Wernhart betont in seinem 1987 verfassten

²² Für diesen Gedankengang siehe auch Karall (1999).

Artikel „*Universalia humana et cultura*“ die universelle biologische Basis, auf Grund derer die Menschen zu Lernprozessen, sprich zur Entwicklung von Kultur bzw. vielfältigen kulturellen Äußerungen fähig sind (vgl. Wernhart 1987: 22). Für ihn als Kultur- und Sozialanthropologen sind aber vor allem die kulturellen, also erlernten *Universalia* von Bedeutung. Diese kulturellen *Universalia* können zwar sehr unterschiedliche Formen annehmen, lassen sich jedoch durch Oberbegriffe wie z.B. Heirats-, Toten- oder Fruchtbarkeitsbräuche benennen. Ebenso gebe es bestimmte, allgemeingültige und daher arttypische Wertvorstellungen, wozu etwa der Schutz des Lebens („Du sollst nicht töten“), des Eigentums oder der Sexualpartner zähle (vgl. ebd.: 18 f.). Wernhart spricht weiters auch von religiösen Universalien („Religiöse[m] an sich“), die sich jedoch durch „verschiedene kulturdeterminierte Ausprägungen“ voneinander unterscheiden können, z.B. als Ahnenverehrung, Animismus oder Götterglaube (vgl. ebd.: 21): „Daß man aber religiöse Erfahrungen überhaupt empfinden kann, dafür sind die '*Universalia humana*' verantwortlich“ (ebd.: 21).

Chevron und Wernhart sprechen sich dafür aus, sich in multidisziplinären Forschungen vermehrt auch mit den biologisch-genetischen Voraussetzungen von kulturellen Äußerungen zu beschäftigen, wie dies bereits von Bastian in seinem Ansatz der Elementar- und Völkergedanken angesprochen wurde (vgl. Chevron 1998, 2004, 2008: 58 ff., Chevron/Wernhart 2001). Sie schreiben:

„Es geht uns hier also um das, was allen Menschen gemeinsam ist: die Grundstrukturen des Lebens und der jeweiligen kulturellen und spezifischen Manifestationen im historischen Kontext. Ethnologen werden immer wieder mit der faszinierenden Frage konfrontiert, wie die Vielfalt der Kulturen zu erklären sei. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb die gemeinsamen Grundlagen kulturellen Seins des Menschen eine so zentrale Stellung einnehmen. Will man die Unterschiede verstehen lernen und zugleich auch relativieren, so muß man die biogenetischen Prädispositionen der Menschen, ihren Dialog mit der Umwelt und ebenso den kulturspezifischen Lernprozeß berücksichtigen.“ (Chevron/Wernhart 2001: 20)

I. 1.1.5.3.2. Identität

Neben dem Konzept Kultur haben sich Kultur- und SozialanthropologInnen in den letzten Jahren auch intensiv mit dem Identitätsbegriff beschäftigt und die Vorstellung von fixen Kategorien, also das Bild eines essentiellen „Self“ stark hinterfragt. Ebenso wie Kulturen heute als heterogen, offen und dynamisch konzipiert werden, werden auch Identitäten nun als mehrdimensional und kontradiktorisch gedacht. Auch hier haben

feministische Anthropologinnen wichtige Beiträge geleistet (vgl. Crenshaw 1989, 1991, Gingrich 2005: 35). So beschäftigt sich zum Beispiel Sabine Strasser in ihren Arbeiten mit feministischen Ansätzen zu Identität und geht von einem Identitätskonzept aus, das anstelle von fixen und kontinuierlichen Zugehörigkeiten (vgl. Strasser 2003: 36) „multiple“ und „kontradiktorische Subjektpositionen“ meint: „Feministische Beiträge versuchen nun verstärkt, unterschiedliche Achsen der Macht zu erfassen und zu verdeutlichen, daß eine Person sowohl dominante als auch unterworfenen Erfahrungen vereint“ (ebd.: 46). Individuen oder Gruppen vereinen so verschiedene Subjektpositionen in Bezug auf ihr Geschlecht, ihre soziale Klasse, ihren ethnischen Hintergrund, ihre Religion, ihren Beruf, ihr Alter, ihre sexuelle Orientierung, etc. (vgl. ebd.: 59, Gingrich 2005: 36), die einander auch durchaus widersprechen können:

„Kontradiktorisch meint, dass eine solche Person oder Gruppe dabei zugleich hegemoniale (z.B. 'weiße Person mit gutem Einkommen aus reichem Industrieland') wie minoritäre Positionen einnehmen kann ('ist zugleich lesbische Frau mit marginalisiertem Status im akademischen Betrieb')“ (Gingrich 2005: 36).

Diese Konzeption von Identität wehrt sich folglich gegen starre Festschreibungen und essentialistische Vorstellungen, indem von „fluide[n], nomadischen[n] oder migrantische[n] Subjektivitäten“ (Strasser 2003: 46) anstatt von binären Oppositionen ausgegangen wird.

I. 1.1.6. Resümee

Vor dem Hintergrund dieser grundlegenden Ausführungen soll nun die Relevanz dieser Diplomarbeit verortet werden, die nach den Vorstellungen der StudienanfängerInnen von den Anderen und der eigenen Gesellschaft fragt. Diese StudienanfängerInnen haben sich für ein Fach entschieden, das sich vor allem Menschen anderer Gesellschaften oder Kulturen widmet. Deshalb werden sie sich im Laufe ihres Studiums intensiv mit diesen beschäftigen und bereits beginnen, über Andere zu schreiben, sie zu repräsentieren.

Durch die theoretischen Ansätze, die in den vorangegangenen Kapiteln diskutiert wurden, ist ersichtlich geworden, dass Kultur- und SozialanthropologInnen, wenn sie über Menschen aus anderen Gesellschaften oder Kulturen sprechen, dies nie aus einer neutralen Position heraus tun, sondern stets innerhalb von globalen Machtverhältnissen arbeiten, forschen und schreiben. Als (angehende) österreichische AkademikerInnen sprechen wir aus einer machtvollen Position heraus und aufgrund ihrer Wissenschaftlichkeit genießen unsere Arbeiten eine hohe Anerkennung. Deshalb ist es besonders

wichtig, sich der Konsequenzen bewusst zu sein, die diese Arbeiten für die Menschen, über die wir sprechen, haben können, wie dies etwa von Said [2003 (1978)] eindringlich aufgezeigt wird. Denn auch wenn wir selbst keinerlei Absichten verfolgen, so können unsere Arbeiten doch von anderen für bestimmte Zwecke instrumentalisiert werden.

Weiters liefern AnthropologInnen keine objektiven Darstellungen, denn sie stehen nie einfach nur außerhalb der Gesellschaften, die sie untersuchen, sondern immer in einer ganz bestimmten Beziehung zu ihnen (vgl. Abu-Lughod 1991: 141 f.). Folglich ist es besonders wichtig, unsere eigene Position stets zu reflektieren und unsere eigenen Interessen, Bedürfnisse und Vorstellungen von den Anderen zu hinterfragen, da diese Einfluss auf unsere Forschungsinteressen, auf unseren spezifischen Blick, also darauf, was wir an anderen Gesellschaften wahrnehmen, und letztendlich auf unsere Repräsentationen haben (vgl. Kohl 1981, 1987).²³ Denn schließlich repräsentieren wir, wie die vorgestellten theoretischen Ansätze ebenso gezeigt haben, andere Menschen oder Gesellschaften nicht, wie sie „wirklich“ sind, sondern so, wie wir sie sehen. Wir konstruieren sie folglich durch unsere Repräsentation. Eigene Interessen und Bedürfnisse beeinflussen unsere Sichtweisen und Repräsentationen um so mehr, je weniger wir uns ihrer bewusst sind (vgl. Kohl 2000: 119). Unsere Vorstellungen von den Anderen zu reflektieren, am besten von Beginn des Studiums an, ist daher wichtig und Ziel dieser Arbeit.

Durch die bisherigen Ausführungen sollten außerdem einige weitere wichtige Punkte klar geworden sein, die als Grundannahmen hinter dieser Arbeit stehen und die hier noch einmal kurz zusammengefasst werden sollen:

Es wurden verschiedene theoretische Ansätze vorgestellt, die die Unterteilung der Menschheit in sich essentiell voneinander unterscheidende Menschengruppen negieren. Gesellschaften oder Kulturen können nicht als abgeschlossene und statische, eindeutig unterschiedliche Gruppen betrachtet werden, denn ebenso wie alle kulturellen Gruppen immer schon in Kontakt mit anderen gestanden sind, haben sich Gesellschaften und Kulturen auch stets verändert. Sie klar voneinander abzugrenzen, bedeutet, Gemeinsamkeiten und Kontakte zwischen Gruppen ebenso zu leugnen wie die vielen Unterschiede, die auch innerhalb jeder sozialen Gruppe bestehen. Ein ganz banales Beispiel soll dies veranschaulichen: Ich persönlich habe vermutlich mehr Gemeinsamkeiten mit einer fünfundzwanzigjährigen, indischen, marxistisch orientierten, ledigen Studentin der

²³ In Kapitel I. 1.3.2. finden sich einige historische Beispiele für diese Tatsache.

sozialen Mittelschicht, die in Mumbai lebt, als mit einer vierzigjährigen, österreichischen, politisch rechts orientierten, verheirateten Arbeiterin und Mutter in einem Tiroler Bergdorf.

Eine Unterscheidung zwischen einem essentiellen Wir und einer Gruppe essentiell Anderer bedeutet immer, bestimmte Unterschiede zu betonen und ihnen eine Bedeutung zuzuschreiben, andere Unterschiede hingegen zugunsten einer internen Homogenität zu negieren oder zu übersehen. Binäre Oppositionspaare, die hier konstruiert werden, sind stets hierarchisch (vgl. Hall 1997: 235, 258), weswegen die Vorstellung einer Gruppe essentiell Anderer fatale Konsequenzen für die so Konstruierten mit sich bringen kann. Von Kolonialismus bis Holocaust finden sich in den Geschichtsbüchern Europas zahlreiche tragische Beispiele für diese Tatsache.

Die Konsequenz dieser Feststellung ist es nun jedoch nicht, jegliche Differenzen zu leugnen. Selbstverständlich gibt es zahlreiche kulturelle Differenzen, die verschiedene Gesellschaften voneinander unterscheiden. Wichtig ist es jedoch, anzuerkennen, dass die Mitglieder anderer Gesellschaften nicht essentiell andersartig sind, sondern dass andere Gesellschaften nur andere Wege gefunden haben, das soziale Zusammenleben und die Befriedigung wichtiger menschlicher Bedürfnisse zu organisieren, oder wie Ferraro (2008: 19) es auch ausdrückt, dass unsere Lebensweise nur „one way of life among many found in the world“ ist. Unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen liegt dabei jedoch stets eine gemeinsame menschliche Basis zu Grunde.

I. 1.2. Der Umgang mit dem Fremden

I. 1.2.1. Fremdheit als Wahrnehmung

Unterschiede zwischen sich selbst und Anderen festzustellen bewirkt keineswegs automatisch ein Fremdheitserlebnis, wie Corinna Albrecht (1997: 86) in einem Artikel über den wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde bemerkt: „Nicht alles, was anders ist, gilt [...] auch gleichzeitig als *fremd*: Bei weitem nicht alle Unterschiede zwischen Personen oder Objekten werden in Kategorien von *Eigenem* und *Fremdem* wahrgenommen“ (Hervorhebung im Original). Fremdheit ist vielmehr eine bestimmte Interpretationsweise von Andersheit. Besonders deutlich zeigt sich dies etwa in der Tatsache, wie unterschiedlich einerseits Differenzen in Bezug auf die Körpergröße,

Haarfarbe oder Körpergestalt, andererseits Unterschiede in Bezug auf Hautfarbe oder Augenform interpretiert werden (vgl. ebd.: 86 f.). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt der Sozialwissenschaftler Ortfried Schöffter (1991: 12), der betont, dass Fremdheit keine Eigenschaft ist, die Dingen oder Personen innewohnt, sondern als Beziehungsmodus bzw. Wahrnehmungsweise verstanden werden muss, wie wir externen Phänomenen begegnen.

Fremdheit ist somit nach Schöffter kein „objektiver Tatbestand“, sondern „eine die eigene Identität herausfordernde Erfahrung“ (ebd.: 12). Was als anders oder fremd definiert wird, ist darüber hinaus, wie auch der deutsche Historiker Richard van Dülmen (2001: 93) betont, in Raum und Zeit durchaus verschieden: „Der jeweilige Umgang mit dem Fremden/Anderen unterliegt einem beträchtlichen Wandel vom Mittelalter bis in die Gegenwart, und auch das, was jeweils als fremdartig begriffen und erfahren wird, blieb nicht konstant“.

Für Schöffter (1991: 8) ist das Fremde das von der eigenen Identität Ausgegrenzte. Fremd kann dabei vieles sein. Schöffter (ebd.: 12), aber auch Matt (2001: 11) weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen oder Nationen ebenso ein Fremdheitserlebnis hervorrufen können wie Kontakte zwischen verschiedenen Generationen, sozialen Gruppen oder den Geschlechtern. In diesem Sinn schreibt Matt:

„Das Fremde, Andere ist nicht nur in der Ferne, sondern ebenso zu Hause zu finden. Viele Bereiche bestehen hier, die uns unverständlich sind, seien es andere Generationen, das jeweils andere Geschlecht, andere Lebensweisen, Denk- und Glaubenssysteme, sei es das Zerschneiden unseres normalen Verstehens an den auffälligen Verhaltensweisen wie Kriminalität, Perversion oder psychische Störungen.[...] Ebenso können wir das Fremde in uns selbst entdecken“ (Matt 2001: 11).

Zu einem Fremderleben kommt es laut Schöffter (1991: 11), wenn „zunächst latent zugrundeliegende[...] Unterschiedlichkeiten eine soziale Bedeutung erlangen“.

Was und wie etwas als fremd erlebt wird, ist also sehr unterschiedlich und darüber hinaus von der eigenen Geschichte geprägt (vgl. ebd.: 12). Schöffter bezeichnet Fremdheit als „relationalen Begriff“ und betont die Notwendigkeit, „seine eigenen Anteile in diesem Beziehungsverhältnis mit zu berücksichtigen“ (ebd.: 12). Ebensowenig wie es das Fremde als „natürliche“ Tatsache gibt, ruft es also eine „natürliche“ Reaktion hervor. Es gibt vielmehr sehr unterschiedliche Arten, mit Dingen, die einem fremd erscheinen, umzugehen. Ortfried Schöffter hat versucht, mögliche Erfahrungs- bzw.

Wahrnehmungsweisen des Fremden systematisch darzustellen, die im Folgenden vorgestellt werden sollen. Schöffter selbst ist Politologe und Erziehungswissenschaftler, sein Modell ist jedoch in der Kultur- und Sozialanthropologie rezipiert worden²⁴ und scheint aufgrund seiner Systematisierung des Umgangs mit dem Fremden auch für diese Arbeit sehr gut geeignet, besonders wenn Interviews in Bezug auf Vorstellungen vom Eigenen und von den Anderen bzw. den Fremden einer Analyse unterzogen werden.

I. 1.2.2. Schöffters „Modi des Fremderlebens“

Bei seiner Darstellung der Erfahrungsmöglichkeiten von Fremdheit geht es Schöffter darum, strukturelle Voraussetzungen von Fremdheit zu analysieren. Er identifiziert dabei vier verschiedene Modi des Fremderlebens:

a) Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen

Die Erfahrung der Fremdheit kann als „Resonanzboden des Eigenen“ verstanden werden. In diesem Modus wird nach Schöffter ein Ordnungsschema wirksam, das von einer ursprünglich gemeinsamen Basis ausgeht, von der sich das Eigene zu einem späteren Zeitpunkt abgetrennt hat. So unterscheidet sich das Fremde zwar vom Eigenen, beide entstammen jedoch der gleichen Wurzel: Das Fremde wird als das „Ursprüngliche“ oder der „Urgrund“ wahrgenommen, als „unbestimmtes Allgemeines“, vor dessen Konstrastfläche die Eigenheit ihre spezifische Gestalt annehmen kann (vgl. ebd.: 16, 29). Zwischen Eigenem und Fremdem steht kein „prinzipielle[r] Bruch“ (ebd.: 16).

Schöffter betont, dass in der europäischen Geschichte Fremdheit immer wieder als Entdeckung und Wiedergewinnung des eigenen Ursprungs gedeutet worden ist. Als Beispiele nennt er die Sichtweise asiatischer Kulturen als „Kindheit Europas“, denen u.a. Unschuld, Reinheit und Ursprünglichkeit zugeschrieben wurde, oder die „Entdeckung“ Tahitis, das als irdisches Paradies gesehen wurde, wobei hier seines Erachtens stets die Sehnsucht nach einer verlorenen menschlichen Ganzheitlichkeit im Hintergrund steht (vgl. ebd.: 18).

Eine Fremdheitserfahrung, bei der die Wahrnehmung des Anderen als „Resonanzboden des Eigenen“ erlebt wird, äußert sich laut Schöffter jedoch nicht nur als Faszination und

24 Siehe z.B. Karall (1999), Karall (2001), Karall/Brixa (2008), Wernhart (2001) und Wernhart/Zips (2001).

Verlockung, das Fremde kann auch eine bedrohliche Übermacht darstellen. Diese Ambivalenz erkennt er zum Beispiel in Naturmythen oder Erinnerungen an das Ende des Goldenen Zeitalters (vgl. ebd.: 17).

b) Fremdheit als Gegenbild

Der zweite Modus des Fremderlebens, den Schöffter identifiziert, beruht auf einer Ordnungsstruktur, bei der das Bedürfnis nach Eindeutigkeit und innerer Kohärenz die Ausgrenzung des Andersartigen, das als „abartig“ und „artfremd“ gesehen wird, verlangt. Das Fremde wird hier als „Negation der Eigenheit“ (ebd.: 19) betrachtet und die Definition des Eigenen beruht vor allem auf der Abgrenzung gegenüber dem Anderen oder Fremden. Die Integrität der Eigenheit scheint durch das Fremde bedroht und in Frage gestellt und soll daher durch eine klare Grenzziehung geschützt werden. Der Eigenanteil am produzierten Spiegelbild bleibt dabei unerkannt (vgl. ebd.: 19, 32). Das Gegenbild des Fremden wird in dieser Ordnungsstruktur aber nicht nur als Bedrohung wahrgenommen, sondern kann auch als „positive[r] Gegensatz einer *negativ* erlebten Eigenheit“ (ebd.: 21, Hervorhebung im Original) begehrenswert erscheinen, das Gegenbild kann umschlagen zum „Vor-Bild“ und zur „verführerischen unzulässigen Alternative zur reduzierten Eigenheit“ (ebd.: 20) werden.

In diesem Modus des Fremderlebens verortet Schöffter zivilisationskritische Mythen, Natürlichkeitssehnsucht, Bilder vom „Edlen Wilden“ und paradiesischen, friedlichen Gesellschaften, wobei hier immer jeweils das idealisiert wird, „was das Eigene gerade nicht bieten kann“ (ebd.: 21). Im Gegensatz zum ersten Modus, wo die Faszination des Fremden von der Sehnsucht nach der verlorengegangenen Einheit motiviert ist, wurzelt die Idealisierung des Fremden hier in seiner Gegenbildfunktion zum kritisierten Eigenen (vgl. Karall 2001: 53, Karall/Brixa 2008: 91). In diesem Zusammenhang betont Schöffter jedoch, dass der afrikanische Ethnologe Duala-M'bedy darauf hingewiesen habe, dass, auch wenn die Fremden als positives Gegenbild zum Eigenen gesehen werden, ein reduziertes und vereinseitigtes Bild dieser Anderen konstruiert wird, um dieses dem Eigenen als eindeutig positive Alternative gegenüberstellen zu können (vgl. Schöffter 1991: 21). Eine echte Auseinandersetzung mit dem Fremden findet nicht statt, wie Karall und Brixa bemerken (vgl. Karall 2001: 53, 59, Karall/Brixa 2008: 91).

c) Fremdheit als Ergänzung

In Zusammenhang mit dem dritten Modus des Fremderlebens betont Schäffter, dass in komplexen Sinnsystemen eine duale Ordnung und trennscharfe Deutungsmuster immer stärker herausgefordert werden, da sie der sozialen Realität nicht mehr entsprechen können, wo sich Personen, Gruppen oder Kulturen durch starke interne Differenzierung, also durch ein „Spektrum interner Fremdartigkeit“ charakterisieren (vgl. Schäffter 1991: 22).²⁵ Auf diese Tatsache weist auch Eduard Matt hin, wenn er schreibt:

„Die 'Pluralisierung der Lebenswelten' (als verallgemeinerndes Prinzip von klassen-, subkultur-, geschlechts-, schicht- u.a. spezifischen Lebenslagen) läßt das Fremde im Alltag selbst sich finden. Andere Milieus, Lebensweisen, Lebenssituationen sind uns insofern ebenso fremd wie andere soziale Gepflogenheiten, Verhaltensmuster oder kulturelle Praktiken. Zugleich bewegen wir uns in einer Vielzahl von Lebenswelten, leben in einer Welt der vielfältigen – z.T. eng miteinander verknüpften, z.T. sich deutlich voneinander abgrenzenden – Kulturen (in jeder Form: Jugendkulturen, ethnische Gruppen, Subkulturen, Sport- und Bastlerwelten, Lifestyle-Gruppierungen u.v.m.)“ (Matt 2001: 11).

So geht es in diesem Ordnungsschema nicht darum, eine „interne Eindeutigkeit“ herzustellen und sich vom Fremden abzugrenzen, das Fremde wird hingegen als Ergänzung des Eigenen gesehen, dessen Aneignung und Einverleibung der eigenen Weiterentwicklung dient (vgl. Schäffter 1991: 22).

Das Fremde hat in diesem Erfahrungsmodus die Funktion eines „externen Spielraums“, der „entwicklungsfördernde Impulse“ gibt und die „Entdeckung bislang ungeahnter Möglichkeiten“ und die Entfaltung des eigenen Potenzials ermöglicht (vgl. ebd.: 22 f.). Somit wird das Fremde, wie Karall und Brixa betonen, auch in diesem Erfahrungsmodus nicht in seiner Eigenheit belassen, sondern auf seine Funktion für die Weiterentwicklung des Eigenen reduziert und angeeignet (vgl. Karall 2001: 53, 57, Karall/Brixa 2008: 93, Schäffter 1991: 24).

Die Faszination des Fremden in diesem Erfahrungsmodus entsteht laut Schäffter (1991: 23) durch „Informationsbedarf, Abwechslungsbedürfnis, Neugierde und Wissenstransfer“. Doch auch dieser Modus des Fremderlebens ist ambivalent, denn Selbstveränderung kann auch „zu einer systemsprengenden Überforderung führen“ (ebd.: 24) und Faszination kann in Bedrohung umschlagen. In solchen Momenten wird dann häufig auf den zweiten Erfahrungsmodus im Sinne eines klaren Abgrenzens zurückgegriffen (vgl.

²⁵ An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass die Kultur- und Sozialanthropologie heute der Überzeugung ist, dass selbst kleinste Gesellschaften sich durch eine interne Heterogenität auszeichnen, die in den klassischen Monographien weitgehend ignoriert wurde, wo stattdessen stets eine Integriertheit und Uniformität präsentiert wurde, die so nie existiert hat (vgl. Eriksen 2001: 22 f., 45).

ebd.: 24).

d) Fremdheit als Komplementarität

Bei allen drei bisher beschriebenen Modi wird das Fremde aufgrund seiner Funktion für die Konstitution von Identität nicht in seiner Eigenheit belassen, sondern vereinnahmt, wodurch eine partnerschaftlich-dialogische Auseinandersetzung verweigert wird (vgl. ebd.: 25). Charakteristisch für alle drei ist die „Fixierung auf einen internen Standpunkt“ (ebd.: 25).

Im Modus der „Fremdheit als Komplementarität“ hingegen geht es nicht mehr um eine Aneignung alles Anderen und Subsumierung unter die eigene Perspektive, sondern um die Anerkennung der gegenseitigen Differenz und des autonomen Eigenwerts des Anderen (vgl. ebd.: 26 f.). Denn die heutige Welt beschreibt Schäffter als ein „polykontexturales Universum“, in der es kein unbestreitbares Fundament oder einen „alles übergeordneten Bezugspunkt“ mehr gibt, sondern stattdessen viele verschiedene eigenständige Perspektiven und Interpretationen der Welt (vgl. ebd.: 25).

Die dem vierten Modus des Fremderlebens zugrunde liegende Ordnungsstruktur bezeichnet Schäffter folglich als „komplementäre Ordnung wechselseitiger Fremdheit“, denn „[d]ie Ordnung lebt [...] von einem permanenten 'Oszillieren' zwischen Positionen der Eigenheit und der Fremdheit, die sich im wechselseitigen Kontakt gegenseitig hervorrufen“ (ebd.: 25). Die Etablierung einer reinen Eigen- bzw. Fremdwelt ist hier nicht mehr möglich, ebenso wie das Denken in Kategorien von „Entweder-Oder“ verweigert wird (vgl. ebd.: 25 f.).²⁶

Wichtig in diesem vierten Ordnungsschema Schäffters ist es, sich der Verwurzelung in der eigenen Kultur und deren Normen, die auf unser Denken, Empfinden und Handeln wirken, bewusst zu werden, also „bewusste Eurozentriker[Innen]“ zu sein, denn, wie Schäffter meint, „[d]er eigenen Perspektivität bewußt, können wir dann das Fremde als *Fremdes* belassen“ (ebd.: 28, Hervorhebung im Original). Der Ethnozentrismus, als ein hermeneutisches Problem betrachtet, kann also reflektiert werden und anstatt zur Verabsolutierung der eigenen Perspektive und Bewertung anderer Menschen nach den eigenen Kriterien auch zu einem respektvollen Umgang mit diesen führen (vgl. Albrecht 1997: 90, Ferraro 2008: 16).

²⁶ Schäffter spricht hier genau die multiplen und kontradiktorischen Subjektpositionen ebenso wie die Unmöglichkeit der Unterscheidung von homogenen, sich essentiell voneinander unterscheidenden Wir- bzw. Sie- Gruppen an, die in Kapitel I. 1.1. ausführlich diskutiert wurden.

Kritikwürdig erscheint nur Schäffters an manchen Stellen zu weit gehender Relativismus, etwa wenn er konstatiert, „daß sich wirklich Fremdartiges auch beim besten Willen nicht verstehen läßt“ (Schäffter 1991: 26).

Diese Arbeit plädiert hingegen für einen „schwächeren“ Relativismus, für eine Anerkennung und einen respektvollen Umgang mit Unterschieden, wo jedoch Differenzen nicht überbewertet und die allen Unterschieden zugrundeliegende universelle menschliche Basis nicht vergessen wird (vgl. Chevron 1998, 2004, 2008, Chevron/Wernhart 2001, Gingrich 2005, Wernhart 1987, Eriksen 2001: 8, Karall 1999: 33 ff., Rabinow 1993: 166).

Bevor nun versucht werden soll, die vorgestellten verschiedenen Möglichkeiten im Umgang mit dem Fremden bei der Analyse der durchgeführten Interviews anzuwenden, um zu untersuchen, ob bestimmte Bilder von den Fremden oder Anderen junge Menschen dazu veranlassen, sich für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie zu entscheiden, beschäftigt sich das folgende Kapitel – aufgrund der Vorannahme dieser Arbeit – noch intensiver mit der Idealisierung der Anderen, die in der Literatur häufig unter dem Schlagwort „Exotismus“ behandelt wird. Dabei werden zuerst die Mechanismen des Stereotyps erörtert, das hier (wie auch beim Rassismus, Orientalismus, etc.) zum Einsatz kommt, daraufhin soll Exotismus definiert werden und einige historische Beispiele für exotistische Vorstellungen von den Anderen genannt werden, um das Phänomen besser zu veranschaulichen.

I. 1.3. Das Idealisieren der Anderen: der Exotismus

I. 1.3.1. Zum Konzept der Stereotypisierung

Der ursprünglich aus der Drucktechnik stammende Begriff Stereotyp wurde vom US-amerikanischen Journalisten und Schriftsteller Walter Lippmann in seinem 1922 publizierten Buch „Public Opinion“ erstmals in seiner modernen sozialwissenschaftlichen Bedeutung verwendet (vgl. Lippmann 1964 [1922], Pickering 2001: 9, 16 ff.). Seither ist das Konzept in vielen Disziplinen, besonders jedoch in der Psychologie und in den Kommunikations- und Kulturwissenschaften, mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet und weiterentwickelt worden. Dabei werden Stereotype häufig zusammen

mit Vorurteilen diskutiert, wobei die Abgrenzung zwischen den beiden Konzepten oft unklar ist (vgl. Hort 2007: 31 ff., Pickering 2001: 9, 22 ff.).

In der Literatur zum Stereotyp wird meist darauf hingewiesen, dass dieses auf dem kognitiven Prozess der Kategorisierung beruht, also auf der Bildung von generalisierenden Kategorien, denen spezielle Objekte, Menschen oder Ereignisse, mit denen man im Alltag konfrontiert ist, zugeordnet werden. Diese Kategorisierung ist ein normaler und notwendiger Vorgang, um Informationen zu verarbeiten, die Welt zu verstehen und sich darin zurechtzufinden (vgl. Hall 1997: 257, Hort 2007: 19 f., Pickering 2001: 2 u. a. m.). So ordnen wir auch Menschen, die wir sehen, aufgrund verschiedener Charakteristika (Geschlecht, Alter, sozialer Klasse, Beruf, Nationalität, ethnischer Herkunft, Sprache, etc.) erst einmal in verschiedene „Schubladen“ (Markom/Weinhäupl 2007: 7) und machen uns so ein Bild davon, wer diese Person „ist“ (vgl. Hall 1997: 257).

Pickering (2001: 2 f., 28 f.) ist jedoch der Ansicht, dass die Bedeutung dieser Kategorien nicht übertrieben werden sollte und dass es falsch sei, diese als **die** elementaren Strukturen des Denkens zu betrachten: „[... T]hey are only one feature of the way we think“ (ebd.: 28). Weiters betont er, dass diese Kategorien nicht fix, sondern durchaus flexibel seien. Folglich weist er – ebenso wie Hall – auf die Notwendigkeit hin, zwischen diesen für die Informationsverarbeitung notwendigen Kategorien und Stereotypen zu unterscheiden.

Stereotypisierung beschreibt Hall (1997: 245, 258) treffend als eine Praxis, bei der Menschen auf wenige Merkmale reduziert werden, wobei diese übertrieben, simplifiziert und für immer fixiert werden, indem sie als „natürlich“ anstatt kulturell und somit veränderbar definiert werden. Die Praxis des Stereotypisierens lässt sich daher beschreiben als Reduktion, Essentialisierung, Naturalisierung und Fixierung von Differenz.

Neben der Analyse kognitiver Mechanismen, die Stereotypen zugrunde liegen, ist es dabei vor allem wichtig, auch deren soziale und politische Dimensionen bzw. Funktionen zu beachten (vgl. Pickering 2001: 34, 37 f.): „[... Stereotyping] is rooted in relations of power, patterns of privilege and vested interest, inequalities of income and broad disparities in the distribution of resources and opportunities“ (ebd.: 26).

So nennt Hall (1997: 258, vgl. Pickering 2001: 3 ff., 45) als wichtiges Merkmal des Stereotyps die Fixierung von Grenzen zwischen dem, was als „normal“ gilt, und allem,

was anders ist, und daher als „abnormal“ ausgeschlossen wird. Stereotype werden somit für die Erhaltung der sozialen und symbolischen Ordnung ebenso wie bestehender Machtstrukturen eingesetzt, indem klare Grenzen zwischen uns und den Anderen gezogen werden.

Hall (1997: 259) betont weiters die Bedeutung ungleicher Machtverhältnisse für die Praxis des Stereotypisierens. Macht dürfe nicht nur im Sinne von ökonomischer Ausbeutung oder physischem Zwang verstanden werden, sondern beinhalte auch die symbolische Macht - „power to mark, assign and classify“. Stereotypisieren ist laut Hall ein Schlüsselement bei der Ausübung dieser symbolischen Gewalt.

So kennzeichnen sich Stereotype oft durch binäre Oppositionspaare, die jedoch nie neutral, sondern stets hierarchisch sind, wie der Philosoph Jacques Derrida aufgezeigt hat (vgl. ebd.: 235, 258). Stuart Hall (ebd.: 235) bringt dies treffend auf den Punkt: „We should really write, **white/black**, **men/women**, **masculine/feminine**, **upper class/lower class**, **British/alien** to capture this power dimension in discourse.“ Dieses Spiel lässt sich beliebig fortsetzen mit Oppositionspaaren wie **intellect/emotion**, **culture/nature** und vielen mehr (vgl. ebd.: 254, Hervorhebung im Original).

Stereotypische Vorstellungen sind selbstverständlich verbreitet, aber was besonders zu beachten sein sollte, ist, dass Menschen, die sich in einer machtvollen Position befinden, viel Einfluss haben. Anhand des Eurozentrismus und des Orientalismus wurde in der vorliegenden Arbeit die Wirkung machtvoller Stereotype bereits eindringlich aufgezeigt (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 8).

Manche überaus machtvolle Stereotype prägen unsere Wahrnehmung und werden im Laufe der Zeit immer mehr zu vermeintlichen „Wahrheiten“ (vgl. Arndt/ Hornscheidt 2004: 47), was auch als „selbst-erfüllende-Prophezeiungs-Eigenschaft des Stereotyps“ diskutiert wird (vgl. Hort 2007: 26 f.). Die Realität wird anhand von bereits festgelegten Stereotypen wahrgenommen (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 7). Dies kann sogar so weit führen, dass die permanent mit negativen Stereotypen konfrontierte Gruppe diese Zuschreibungen selbst internalisiert und sich ihnen anpasst, was auch als internalisierter Rassismus bezeichnet wird (vgl. hooks 1992: 1 ff., 9 ff.).

Selbstverständlich gibt es nicht nur negative, sondern auch positive stereotypische Zuschreibungen. So hat etwa der Historiker Sander Gilman darauf hingewiesen, dass auch das „most negative stereotype“ immer ein „overtly positive counterweight“

(Gilman zit. in Pickering 2001: 40) hat. Folglich können Menschen zwischen idealisierenden und abwertenden Stereotypen von ein und derselben sozialen Gruppe hin und her wechseln (vgl. ebd.: 40), was sich auch anhand des Phänomens des Exotismus im anschließenden Kapitel zeigen wird.

I. 1.3.2. Der Exotismus

Der Begriff Exotismus taucht in der wissenschaftlichen Literatur in Zusammenhang mit dem Anderen, Fremden regelmäßig auf. Eine Definition des Phänomens findet sich jedoch kaum.²⁷ Auch in kultur- und sozialanthropologischen Lexika und Wörterbüchern sucht man meist vergeblich nach einem Eintrag unter dem Schlagwort Exotismus. Im von Walter Hirschberg (1999) herausgegebenen Wörterbuch der Völkerkunde findet sich zwar ein Eintrag von dem deutschen Ethnologen Karl-Heinz Kohl, der sich auch ausführlich mit dem Phänomen beschäftigt und mehrere interessante Werke zum Thema verfasst hat, aber seine Definition fällt m. E. dennoch sehr knapp und unbefriedigend aus (vgl. Kohl 1999: 117).²⁸

Intensiv beschäftigt mit dem Phänomen des Exotismus haben sich in den letzten Jahren Christa Markom und Heidi Weinhäupl am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, wo sie 2005/06 und 2007/08 auch Lehrveranstaltungen zu diesem Thema hielten.²⁹ In ihrem Buch „Die Anderen im Schulbuch“ (2007) präsentieren sie schließlich eine auf ihrer eingehenden Auseinandersetzung mit dem Thema beruhende, von ihnen selbst erarbeitete Definition:

27 So macht sich etwa in einem von Thomas Koebner und Gerhart Pickerodt (2000) herausgegebenen Sammelband mit dem Namen „Die andere Welt, Studien zum Exotismus“ kein/e einzige/r AutorIn die Mühe, das Phänomen, dessen Analyse sich der Sammelband dem Titel nach widmet, ausführlicher als in einer kurzen Nebenbemerkung zu definieren.

28 Kohl (1997: 117) leitet den Begriff aus dem Griechischen her (exotikos = „außerhalb befindlich“) und definiert Exotismus durch einen einzigen Satz als „die Neigung, Lebensformen und -welten ferner Völker zu idealisieren“. Auf diese knappe Definition folgt die Bemerkung, dass dieses Phänomen nicht nur im europäischen Raum, sondern in zahlreichen Kulturen auftritt und eine kurze Erwähnung von Exotismus in Kunst, Literatur und Philosophie. Weiters geht Kohl auf die Geschichte der Ethnologie ein, wobei er dem Exotismus eine „stimulierende Rolle“ zuschreibt, was in Kapitel I. 2.1.2. noch behandelt werden wird. Für eine Exotismusdefinition ist darüber hinaus noch Kohls Feststellung über die Instrumentalisierung exotistischer Motive zur Zivilisationskritik interessant.

29 In der ersten Lehrveranstaltung beschäftigten sie sich spezifisch mit Exotismus: mit lateinamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Frauen und dem „westlichen Blick“. Im zweiten Seminar behandelten sie das Fremde und den „westlichen Blick“ etwas allgemeiner, wobei hier der Fokus auf Exotismen, Rassismen und Sexismen gelegt wurde.

Der Mangel an Definitionen des Phänomens bewegte die Lehrveranstaltungsleiterinnen, dies zum expliziten Ziel des ersten Seminars zu machen. Neben der Bearbeitung des Phänomens Exotismus in verschiedenen Kontexten forderten sie von den Studierenden, in ihren Seminararbeiten auch eine Exotismusdefinition zu erarbeiten.

„Aufgrund von tatsächlichen oder vorgestellten Unterschieden in Bezug auf körperliche Merkmale (z.B. die Hautfarbe), Ethnizität, kulturelle Elemente oder (nationale) Herkunft werden Gruppen als 'von Natur aus' anders geartet konstruiert und mit Eigenschaften belegt, die häufig positiv wirken, aber leicht in rassistische Vorurteile umschlagen“ (ebd.: 130).

Markom und Weinhäupl sehen den Exotismus als ein Phänomen, das mit dem Rassismus und anderen „-Ismen“³⁰ wesentliche Gemeinsamkeiten aufweist: „-Ismen' verallgemeinern, teilen ein, schreiben Eigenschaften zu, hierarchisieren (konstruieren Normen) und führen zu (offener oder versteckter) Diskriminierung“ (ebd.: 2 f.). Als gemeinsames Merkmal all dieser „-Ismen“ identifizieren sie eine bestimmte Art der Identitätsbildung, die sich durch eine „Gleichmachung nach innen“ und „scharfe Grenzziehung nach außen“ (ebd.: 16) auszeichnet.

Typisch für exotistische Zuschreibungen ist es laut Markom und Weinhäupl, das Fremde zu mystifizieren, romantisieren, sexualisieren, mit Paradiesvorstellungen zu assoziieren und geographisch und/oder sozial weit weg anzusiedeln. Den Anderen³¹ werde weiters häufig zugeschrieben, der Natur näher zu sein („Naturvölker“), was Hand in Hand gehe mit der Ziehung einer scharfen Grenze zwischen „Moderne“ und „Vormoderne“ und der Auffassung, die Anderen befänden sich (noch) auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe (vgl. ebd.: 130).

Charakteristisch für den Exotismus ist weiters die Projektion eigener Wünsche und Bedürfnisse auf die Anderen. So werden die Anderen einerseits oft als sexuell potent und triebhaft konstruiert, andererseits wird die andere Gesellschaft in Bezug auf verschiedenste Bereiche des Lebens (Arbeit, Moral, Religion, etc.) als frei von den Zwängen des eigenen Alltags imaginiert. Die so konstruierten Anderen werden dann häufig als Reflexionsfläche für das Eigene instrumentalisiert, zum Beispiel um in der eigenen Gesellschaft wahrgenommene Mängel zu kritisieren (vgl. ebd.: 131). Wenn auch die den Anderen zugeschriebenen Eigenschaften zwar vordergründig positiv und idealisierend sind, so werden die Anderen dadurch aber dennoch festgeschrieben und homogenisiert (vgl. ebd.: 127, 130).

Das wohl älteste, stets wiederkehrende Bild in diesem Zusammenhang ist das des „Guten Wilden“. So beschreiben etwa Kolumbus und andere frühe EntdeckerInnen die

30 In ihrem Buch beschäftigen sie sich mit Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Orientalismus, Antisemitismus, Rassismus, Exotismus, Evolutionismus und Sexismus (vgl. Markom/Weinhäupl 2007).

31 Markom und Weinhäupl setzen die Worte „die Anderen“ stets unter Anführungszeichen, hier wird der Einheitlichkeit halber jedoch die gleiche Schreibweise wie im Rest der Arbeit beibehalten. Siehe hierzu auch Fußnote 1.

BewohnerInnen der von ihnen vorgefundenen Gebiete als sanftmütig und tugendhaft, in Unschuld, Bedürfnislosigkeit, Sorglosigkeit, Glück, Überfluss und Frieden lebend und betonen die wohlgeformten Körper und die „naturgemäße“ Lebensweise bzw. innige Naturverbundenheit derselben (vgl. Kohl 1981: 12).³² Kohl (1981, 1987) zeigt überzeugend, wie solch exotistische Bilder von den Anderen stets in den Erfahrungen mit den Entwicklungen der eigenen Gesellschaft begründet sind und stellt dar, wie dieses Bild von den „Guten Wilden“ von den unterschiedlichsten Standpunkten aus zur Kritik an Zuständen in der eigenen Gesellschaft verwendet worden ist.

So betont der im Zuge der Herausbildung einer monarchischen Zentralgewalt funktionslos werdende Schwertadel in Frankreich vor allem die kriegerischen Tugenden der „Wilden“ (vgl. Kohl 1981: 27 ff., 1987: 126). Von den AufklärerInnen wird das Bild der „Guten Wilden“ zur Kritik an der Feudalgesellschaft und am absolutistischen Gesellschaftssystem eingesetzt, indem diese als viel gerechtere, egalitäre und herrschaftsfreie Gesellschaften konstruiert werden. Kohl zeigt jedoch, dass diese Idealisierung durchaus ambivalent ist, denn während die AufklärerInnen das Bild von den „Guten Wilden“ zwar einerseits für die Kritik an ihrer Gesellschaft instrumentalisieren, sind die meisten dennoch von der Überlegenheit der eigenen Gesellschaft – der „polizierten Völker“ – gegenüber den „Wilden“ und „Barbaren“ überzeugt (vgl. Kohl 1981: 66 f., 153, 173 f.; 1987: 126, 128 f.). Auf diese Tatsache weisen auch Arndt und Hornscheidt (2004) hin, wenn sie in Bezug auf vermeintlich positive Zuschreibungen bei der Einordnung der Anderen durch die machtvolle Gruppe meinen:

„Dabei ist aber bedeutsam, dass die vorgeblich wohlwollenden Zugeständnisse, die die herrschende Gruppe 'den Anderen' macht, diese keineswegs in einem bestimmten Bereich zum 'Besseren' machen und damit zentrale Weiße Wertvorstellungen bedrohen würden. Die eingeräumten 'positiven Konnotationen' können die Grundfesten der Weißen Überlegenheit in einem gesellschaftlichen Gesamtblick nicht gefährden“ (ebd.: 48).

Im Zeitalter der Aufklärung³³ ist weiters auch die Vorstellung von noch in einem „Naturzustand“, in harmonischem Einklang mit den Naturgesetzen, lebenden Völkern besonders populär. Dieses Bild setzt Akashe-Böhme (1992: online) mit der Herausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft und eines instrumentellen Umgangs mit der Natur ebenso in Bezug wie mit der aufklärerischen Vorstellung vom Menschen, der sich als Vernunftwesen in einer Herrschaftsbeziehung über die Natur stellt und seine eigene

32 Für eine ausführliche Darstellung des frühneuzeitlichen Diskurses über die „Neue Welt“ siehe auch Schülting (1997).

33 Zu den exotistischen Vorstellungen im Zeitalter der Aufklärung siehe auch Pickerodt (2000).

Natur zu überwinden sucht. Der Verlust von Natur bewirkt Akashe-Böhmes Ansicht nach wieder eine Sehnsucht nach ihr und die in der eigenen Gesellschaft unverwirklichte Sehnsucht nach der Natur führt so zu einer Projektion auf die Anderen (vgl. ebd., Weigel 2000). Auch in Bezug auf die Konstruktion der Anderen als „Naturvölker“ muss jedoch wieder die Ambivalenz dieses exotistischen Bildes mitgedacht werden, gilt doch die Überwindung der Natur als fortschrittlichere, höhere Entwicklungsstufe. Die Vorstellung von „Wilden“, die sich noch in einer Kindheitsphase gegenüber den EuropäerInnen befänden, führt letztendlich auch dazu, dass diese von Europa aus bevormundet und kolonisiert werden (vgl. Akashe-Böhme 1992: online, Kaiser 2004: 182 f.).³⁴

Im Zuge der großen Schiffsexpeditionen des 18. Jahrhunderts und der daraus hervorgegangenen ethnographischen Beschreibungen der Südseewelt kommt zu den Merkmalen, durch die sich die „Guten Wilden“ bisher auszeichnen, noch zusätzlich eine erotische Komponente: Die Südseeinseln, vor allem Tahiti, werden in der Vorstellung der EuropäerInnen zu einem Liebesparadies. Die InselbewohnerInnen, in einem glückseligen Urzustand lebend, nur den Gesetzen der Natur folgend, werden als frei von moralischen und zivilisatorischen Beschränkungen imaginiert. Die Frauen, als sexuell zügellos und triebenthemmt konstruiert, werden zum Lustobjekt der Europäer (vgl. Akashe-Böhme 1992: online, Bitterli 2000: 17, 24 ff., Kohl 1981: 9 f.).

Im 19. Jahrhundert, im Zeitalter des Viktorianismus, das durch die Durchsetzung normativer bürgerlicher Lebensformen, Sexualitätsfeindlichkeit und die Unterdrückung jeglicher Affekte gekennzeichnet ist, wird die den „Wilden“ zugeschriebene Naturnähe und Ursprünglichkeit vor allem als natürlicher Überlebenskampf, in dem die „Wilden“ ihren spontanen Trieben noch ohne Einschränkungen folgen und sich durch ungebändigte Aggressivität und sexuelle Zügellosigkeit auszeichnen, idealisiert. Dies führt den Maler und wohl bekanntesten europa- bzw. „zivilisationsmüden“ Aussteiger Paul Gauguin sogar soweit, davon auszugehen, die tahitischen Frauen hätten alle „den geheimen Wunsch nach Vergewaltigung“.³⁵ Dieses triebenthemmte Leben wird als

34 Für eine interessante Sichtweise auf das Bild des „Guten Wilden“ in diesem Zusammenhang siehe auch Hofer (2000), der dieses als „gute[s] Gewissen der Kolonialmächte“ (Hofer 2000: 148) bezeichnet und den „Guten Wilden“ als „dialektische Gegenfigur zum Sklaven“ (ebd.: 137) sieht, als „Opiumpille“, die den „auführerischen und ausgemergelten Sklaven“ (ebd.: 148) vergessen lassen solle.

35 „Sie schüchtern mich wirklich ein mit ihrem sicheren Blick, der Würde ihrer Haltung und den stolzen Gebärden. Dennoch wollen sie alle 'genommen', buchstäblich brutal genommen sein [...], ohne ein Wort. Alle haben den geheimen Wunsch nach Vergewaltigung: weil durch diesen Akt männlicher Autorität der Weibwille seine volle Unverantwortlichkeit behält [...]. Möglich, daß dieser erst so empörenden Gewalt ein tiefer Sinn zugrunde liegt, möglich auch, daß sie ihren wilden Reiz hat. Ich

glücklichere Lebensform als diejenige der „Zivilisierten“ gesehen (vgl. Kohl 2000a: 103) und zahlreiche Europäer³⁶ suchen so in den kolonialen Gebieten nach der Verwirklichung geheimer Triebwünsche wie sadistischer oder anderer sexueller Neigungen (vgl. ebd.: 105 ff., Hofer 2000: 140).³⁷

Diese in den letzten Jahrhunderten entstandenen Bilder von den Anderen leben auch heute noch fort. So werden unter anderem von der Tourismusindustrie die jahrhundertealten Zuschreibungen an die Anderen zur Bewerbung verschiedener Destinationen eingesetzt.³⁸ Auch im Sex-Tourismus der Gegenwart leben genau diese, von den Wunschvorstellungen der europäischen Männer geprägten exotistischen Vorstellungen von der fremden Frau fort und werden gezielt vermarktet (vgl. Akashe-Böhme 1992: online). Diese exotistischen Vorstellungen von den Anderen führen unter anderem auch zu traurigen Auswüchsen wie dem Kinder-Sex-Tourismus, wo furchtbare Taten durch genau diese Zuschreibungen gerechtfertigt werden (vgl. Winkler 2006: 250).

Das Eigene nicht zu verabsolutieren, sondern durch eine Beschäftigung mit anderen Lebensformen in Frage zu stellen und zu relativieren, ist grundsätzlich durchaus positiv zu bewerten. Wie an den genannten Beispielen jedoch ersichtlich wurde, werden die Anderen dabei häufig nicht gesehen, wie sie wirklich sind. Dies ist oft nicht einmal von Interesse, sondern man konzentriert sich nur auf jene Aspekte, durch die sie sich von der eigenen Gesellschaft angeblich unterscheiden. Die Anderen werden somit auf eine Art und Weise konstruiert, die für die Kritik am Eigenen instrumentalisiert werden kann. Eine ernsthafte Beschäftigung mit den Anderen findet nicht statt, ihre komplexe, heterogene Realität wird verkannt bzw. geleugnet.

Die auf den ersten Blick positiv erscheinenden exotistischen Zuschreibungen können sich weiters schnell in rassistische Vorurteile umwandeln (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 129 f.). In diesem Sinn schreibt Bitterli (2000: 19):

„Einfachheit und anspruchslosigkeit stehen in diesem Sinne komplementär zur Primitivität; Unschuld und Unvoreingenommenheit finden ihre Entsprechung in Unvernunft und Dumpfheit; ruhiges Behagen, natürliche Daseinsharmonie und unbesorgte Lebensfreude schlagen um in Faulheit, Gesetzlosigkeit und triebhafte Vitalität.“

dachte wohl daran, aber ich wagte es nicht“ (Gauguin zit. in Kohl 2000a: 104).

36 Lawrence von Arabien sei hier stellvertretend genannt, der sich selbst offen zu seinen masochistischen und homoerotischen Neigungen bekannt hat (vgl. Kohl 2000a: 110).

37 Besonders der „Orient“ wird im 19. Jahrhundert zum Ort solch sexueller Phantasien (vgl. Akashe-Böhme 1992: online, Said 1999: 27), wie auch bereits in Kapitel I. 1.1.2. erwähnt wurde.

38 Für eine ausführliche Beschäftigung mit den touristischen Bildern von den Anderen siehe Weinhäupl/Wolfsberger (2006).

So können dieselben Zuschreibung sowohl zur Konstruktion des Bildes von „Edlen Wilden“ wie von „Barbaren“ führen. Deshalb bezeichnet Bitterli die Begriffe „Edler Wilder“ und „Barbar“ als „vertauschbare Abstraktionen“, deren Gemeinsamkeit er darin erkennt, „daß beide das bezeichnen, wofür die Europäer sich selbst nicht halten“ (ebd.: 19).

Ein weiteres mögliches Merkmal des Exotismus – so Markom und Weinhäupl (2007: 131) – ist die „Vereinnahmung“ einzelner Merkmale der Anderen:

„Teile des idealisierten 'Fremden' werden ausgewählt und in den eigenen historischen und sozialen Kontext eingerückt (z.B. Musikstile, bestimmte religiöse Rituale oder Symbole), wobei es nicht um das Lernen und Interesse an anderen Lebensweisen geht, sondern um das Einverleiben und die Vereinnahmung einzelner Elemente 'des Anderen', um zugeschriebene Eigenschaften dem Selbst zuzuführen.“

Diesen Prozess kritisiert auch bell hooks³⁹ (1992), die sich stark mit Feminismus und Antirassismus beschäftigt. In ihrem Buch „Black looks“ sieht sie das Interesse an Differenz und Andersheit in Massenkultur und Werbung keineswegs als Herausforderung des rassistischen Systems Weißer Überlegenheit, sondern vielmehr als Vermarktung und „commodification of Otherness“ (ebd.: 21). Hier werden „race“ und Ethnizität zur Ware gemacht, zu Ressourcen für Genuss und Vergnügen bzw. zur Würze im Alltag der Mainstream-Kultur (vgl. ebd.: 21). Teile der anderen Kultur werden dekontextualisiert und angeeignet, ohne dass man sich dabei jedoch für den historischen oder sozialen Kontext dieser kulturellen Produktionen interessiert. Anstelle von Wertschätzung geht es nur um die Aneignung von Teilen des Anderen zur Aufwertung des Eigenen, was bell hooks auch metaphorisch als „eating the Other“ (ebd.: 31) bezeichnet. Der gesellschaftliche Status quo wird dabei in keiner Weise gefährdet, Hierarchien und Grenzen bleiben intakt (vgl. ebd.: 21 ff.).

Exotismus findet man selbstverständlich nicht nur im europäischen Raum (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 131, Kohl 1999: 117). Markom und Weinhäupl (ebd.) betonen jedoch die Unterschiede in den Auswirkungen von Exotismus je nach Machtposition derjenigen, die exotistische Vorstellungen äußern bzw. derjenigen, die diese Bilder betreffen.

39 Die Kleinschreibung des Namens ist von der Autorin selbst gewählt und wird hier übernommen.

I. 2. Reflexionen über die Beweggründe für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie

Zu Beginn dieser Arbeit bin ich davon ausgegangen, dass die Entscheidung für das Kultur- und Sozialanthropologiestudium häufig durch eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Gesellschaft und durch exotistische Vorstellungen von den anderen motiviert sei, die Idealisierung der Anderen sei Produkt der Kritik an der eigenen Gesellschaft und der Projektion eigener Bedürfnisse und Wunschvorstellungen auf die Anderen, so die Annahme.

Während sich in jüngster Zeit zahlreiche Arbeiten mit AbsolventInnen der Kultur- und Sozialanthropologie und deren beruflichem Weg beschäftigen⁴⁰, wurde die Frage, warum sich jemand der Kultur- und Sozialanthropologie zuwendet, zumindest auf empirischer Ebene bisher erst relativ wenig erforscht. Bei Recherchen zur Studienmotivation stößt man nur auf einige wenige, jedoch bereits sehr alte Studien zu diesem Thema, die in Folge kurz vorgestellt werden sollen. Justin Stagl (1974) und Karl-Heinz Kohl (1986), deren Ansätze im ersten Teil des Kapitels behandelt werden, werden als Beispiele für eine theoretische Beschäftigung mit dieser Frage, in Bezug auf das klassische Berufsbild des/der Ethnographen/-in, präsentiert. Hans Fischer (1985) und Johann Fluegli (1985) führten selbst konkrete Untersuchungen durch. Ihre Ergebnisse werden im Anschluss diskutiert.

I. 2.1. Die klassischen Berufsbilder

I. 2.1.1. „Wer wird Ethnograph?“

Stagl stellt 1974 in seinem Buch „Kulturanthropologie und Gesellschaft“ die Frage: „Wer wird Ethnograph?“ bzw. „[...]Welcher Menschentypus wird vom Studium fremder, bzw. primitiver⁴¹ Kulturen angezogen?“ (Stagl 1974: 65). Im Zuge der Beantwortung dieser Frage identifiziert Stagl sechs Merkmale, die seiner Ansicht nach das Interesse für die Ethnographie bewirken: Abgelegenheit, Primitivität, Vielfältigkeit,

40 Vgl. u.a. Bollig/Brumann (1997: online), Byll (2003: online), Luge-Ehrhardt et al. (2001: online), Németh (2003), Nöbauer/Zuckerhut (2002), Oberson/Gfeller (2002: online), Pein (2001: online) und Seiser et al. (2003).

41 Stagl verwendet Begriffe wie „primitive Kulturen“ oder „Naturvölker“, wie viele andere EthnologInnen zu jener Zeit, unhinterfragt.

Exotismus, Überschaubarkeit und statisches Erscheinungsbild der untersuchten Gesellschaften (vgl. ebd.: 68 ff.).

Das erste Merkmal, die „Abgelegenheit“ (vgl. ebd.: 69 f.) der „Naturvölker“, spreche Menschen an, die Lust am Reisen und an der Überwindung großer Distanzen haben, Abenteuer, Risiko und physische Bewährung suchen. Auslöser dafür, seine Sicherheit (und Gesundheit) aufs Spiel zu setzen und das Abenteuer zu suchen, sei vor allem soziale Unzufriedenheit.

Unter dem Merkmal der „Primitivität“ (vgl. ebd.: 70 f.) versteht Stagl die Vorstellung vom „Edlen Wilden“, der, den Ursprüngen des Lebens noch nahestehend, von der „Zivilisation“ noch nicht verändert bzw. verdorben sei. Die Begeisterung für diese „Wilden“ entspringe dabei einer „anarchistischen Grundeinstellung“, das heißt dem Wunsch nach einer Gesellschaft ohne Zwänge und Kontrolle.

Stagl bemerkt, dass Menschen, die sich von diesen ersten beiden Merkmalen angezogen fühlen, dabei ihre eigenen Bedürfnisse auf die Anderen projizieren (vgl. ebd.: 71 f.).

Von der Ethnographie angezogen werden laut Stagl weiters Menschen, die die menschliche „Vielfältigkeit“ (vgl. ebd.: 71 ff.) lieben und erhalten möchten. Stagl weist hier auf die „konservierende Tendenz“ ethnographischer Darstellungen hin, die die Realität außereuropäischer Gesellschaften vor ihrem Kontakt mit der „europäischen Zivilisation“ möglichst detailreich wiederzugeben versuchen.

Das vierte Merkmal nennt Stagl „Exotismus“ (vgl. ebd.: 73 f.). Denn, wie Stagl, Boas zitierend, meint: „Die Anthropologie wird oft für eine Ansammlung merkwürdiger Fakten gehalten, die von der seltsamen Erscheinung exotischer Völker Kunde geben und deren fremdartige Bräuche und Glaubensvorstellungen beschreiben“ (Boas zit. in Stagl 1974: 73). „Sammlertypen“ und „Kuriositätenjäger“, auf der Suche nach Fremdartigem, Seltsamem, Abnormem und Monströsem würden so von „Naturvölkern“ und deren für sie kuriosen Institutionen (z.B. Kannibalismus, Männerkindbett, Klitoridektomie, etc.) angesprochen.

Als fünfte Eigenschaft nennt Stagl die „Überschaubarkeit“ (vgl. ebd.: 74 ff.) der von

den EthnographInnen untersuchten Gesellschaften. „Menschen, die sich in der eigenen Gesellschaft nicht mehr zurecht finden“, würden angezogen von der Vorstellung, dass in diesen Gesellschaften „jeder seinen sinnvollen Platz“ (ebd.: 75) habe. Stagl weist hier auf die „Simplifizierung“ und den „Dilettantismus“ der Vorstellung, „primitive Kulturen seien sehr einfach und undifferenziert“ (ebd.: 75), hin, aus der auch die Behandlung aller Aspekte der untersuchten Gesellschaften durch eine/n einzige/n ForscherIn resultiert.

Als letztes Element nennt Stagl das „statische Erscheinungsbild“ (vgl. ebd.: 76 f.) von Gesellschaften, in denen „[j]ede Erscheinung [...] ihren Stellenwert und ihren Sinn“ (ebd.: 76) habe. Die Anziehungskraft wurzle hier in dem „menschliche[n] Grundbedürfnis nach Ordnung“ (ebd.: 76).

Für die Entscheidung, EthnographIn zu werden, muss laut Stagl zur „Anziehungskraft primitiver Kulturen“ jedoch noch ein zweites Merkmal hinzukommen, nämlich die „Abstoßung durch die eigene Kultur“ (ebd.: 78). EthnographInnen stehen seiner Ansicht nach der eigenen Gesellschaft zwar meist nicht völlig ablehnend gegenüber, müssen aber sowohl zur eigenen wie zur fremden Kultur in einer kritischen Distanz stehen (vgl. ebd.: 66, 79).

Wenn Stagl den Begriff Exotismus auch anders definiert als bisher gezeigt, so wird hier dennoch ersichtlich, dass auch er die zentralen Elemente des Exotismus, wie er in dieser Arbeit verstanden wird, als ausschlaggebende Gründe für das Interesse an der Ethnographie nennt. Ganz klar geht er von bestimmten Vorstellungen von den Anderen und der eigenen Gesellschaft aus, die die Berufswahl motivieren. Die Projektion eigener Wünsche und Bedürfnisse auf die Anderen und ihre Konstruktion als klares Gegenbild zur eigenen Gesellschaft nennt Stagl als zentrale Motivationen und identifiziert einen Zusammenhang zwischen einer kritischen Haltung gegenüber der eigenen Gesellschaft und dem Interesse für die Kultur- und Sozialanthropologie, wovon auch diese Arbeit ausgeht.

I. 2.1.2. „Exotik als Beruf“

Neben Justin Stagl hat sich beispielsweise auch Karl-Heinz Kohl, vor allem in „Exotik

als Beruf“ (1986)⁴², mit der Motivation für die Berufswahl von EthnologInnen beschäftigt. In seiner Definition des Phänomens des Exotismus schreibt Kohl (1999: 117) dem Exotismus eine „stimulierende Rolle“ in der Geschichte der Ethnologie zu: „Der Wunsch, bei den sog. Primitiven ein von den Zwängen der Zivilisation freies Leben führen zu können, hat zahlreiche ethnographische Forschungen als heimliches Motiv geleitet [...].“

So zeigt Kohl, dass zum Beispiel Malinowski selbst seine Feldforschung auf den Trobriand-Inseln im Nachhinein als eine „romantische Flucht aus unserer genormten Kultur“ (Malinowski zit. in Kohl 1987: 136) bezeichnet hat. Gleichzeitig hat Malinowski den inhumanen und „wahnwitzigen“ Charakter des „technischen Fortschritts“ kritisiert, „der alle Menschen zu Robotern, zu standardisierten und auswechselbaren Teilen eines dumpfen Mechanismus“ (Malinowski zit. in Leclerc 1973: 38, vgl. Kohl 1987: 136) werden lasse. In Kohls Augen kann unter diesem Gesichtspunkt die von Malinowski etablierte Methode der teilnehmenden Beobachtung auch als Versuch interpretiert werden, „persönliche Beweggründe und wissenschaftliche Erfordernisse miteinander zu versöhnen“ (Kohl 1987: 5).

Auch Lévi-Strauss beschreibt seine Zuwendung zur Ethnographie als von einem „Unbehagen in der Kultur“ motiviert. Bei den sogenannten „primitiven Gesellschaften“ erwartete er „unentfremdete Lebensformen“, noch intakte „Ursprünglichkeit“ und „authentische Erfahrung“ zu finden (vgl. Kohl 1986: 24). Eine solche Vorstellung von „Urformen des menschlichen Lebens, so wie sie noch in den abseits gelegenen Gesellschaften der Erde existieren“, findet sich auch bei Malinowski (zit. in Leclerc 1973: 39, vgl. Kohl 1986: 53, 55), der weiters der Ansicht ist, dass in diesen Gesellschaften die Menschen in Einklang mit der Natur leben würden (vgl. Kohl 1986: 61).

Die der ethnographischen Tätigkeit Lévi-Strauss' und Malinowskis zugrundeliegende exotistische Motivation ist an diesen Beispielen sehr deutlich erkennbar: Bei beiden findet sich eine gewisse Oppositionshaltung der eigenen Gesellschaft gegenüber und die Erwartung, durch ihre ethnographische Tätigkeit bei den Anderen das zu finden, was in der eigenen Gesellschaft als verloren betrachtet wird. Die Gesellschaften, die untersucht werden, werden als völlig anders betrachtet und auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe verortet, als der Natur näher gesehen, romantisiert, mit Paradiesvorstellungen verbunden

42 Die Erstausgabe des Buches erschien 1979 unter dem Titel „Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnographischen Erfahrung bei B. Malinowski, E.E. Evans-Pritchard und C. Lévi-Strauss“ im Heymann Verlag, Wiesbaden. Für die vorliegende Arbeit wird jedoch die überarbeitete Neuauflage von 1986 verwendet.

und als frei von den Zwängen der eigenen Gesellschaft imaginiert.

Ein gebrochenes Verhältnis zur eigenen Gesellschaft identifiziert Lévi-Strauss nicht nur bei sich selbst, sondern betrachtet dieses als generelle, charakteristische Motivation von EthnographInnen. So ist er der Ansicht, dass sich wahrscheinlich bei jedem/-r Ethnographen/-in in der Vergangenheit „objektive Faktoren finden [lassen], die beweisen, daß er an die Gesellschaft, in der er geboren wurde, gar nicht oder nur schlecht angepaßt ist“ (Lévi-Strauss 1999 [1955]: 377, vgl. Kohl 1986: 29, 72, 86).

I. 2.2. Ergebnisse von Studien über die Motivationen von StudentInnen der Kultur- und Sozialanthropologie

Empirische Untersuchungen über die Studienmotivationen von StudienanfängerInnen der Kultur- und Sozialanthropologie sind bisher kaum durchgeführt worden.⁴³ Bei Recherchen findet man zwei ältere Studien zum Thema. Dabei handelt es sich einerseits um die Dissertation des Schweizer Johann Fluegli (1985) über Motivationsprofile deutschsprachiger EthnologiestudentInnen⁴⁴, andererseits um die von dem deutschen Ethnologen Hans Fischer (1985) publizierten Ergebnisse einer Befragung von StudienanfängerInnen am Seminar für Völkerkunde der Universität Hamburg.

I. 2.2.1. „Motivationsprofile deutschsprachiger Ethnologiestudenten/innen“

Die Studie Johann Flueglis (1985) basiert auf der Auswertung von 597 standardisierten Fragebögen, die von StudentInnen der Ethnologie⁴⁵ ausgefüllt wurden, sowie auf einer Teilnehmenden Beobachtung in Hörsälen, Kneipen und „Ethnotreffs“ (vgl. Lasswitz 1986: 59). Fluegli identifiziert sechs charakteristische Motivationsprofile, die von Lasswitz durch jeweils ein bis zwei typische Antworten auf die zentrale offene Frage („Warum studierst du Ethnologie?“) veranschaulicht werden:

43 Auf diese Tatsache weist auch Mark Németh (2003) hin, der sich in seiner Dissertation mit den Studierenden des Wiener Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie, mit Studienbedingungen und -verläufen sowie mit beruflichen Möglichkeiten beschäftigt. Németh nimmt jedoch an, dass es zwar keine systematisch erhobenen und publizierten Daten gibt, das Thema aber durchaus immer wieder – z.B. auch im Rahmen von Proseminaren – untersucht und als sogenannte graue Literatur veröffentlicht wird (vgl. Németh 2003: 40).

44 Da es leider nicht möglich war, an die Dissertation Flueglis zu gelangen, folgt die Darstellung der Ergebnisse Flueglis einem von Stephan Lasswitz (1986) verfassten Artikel in der deutschen ethnologischen StudentInnenzeitschrift „Cargo“, in dem dieser Flueglis Arbeit präsentiert.

45 Lasswitz gibt leider nicht genauer an, an wen diese Fragebögen verschickt wurden.

a) Der „Reise-Fan“: 31,7 % (davon 53 % männlich, 47 % weiblich)

In den angeführten Zitaten zeigt sich, dass die Studierenden, die diesem Typus zugeordnet werden, nach der Matura nicht wissen, was sie studieren sollen und daher zuerst einmal eine Reise machen. Erfahrungen auf dieser Reise und das Interesse, mehr zu wissen, regen diese Menschen dazu an, Ethnologie zu studieren (vgl. ebd.: 60).

b) Der „Mystik- und Indianer Freak“: 20,3 % (davon 65 % männlich, 35 % weiblich)

Das Interesse für die „Indianer“, Mythen, Schamanismus und das Bedürfnis, das Wissen in diesem Bereich zu vertiefen, haben diese StudienanfängerInnen zur Ethnologie geführt (vgl. ebd.: 60 f.).

c) Die „Matriarchats-Enthusiastin“: 15 % (100% weiblich)

Dieser Typus besteht nur aus Frauen. Diese werden durch ihre feministische Einstellung, ihr Interesse für Geschlechterverhältnisse historisch und in anderen Gesellschaften („Matriarchate“) zum Ethnologiestudium motiviert (vgl. ebd.: 61).

d) „Stadt-Guerilla“: 10% (davon 85 % männlich, 15 % weiblich)

Die unter diesem Typus subsumierten StudienanfängerInnen sind durch eine anarchistische oder staatsfeindliche Grundeinstellung gekennzeichnet, aber auch durch das Bedürfnis, gegen Unterdrückung in der eigenen Gesellschaft zu kämpfen und die Solidarität mit den Unterdrückten weltweit (vgl. ebd.: 61).

e) Die „Dritte Welt⁴⁶ Verantwortlichen“: 22,7 % (davon 55 % männlich, 45 % weiblich)

Diese StudienanfängerInnen sind aktiv in „Dritte-Welt Gruppen“, wollen gegen Ausbeutung und Unterdrückung der „Dritten Welt“ ankämpfen und erwarten sich vom Studium der Ethnologie einen Einblick in Mechanismen der Ausbeutung, um mit ihrem Wissen etwas verändern zu können (vgl. ebd.: 61 f.).

f) Der „junge Wissenschaftler“: 1,3 % (davon 90 % männlich, 10 % weiblich)

In dieser letzten Gruppe sind Menschen, die schon immer viel und gerne gelesen haben (wissenserweiternde Bücher, etc.) (vgl. ebd.: 62).

Die Studienmotivationen, die Fluegli als Ergebnis seiner Untersuchung präsentiert,

46 Auf die Problematik des Begriffs „Dritte Welt“ wird in Kapitel II. 3.3.2 eingegangen.

scheinen auf jeden Fall vielfältig zu sein. Sie lassen sich auf exotistische Vorstellungen als ausschlaggebendes Motiv nicht reduzieren. Für genauere Aussagen in Bezug auf Exotismen wäre es notwendig, die Originalstudie zu kennen, die Ergebnisse sollen daher einfach einmal so stehen gelassen werden, um sie später mit den Ergebnissen der für diese Arbeit durchgeführten empirischen Studie zu kontrastieren.⁴⁷

I. 2.2.2. „Studienanfänger in Hamburg“

Am Seminar für Völkerkunde der Universität Hamburg wurde zwischen 1978 und 1984 in einer verpflichtenden Einführungslehrveranstaltung ein Fragebogen zur Beantwortung an die TeilnehmerInnen verteilt. Dieser wurde von Hans Fischer nach eigenen Angaben „ziemlich *ad hoc*“ (Fischer 1985: 178) entworfen, um sich aufgrund der großen TeilnehmerInnenzahl dennoch einen Überblick über die Studierenden und deren Interessen verschaffen zu können. Weiters verfolgte Fischer mit dem entworfenen Fragebogen auch didaktische Ziele, indem er, an die Ergebnisse der Befragung anknüpfend, mit den Studierenden in der folgenden Einheit bestimmte Themen – etwa falsche Vorstellungen von dem Studium etc. – besprechen konnte. Der erste Fragebogen wurde, abgesehen von kleinen Abänderungen nach dem ersten Semester, unverändert beibehalten – „trotz völliger Klarheit über die enthaltenen Fehler und Unsauberkeiten der Fragen“, wie Fischer (ebd.: 179) bemerkt –, um die Ergebnisse vergleichbar zu machen (vgl. ebd.: 177 ff.). Eine Veröffentlichung war nicht intendiert. Fischer entschloss sich jedoch 1985 zur Publikation der Ergebnisse in der „Zeitschrift für Ethnologie“, da er so zu einer Diskussion über Probleme in der Ausbildung und Lehre, über Interessensgebiete, Berufsvorstellungen und Studiendauer anregen wollte (vgl. ebd.: 177, 202).

Im Fragebogen wurden verschiedenste Daten erhoben. An dieser Stelle seien nur kurz einige Ergebnisse präsentiert, die in Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit interessant erscheinen. Wie aussagekräftig die Antworten der Studierenden auf die vor allem geschlossenen Fragen mit teilweise unglücklich gewählten Antwortmöglichkeiten sind, ist jedoch zu hinterfragen und wird auch von Fischer selbst kritisch angemerkt (vgl. ebd.: 193, 195), liegt aber natürlich in der ursprünglichen Intention der Befragung begründet.

In Bezug auf berufliche Vorstellungen gaben je nach Semester, in welcher die Befra-

⁴⁷ Siehe hierzu Kapitel II. 3.4.

gung stattfand, zwischen 15 % und 40 % der Befragten an, bereits zu Studienbeginn ein klares Berufsziel zu haben (vgl. ebd.: 191 f.). In einer geschlossenen Frage mit acht Antwortmöglichkeiten und der Kategorie „Sonstiges“ wurde weiters gefragt: „Auch wenn Sie noch kein festes Berufsziel haben sollten, welche der im folgenden genannten Möglichkeiten würden Sie bevorzugen?“ (vgl. ebd.: 204).

Das Ergebnis, nach der Häufigkeit der Nennungen (Mehrfachauswahl möglich) gereiht, sieht dabei folgendermaßen aus (vgl. ebd.: 192):

1. Forschung (232 Befragte)⁴⁸, 2. Presse und Verlagswesen (217), 3. Entwicklungshilfe (173), 4. Internationale Organisationen (153), 5. Museum (102), 6. Auswärtiger Dienst (93), 7. Lehre (86) und 8. Allgemeine Verwaltung (6).

Zieht man für die Auswertung nur die HauptfachstudentInnen heran, so ist die „Entwicklungshilfe“ das beliebteste Berufsziel, gefolgt von Presse und Verlagswesen, Forschung und Internationalen Organisationen (vgl. ebd.: 192). Fischer weist hier selbst auf den einschränkenden Charakter der vorgegebenen Antwortmöglichkeiten hin, wenn er bei der Auswertung der Kategorie „Sonstiges“ bemerkt, dass bestimmte Vorstellungen über spätere berufliche Tätigkeiten in ihrer Häufigkeit wohl unterschätzt wurden wie etwa die Vorstellung, als „Forschungsreisender“ sein Dasein zu fristen (vgl. ebd.: 193).

Die Anregung zum Studium („Aufgrund welcher Anregungen haben Sie Völkerkunde als Studienfach gewählt?“) wurde ebenfalls in Form einer geschlossenen Frage mit vorgegebenen Antwortmöglichkeiten (Mehrfachauswahl möglich) abgefragt (vgl. ebd.: 204 f.). Die Auswertung zeigt folgendes Bild (vgl. ebd.: 194):

1. Bücher (189), 2. Reisen (173), 3. TV, Filme (124), 4. Bekannte, Verwandte (95), 5. Mitstudenten (84), 6. Infos Uni (61), 7. Schule (32), 8. Studienberatung (23), 9. Arbeitsamt (3).

Fischer selbst bedauert, dass diese Frage nicht als offene Frage wie im allerersten Fragebogen von 1978 beibehalten wurde („Warum haben Sie Völkerkunde als Studienfach gewählt?“), da die Antworten darauf vielseitiger waren. Dass sie vielleicht auch aussa-

⁴⁸ Insgesamt wurden 480 Fragebögen ausgewertet (vgl. Fischer 1985: 179 f.).

gekräftiger in Bezug auf die Fragestellung dieser Diplomarbeit gewesen wären, zeigen folgende, von Fischer als Beispiele genannte Antworten auf diese offene Frage: „Weil mich fremde Kulturen im Vergleich zu unserer 'Lage' interessieren“ bzw. „Weil ich nicht glaube, daß unsere Kultur die optimale ist“ (vgl. ebd.: 195).

Über das Bild, das die Studierenden von der Ethnologie haben, sollte eine Frage Auskunft geben, die nach den Forschungsgegenständen der Ethnologie fragte („Womit beschäftigt sich nach Ihrer Meinung die Völkerkunde?“). Die Interpretation des Ergebnisses ist jedoch problematisch, einerseits weil es sich, wie Fischer selbst bekennt, um „eine[...] Reihe willkürlich vorgegebene[r] Antwortmöglichkeiten“ handelt, deren Ziel es war, eine „Diskussion mit der Gruppe über Gegenstände und Forschungsziele der Ethnologie“ (ebd.: 199) anzuregen. Dementsprechend wurden die Kategorien auch danach ausgewählt, wie gut sie sich für diese Diskussion zu eignen schienen, z.B. in Bezug auf die Abgrenzung gegenüber anderen Fächern, bzw. für die Gegenüberstellung „traditioneller“ und „moderner“ Forschungsgebiete der Ethnologie (vgl. ebd.: 199 f.). Da auch Fischer selbst anerkennt, dass wohl jeder der genannten Bereiche irgendwann einmal von einem/einer Ethnologen/-in untersucht worden ist (vgl. ebd.: 200), ist unklar, wie die Frage von den Studierenden interpretiert wurde und was sich aus den gegebenen Antworten schließen lässt. Das Ergebnis (Mehrfachnennungen möglich) sei hier dennoch kurz präsentiert (vgl. ebd.: 200):

1. Rassen⁴⁹,
2. Minderheiten,
3. Ackerbaumethoden,
4. Politische Systeme,
5. Zauberei,
6. Entdeckungsgeschichte,
7. Trachten,
8. Entwicklungshilfe,
9. Märchen,
10. Kopfjagd,
11. Tourismus,
12. Australische Sprachen,
13. Gastarbeiter,
14. Chinesische Kunst,
15. Ausgrabungen,
16. Münzen,
17. Schriftentzifferung,
18. Vererbung,
19. Tropenkrankheiten,
20. Blutgruppen.

Bei den HauptfachstudentInnen stehen „Minderheiten“ an erster Stelle, gefolgt von „Politischen Systemen“ und „Rassen“. Weiters werden die Kategorien „Entwicklungshilfe“ und „Gastarbeiter“ von HauptfachstudentInnen viel häufiger genannt als von NebenfachstudentInnen, was Hans Fischer als eine deutlich „modernere“ Vorstellung vom Fach bei denjenigen interpretiert, die vermutlich auch ein stärkeres Interesse am

49 Die erschreckende Nennung von „Rassen“ an erster Stelle lässt sich laut Fischer (1985: 200) möglicherweise durch die (damals scheinbar noch gängigere) umgangssprachliche Verwendung dieses Begriffs als Bezeichnung für unterschiedliche menschliche Gruppen erklären.

Fach haben (vgl. ebd.: 200).

Auch diese Studie zeigt ein recht vielfältiges Ergebnis und kann nicht ohne weiteres für die Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit herangezogen werden. Interessante Hinweise in Bezug auf die Forschungsfrage dieser Diplomarbeit finden sich vor allem in Antworten auf die wenigen offenen Fragen, was wiederum die einschränkende Wirkung quantitativer Befragungen aufzeigt und das Potential qualitativer Untersuchungen hervorhebt, da durch offene Fragen möglicherweise weitere spannende Informationen über die Motivationen, sich für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie zu entscheiden, gewonnen werden können. Eine solche qualitative Studie wurde für diese Diplomarbeit durchgeführt und ihre Ergebnisse sollen nun im zweiten Teil dieser Arbeit dargestellt werden.

II. EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG

II. 1. Methodisches Vorgehen

Zur Beantwortung meiner Forschungsfrage, inwiefern Vorstellungen von den Anderen und Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie eine Rolle spielen, habe ich zwischen November 2008 und Jänner 2009 Interviews mit Erstsemestrigen⁵⁰ der Studienrichtung Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien durchgeführt. Die meisten InterviewpartnerInnen habe ich vor Vorlesungen und Tutorien der Studieneingangsphase persönlich angesprochen, ihnen erzählt, dass ich eine Diplomarbeit über die Motivationen von StudienanfängerInnen der Kultur- und Sozialanthropologie schreibe⁵¹ und sie gefragt, ob sie zu einem etwa einstündigen, qualitativen Interview bereit wären. Auf diese Art und Weise war es unerwartet einfach, Interessierte zu finden. Einen Interviewpartner erreichte ich außerdem über einen Eintrag, den ich im Online-Forum⁵² der Wiener Studierenden der Kultur- und Sozialanthropologie verfasste. In einer E-Mail, in der ich mein Anliegen darstellte und die die Leiterinnen eines Erstsemestrigen-Tutoriums freundlicherweise über ihren E-Mail-Verteiler weiterleiteten, sowie in einer persönlichen Vorstellung meines Anliegens in einem Erstsemestrigen-Tutorium konnte ich ebenfalls potentielle Interviewpartner ansprechen. Nach individuellen Terminvereinbarungen fanden die Interviews in Kaffeehäusern in Universitätsnähe bzw. in der Mensa des Neuen Institutsgebäudes statt. Gegenleistung konnte keine angeboten werden. Um meinen InterviewpartnerInnen jedoch zumindest keine Kosten zu verursachen, habe ich ihre Konsumation im Kaffeehaus bezahlt.

In den Interviews ging es vor allem darum, die Befragten ausführlich über ihr Interesse an der Kultur- und Sozialanthropologie bzw. an anderen Gesellschaften und Kulturen

50 Da „Erstsemestrige“ keine eindeutige Kategorie ist und dieser Terminus von mir nicht näher definiert wurde, kam es dazu, dass ich sowohl eine Studienanfängerin, die die Studienberechtigungsprüfung noch nicht absolviert hatte und sich zu diesem Zeitpunkt als außerordentliche Studierende im ersten Semester befand (Int. 13), als auch einen Studenten, der sich zu diesem Zeitpunkt im ersten Semester als ordentlicher Studierender befand, vor Absolvierung der Studienberechtigungsprüfung jedoch bereits zwei Semester außerordentlich Kultur- und Sozialanthropologie studiert hatte (Int. 4), interviewte. Aufgrund der interessanten Ergebnisse letzteren Interviews habe ich ihn aber dennoch in die Analyse miteinbezogen.

51 Ich habe vor den Interviews bewusst keine spezifischeren Informationen über die konkrete Fragestellung der Arbeit gegeben, um eine mögliche Beeinflussung der Aussagen meiner InterviewpartnerInnen durch konkretere Informationen über mein Forschungsinteresse auszuschließen.

52 <http://www.univie.ac.at/stv-ksa/forum/>

sprechen zu lassen, um im Anschluss daran ihre Aussagen in Bezug auf Vorstellungen von den Anderen und der eigenen Gesellschaft zu analysieren und zu untersuchen, inwiefern ein Einfluss dieser Vorstellungen auf die Studienwahl erkennbar ist. Die Interviews wurden als teilstrukturierte, leitfadengestützte Interviews geführt, angelehnt an das Problemzentrierte Interview nach Andreas Witzel (1985).⁵³ Ich hatte einen Leitfaden vorbereitet, der alle mir wichtigen Themen enthielt und sicherstellen sollte, dass diese auch in allen Interviews behandelt werden. In der Interviewsituation ging es mir jedoch vor allem darum, eine narrative Struktur zu entwickeln und den Befragten die Möglichkeit zu geben, über die für sie relevanten Punkte zu sprechen, ohne sie bereits in eine bestimmte Richtung zu lenken. Das Gespräch wurde daher mit einer sehr allgemein formulierten Einstiegsfrage, die bereits eine Erzählung generieren sollte, begonnen.⁵⁴ Diese lautete: „Könntest du mir erzählen, wie es dazu gekommen ist, dass du dich entschieden hast, Kultur- und Sozialanthropologie zu studieren?“. So verlief das Interview folglich weitgehend entlang der von den Interviewten selbst eingebrachten Themen. Durch erzählgenerierendes, immanentes Nachfragen wurde stets versucht, die InterviewpartnerInnen zu detaillierteren Ausführungen in Bezug auf Themen, die für die Forschungsfrage relevant erschienen, zu motivieren. Im Leitfaden enthaltene Themenbereiche, die von den Befragten nicht selbst angesprochen wurden, wurden an Stellen, an denen das Gespräch ins Stocken geriet oder in eine für mein Thema irrelevante Richtung führte, von mir als neue Erzählimpulse eingebracht. Die Themenbereiche wurden daher zwar in allen Interviews behandelt, die Reihenfolge bzw. Formulierung der konkreten Fragen war dabei jedoch variabel. Diese waren:

- Wie haben die InterviewpartnerInnen von diesem Studium erfahren und sich darüber informiert? Was hat sie daran angesprochen?
- Was erwarten sie sich von diesem Studium, was interessiert sie besonders, was möchten sie lernen? Was möchten sie später beruflich damit machen?
- Möchten sie einmal eine Feldforschung machen, und wenn ja, wo, warum und worüber?
- Wodurch wurde ihr Interesse an anderen Gesellschaften geweckt? Inwiefern

53 Weitere Anleitungen zur Durchführung eines qualitativen bzw. leitfadengestützten Interviews wurden den Methodenlehrbüchern von Uwe Flick (2007: 194 ff.) sowie Ulrike Froschauer und Manfred Lueger (2003: 51 ff.) entnommen.

54 Weiters habe ich die InterviewpartnerInnen bereits vor Beginn des Interviews darüber informiert, dass es mir wichtig ist, dass dieses Interview kein starres „Frage-Antwort-Spiel“ wird, sondern ein Gespräch, in dem ich mich vor allem für ihre Sichtweisen interessiere. Ich habe sie gebeten, ausführlich von Dingen zu erzählen, die **ihnen** wichtig sind.

haben sie sich schon vor ihrem Studium mit anderen Gesellschaften oder Kulturen beschäftigt bzw. hatten sie schon persönliche Kontakte und Erlebnisse mit Menschen aus anderen kulturellen Kontexten?

- Warum interessieren sie sich für andere Gesellschaften oder Kulturen, was interessiert sie daran?
- Wie ist ihr Verhältnis zur eigenen Gesellschaft? (Womit beschäftigen sie sich in ihrer Freizeit? Sind sie in Organisationen oder Vereinen aktiv? Interessieren sie sich für Politik? Gehen sie auf Demonstrationen? Leben sie gerne in ihrem Land? Fühlen sie sich als ÖsterreicherInnen [oder als Deutsche bzw. Italienerin]? Würden sie gerne woanders leben? Wenn ja, wo und warum?)
- Wie würden sie die Gruppe der Kultur- und Sozialanthropologie-StudentInnen beschreiben? Fühlen sie sich dieser Gruppe zugehörig? Identifizieren sie sich mit dieser Gruppe?
- Was sind ihrer Meinung nach die wichtigsten Inhalte, mit denen sich die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt?
- Finden sie es wichtig, dass das Studium umbenannt wurde von Völkerkunde in Kultur- und Sozialanthropologie?⁵⁵
- Wie gefallen ihnen die Bilder auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie?

Neben dem Interviewleitfaden schlägt Witzel (1985, u. a. m.) als Bestandteile des Problemzentrierten Interviews einen Kurzfragebogen vor, in dem statistische Eckdaten der Interviewten abgefragt werden, um die Interviewsituation nicht zu belasten, sowie ein „Postscriptum“, in dem von der Kontaktaufnahme bis zum informellen Gespräch nach dem Interview weitere relevante Ereignisse dokumentiert werden, die sich vor, während und nach dem Interview zutragen. Ebenso werden hier wichtige Kontextinformationen wie äußere Einflüsse oder Eindrücke des/der Interviewenden über die InterviewpartnerInnen bzw. die Interviewsituation notiert, da es sich hierbei für die spätere Analyse um hilfreiche Informationen handeln könnte. Beide Vorschläge wurden von mir befolgt.

Da die Dauer eines qualitativen Interviews stark davon abhängt, wie die Interviewpart-

⁵⁵ Das Wiener Institut für Völkerkunde wurde 1998 in Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie umbenannt, diese Bezeichnung wurde 2002 wiederum geändert auf Institut für Kultur- und Sozialanthropologie (vgl. Knoll/Binder 2008 [online]: 1). Die Umbenennung der Studienrichtung von Völkerkunde in Kultur- und Sozialanthropologie erfolgte im Jahr 2004 (vgl. Universität Wien 2004: online).

nerInnen auf erzählgenerierende Fragen reagieren bzw. wie ausführlich sie bereit sind zu erzählen, variierte die Dauer der Interviews zwischen 36 Minuten und 1 Stunde 39 Minuten. Im Durchschnitt dauerten die Interviews 53 Minuten. Sie wurden mit einem Diktiergerät aufgezeichnet und im Anschluss von mir selbst wortwörtlich transkribiert, wobei aus verschiedenen Transkriptionsrichtlinien (vgl. Flick 2007: 379 ff., Froschauer/Lueger 2003: 223 f., Mayring 2002: 89 ff.) die für die eigenen Bedürfnisse jeweils passendsten Regeln ausgewählt wurden. Dialektale Färbungen der Aussprache wurden bei der Verschriftlichung ins Hochdeutsche übertragen, umgangssprachliche Formulierungen jedoch beibehalten. Sprechpausen wurden ebenso wie nichtsprachliche Äußerungen (z.B. lachen) und Auffälligkeiten im Tonfall oder in der Sprechweise notiert.

Für die bessere Lesbarkeit wurden nonverbale Äußerungen und Sprechpausen aus den in dieser Arbeit abgedruckten Interviewpassagen jedoch weitgehend gelöscht, wenn kein Einfluss auf den Inhalt erkenntlich war, ebenso die stotternde, mehrmalige Wiederholung derselben Wörter im Zuge von Nachdenkpausen. Dialektausdrücke wurden teilweise durch ihr hochdeutsches Pendant ersetzt und umgangssprachliche Satzkonstruktionen wurden abgeändert, wo dies ohne Veränderung des Inhalts möglich war.

Die Auswertung des Interviewmaterials erfolgte angelehnt an die Zusammenfassende Inhaltsanalyse nach Mayring (2003). Bei der Kategorienbildung wurde dabei sowohl deduktiv als auch induktiv vorgegangen. Durch den theoretischen Hintergrund und die Vorannahmen der Arbeit wurden bereits einige Kategorien gebildet, die an das Material herangetragen wurden (deduktive Kategorienbildung). Um zu vermeiden, dass eigene Vorannahmen die Analyse in eine bestimmte Richtung beeinflussen und dabei andere, für die InterviewpartnerInnen relevante Aspekte übersehen werden, wurde auch auf eine induktive Kategorienbildung, wo die Kategorien direkt aus dem Material abgeleitet werden, besonderer Wert gelegt.

Die gebildeten Kategorien werden in Kapitel II. 3., geordnet nach drei Hauptkategorien, dargestellt. Im Anschluss an die Darstellung dieser Kategorien werden die Vorstellungen der InterviewpartnerInnen vor dem theoretischen Hintergrund der Arbeit jeweils noch einmal auf ihre spezifischen Konstruktionen der Anderen analysiert. Hier wird vor allem auch immer wieder auf Schöffters „Modi des Fremderlebens“ Bezug genommen, weil es dank diesem theoretischen Ansatz, der sich systematisch mit verschiedenen Formen des

Umgangs mit bzw. der Vorstellung von Fremden oder Anderen beschäftigt, möglich wird, die eigenen Kategorien besser analysieren zu können.

II. 2. Die InterviewpartnerInnen

Um meinen Interviewleitfaden zu testen und Hinweise auf mögliche Probleme bei der Durchführung meiner Forschung zu bekommen, habe ich zu Beginn zwei „Probeinterviews“ (mit zwei Frauen, Int. 1, 2) geführt. Da diese sehr positiv verliefen und der Leitfaden nur wenig abgeändert wurde⁵⁶, konnte ich meine Forschung ohne Unterbrechung fortsetzen. Ursprünglich geplant war, zehn Erstsemestrige zu befragen, fünf Frauen und fünf Männer. Da sich jedoch zu einem relativ späten Zeitpunkt noch eine weitere Interessierte auf meine E-Mail gemeldet hat, habe ich letztendlich, zusätzlich zu den zwei „Probeinterviews“, elf weitere Interviews (Int. 3-13) mit StudienanfängerInnen durchgeführt.

Im Laufe dieser Interviews erwähnten mehrere Befragte, dass relativ viele AnfängerInnen das Studium nach ein oder zwei Monaten wieder abgebrochen hätten, was mich zu dem spontanen Entschluss führte, auch noch einige dieser AbbrecherInnen zu interviewen, da ich vermutete, hier eventuell auf interessante Ergebnisse bezüglich falscher (exotistischer?) Vorstellungen vom Studium der Kultur- und Sozialanthropologie zu stoßen. Drei meiner InterviewpartnerInnen stellten mir freundlicherweise Kontakte zu Abbrecherinnen her. Mit drei Frauen wurden schließlich weitere Interviews (Int. 14-16) durchgeführt, die sich ebenfalls am bereits vorgestellten Leitfaden orientierten. Zusätzlich wurde die Frage gestellt, warum sie das Studium abgebrochen hatten.

Mit insgesamt sechzehn Interviews wurde diese Forschung so letztendlich weit umfangreicher als ursprünglich geplant. Für die Analyse konnte das Material jedoch auf dreizehn Interviews reduziert werden (Int. 1-12 und 14). Da die beiden „Probeinterviews“ sehr gut verliefen und der Leitfaden in Folge nahezu identisch beibehalten werden konnte, sprach nichts dagegen, sie in die Analyse miteinzubeziehen. Eines der elf folgenden Interviews (Int. 13) habe ich jedoch nicht in die Analyse einbezogen,⁵⁷ da die Interviewbedingungen besonders schlecht waren: Die umgebende Atmosphäre hat

56 Eine Frage nach der Meinung der InterviewpartnerInnen zu den Bildern der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie hatte ich ursprünglich angedacht gehabt, die Idee jedoch wieder verworfen. Da die erste Interviewpartnerin aber erwähnte, dass sie sich von diesen angesprochen fühlte, habe ich folglich eine Frage nach diesen Fotos in den Leitfaden miteinbezogen.

57 Es handelt sich hierbei um diejenige Interviewpartnerin, die zu diesem Zeitpunkt erst als außerordentliche Studierende der Kultur- und Sozialanthropologie gemeldet war.

sowohl mich als auch die Interviewpartnerin irritiert. Diese Tatsache ist in den Ergebnissen deutlich sichtbar.

Die Interviews mit den Abbrecherinnen zeigten vor allem, dass diese StudienanfängerInnen sich schließlich aufgrund von (mangelnden) beruflichen Perspektiven⁵⁸ zu einem Studienwechsel entschieden hatten, brachten sonst jedoch, im Vergleich zu den anderen Interviews, keine relevanten, neuen Informationen in Bezug auf die Forschungsfrage. Für die Analyse entschied ich mich aus diesem Grund dazu, nur eines dieser drei Interviews (Int. 14) heranzuziehen, in dem die Interviewpartnerin exotistische Vorstellungen deutlich artikuliert und diese Interviewaussagen in Hinblick auf die Vorannahme dieser Arbeit von Interesse erscheinen.

Um die Anonymität meiner InterviewpartnerInnen zu garantieren, habe ich für die Darstellung der Ergebnisse in meiner Diplomarbeit ihre Namen geändert. Um Rückschlüsse auf die Personen zu verhindern, verzichte ich außerdem weitgehend auf eine personenbezogene Darstellung der von ihnen in den Kurzfragebögen genannten biographischen Informationen. Allgemein lässt sich feststellen, dass die InterviewpartnerInnen aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten kommen und ihre Hochschulreife auf sehr unterschiedlichen Wegen erworben haben.⁵⁹ Sie seien hier nur mit ihrem Alter und dem Bundesland, in dem sie aufgewachsen sind, kurz vorgestellt⁶⁰, bevor sich das folgende Kapitel der Darstellung der Ergebnisse widmet:

Verena, 19 Jahre, aus Südtirol (Ladinerin)

Andrea, 20 Jahre, aus Oberösterreich

David, 19 Jahre, aus Wien

Werner, 40 Jahre, aus Niederösterreich (1. Semester als ordentlicher Studierender, zuvor jedoch bereits zwei Semester außerordentlich studiert)

58 Zwei Studienabbrecherinnen (Int. 14, 15) zeigten sich desillusioniert von den Informationen, die sie in den ersten beiden Monaten ihres Studiums über berufliche Perspektiven erhalten hatten. Ihnen war das Gefühl vermittelt worden, mit dem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie alleine noch lange keine berufliche Qualifikation zu haben, sondern zusätzlich noch ein anderes Studium machen oder sich zumindest zahlreiche Zusatzqualifikationen aneignen zu müssen.

Die dritte Interviewpartnerin (Int. 16) hatte das erste Semester ohnehin als Orientierungssemester betrachtet und sich folglich dafür entschieden, doch zuerst die „*Grundausbildung zur Journalistin*“ (Int. 16: S. 2, Z. 55) zu machen, da dies ihr eigentlicher Traumberuf sei. Weiters meinte sie, dass sie in den ersten Monaten gemerkt habe, dass dieses Studium nicht zu ihr passe: „*So das mit der Feldforschung*“ (Int. 16: S. 2, Z. 44-45). Eine klassische ethnographische Feldforschung durchzuführen, konnte sie sich nicht vorstellen. Siehe hierzu auch Fußnote 71.

59 AHS, HBLA, HLW, HTL, Internationale Schule, Studienberechtigungsprüfung und Berufsreifeprüfung.

60 An dieser Stelle werden nur jene InterviewpartnerInnen vorgestellt, die auch in die Analyse einbezogen wurden. Eine Auflistung aller geführten Interviews findet sich im Quellenverzeichnis.

Julia, 20 Jahre, aus Kärnten

Sabine, 46 Jahre, aus Niederösterreich

Sebastian, 19 Jahre, aus Oberösterreich

Ulrike, 20 Jahre, aus Bayern

Karin, 20 Jahre, aus Bayern (aufgewachsen in England)

Lisa, 19 Jahre, aus Oberösterreich

Stefan, 23 Jahre, aus Niederösterreich

Johannes, 20 Jahre, aus dem Burgenland

Barbara, 39 Jahre, aus Niederösterreich (Abbrecherin)

II. 3. Darstellung der Ergebnisse

An dieser Stelle sollen nun die zentralen Ergebnisse der für diese Diplomarbeit durchgeführten Erhebung präsentiert werden. Im Zuge der Analyse konnten drei verschiedene Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft und den Anderen identifiziert werden, durch die die InterviewpartnerInnen zur Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie motiviert wurden. Der Darstellung dieser Vorstellungen und der Betrachtung derselben vor dem theoretischen Hintergrund dieser Arbeit widmen sich die folgenden Kapitel. Die einzelnen Kategorien werden dabei jeweils durch einige aussagekräftige Zitate veranschaulicht, wobei sich jedoch auch zeigen wird, dass sich die verschiedenen Kategorien nicht so klar voneinander abgrenzen lassen, wie dies für eine systematische Darstellung der Ergebnisse in dieser Arbeit versucht wurde. Die Kategorien stehen häufig eng miteinander in Zusammenhang und einzelne Zitate können daher oft auch mehreren Kategorien zugeordnet werden.

Wie w. o. schon erwähnt, werden in der Analyse die gebildeten Kategorien in Hinblick auf ihre spezifischen Konstruktionen der Anderen hinterfragt, wobei Schäffters „Modi des Fremderlebens“ als theoretischer Ansatz, der sich systematisch mit verschiedenen Formen des Umgangs mit bzw. der Vorstellung von Fremden oder Anderen beschäftigt, zur besseren Einordnung der eigenen Kategorien immer wieder herangezogen werden soll.

Da diese Arbeit von der Vorannahme ausging, dass vor allem exotistische Vorstellungen von den Anderen in Verbindung mit einer kritischen Einstellung gegenüber der eigenen Gesellschaft die Studienwahl motivieren, wird bei der Darstellung der Ergebnisse dieser

Aspekt als Erstes behandelt.

II. 3.1. Exotismen

Exotistische Vorstellungen artikulierten sechs InterviewpartnerInnen: Fünf weibliche und ein männlicher Interviewpartner (Int. 1, 5, 6, 8, 12, 14). Da das Phänomen des Exotismus in dieser Arbeit bereits ausführlich diskutiert wurde, soll hier gleich gezeigt werden, welche für den Exotismus charakteristischen Zuschreibungen bei den InterviewpartnerInnen gefunden werden konnten.

II. 3.1.1. Die Grundkategorien

II. 3.1.1.1. Nähe zur Natur

Ein wichtiges Element, das in Bezug auf die exotistischen Vorstellungen der InterviewpartnerInnen identifiziert werden kann, ist das Interesse, sich mit Gesellschaften zu beschäftigen, die sich durch ihre Nähe zur Natur auszeichnen. So bekundet etwa Barbara ein „*Interesse an dem Authentischen*“ und daran, „*wie Naturvölker leben*“. Faszinierend findet sie dabei, „*dass es noch welche gibt. Das ist irgendwie so toll*“. Da würde sie gerne ein bisschen mehr „*hineinschnuppern können, wie deren Lebensweise ist und so*“ (Int. 14: S. 4, Z. 157-161).

Konkret interessiert sie sich dabei vor allem für die „*Indianer in Nordamerika*“. Die Wurzeln ihrer Faszination beschreibt sie folgendermaßen: „*Wahrscheinlich deswegen, weil die so mit der Natur leben und irgendwie eins mit der Natur sind, und da ihre Weisheiten heraus-holen. Und die schon sehr lange auch überliefert werden. Das wahrscheinlich, so die Verbindung von Mensch und Natur*“ (Int. 14: S. 5, Z. 163-170).

Johannes beschreibt sein Interesse am Leben der „*Indigenen*“ sehr ähnlich, auch er interessiert sich für „*das Leben mit der Natur, was bei uns immer mehr abfällt*“ (Int. 12: S. 5, Z. 180-181). Er spricht hier etwa von „*indigenen Völkern*“, die ein nomadisches Leben führen, „*so durch die Gegend ziehen*“, dabei aber „*selten irgendwelche Spuren [hinterlassen]. Also [die] gehen total gut um mit der Welt*“ (Int. 12: S. 13, Z. 584-590).

Diese Vorstellung von „*Naturvölkern*“, die von mehreren StudienanfängerInnen artikuliert wird, ist besonders interessant, da sie auf Vorstellungen von der Kultur- und Sozial-

anthropologie, wie man sie in unserer Gesellschaft vorfindet, hinweist, wobei diese Vorstellungen mit der aktuellen Disziplin nichts mehr zu tun haben. Der Begriff „Naturvolk“ wird nicht mehr verwendet und auch die damit verbundenen Vorstellungen, wie etwa diejenige eines besseren Umgangs mit der Natur, gelten heute als obsolet (vgl. Kohl 2000: 23).

Wenn auch die InterviewpartnerInnen mit einer spürbaren Sehnsucht von diesem Leben in Einklang mit der Natur sprechen, so sollte hier noch einmal auf die Ambivalenz dieses exotistischen Bildes hingewiesen werden. Denn die Zuschreibung von Natur impliziert einerseits mehr oder weniger das Fehlen von Kultur (vgl. ebd.: 21 f.), andererseits wird, wie Ulrike Kaiser (2004: 180 f.) es zeigt, damit gemeinhin auf eine starke Abhängigkeit von der Natur aufgrund „fehlender“ technischer Leistungen hingewiesen. Geringere Technologisierung wird so als Mangel interpretiert und die zugeschriebene Abhängigkeit von der Natur als Merkmal geringerer „Zivilisation“ oder Entwicklung gewertet. Es handelt sich dabei also um eine eurozentrische Sichtweise. Der „westliche Standard“ wird als Maßstab und Bewertungsgrundlage anderer Gesellschaften herangezogen.

II. 3.1.1.2. Statik und Unveränderlichkeit

In Zusammenhang mit der Vorstellung von in Einklang mit der Natur lebenden Gesellschaften wird den betroffenen Gruppen häufig auch Statik und Unveränderlichkeit zugeschrieben. So meint etwa Johannes gleich anschließend an seine Vorstellung von einem Leben mit der Natur, es sei auch *„total interessant, dass manche Völker schon seit tausenden von Jahren mit ein und demselben System leben. Wobei wir alle zweihundert Jahre eine große Revolution erleben. Was bei denen auch nicht ist, bei vielen. Und da muss ja irgendwas dran sein“* (Int. 12: S. 13, Z. 590-594).

Während wir uns weiterentwickeln, werden die Anderen also als Gesellschaften betrachtet, die sich seit Jahrtausenden nicht verändert haben, wo noch Dinge zu finden seien, die bei uns nicht mehr existieren bzw. *„immer mehr abfallen“* (Int. 12: S. 5, Z. 181).

Dieses Bild von statischen, sich nicht verändernden Gesellschaften zeigt sich auch bei Ulrike, die in Bezug auf ihre Vorstellungen von einer Feldforschung von der *„Wunschvorstellung“* spricht, *„Ureinwohner, also einen für uns primitiven Stamm“* zu erforschen, *„einen Stamm fernab vom modernen Leben“*. Sie ist sich jedoch nicht sicher, ob diese *„Wunschvor-*

stellung“ realisierbar ist und erklärt, sie habe „mitbekommen aus verschiedensten Medien, dass es das heutzutage eigentlich gar nicht mehr gibt, also so wirklich abgeschnitten von der Außenwelt“. Wenn es diese Gesellschaften gebe, dann seien diese „wirklich manchmal auf Steinzeitniveau oder so, und da kannst du dann auch gar nicht als Feldforscher hin. Oder ich weiß nicht, ob da schon Studien gemacht worden sind“ (Int. 8: S. 12, Z. 551-563).

Hier artikuliert Ulrike ganz deutlich die auch schon bei Johannes identifizierte Vorstellung, dass die Anderen sich seit Jahrtausenden nicht verändert hätten: Während sie die eigene Gesellschaft als „moderne Gesellschaft“ (Int. 8: S. 13, Z. 591) in „Zeiten der Globalisierung“ (Int. 8: S. 13, Z. 600) beschreibt, wird den Anderen ein Leben auf „Steinzeitniveau“, „abgeschnitten von der Außenwelt“, zugeschrieben. So erzählt sie weiter:

„Also ich habe nur von einem gehört, der hat mit dem Segelboot die Welt umreist und hat wirklich solche Stämme entdeckt. Also auf irgendwelchen einsamen Inselchen irgendwo im Pazifik, und hat aber gesagt, er verrät auch nicht, wo die sind, weil er will sie eben nicht stören. Und er hat wirklich gemerkt, die sind so zufrieden, wie sie sind, die brauchen keinen Fernseher oder so“ (Int. 8: S. 12, Z. 563-570).

So etwas würde sie für eine Feldforschung am meisten interessieren, denn damit habe sie „noch überhaupt keine Erfahrung, also mit so richtig einfachem Leben quasi“ (Int. 8: S. 12, Z. 572-574). An diesem einfachen Leben interessiere sie unter anderem, wie sie weiter ausführt, „wie sie eben in der jetzigen Zeit, also in Zeiten der Globalisierung, mit ihrem traditionellen Leben zurechtkommen“ (Int. 8: S. 13, Z. 599-601).

II. 3.1.1.3. Niedrigere Entwicklungsstufe

Mit dem Bild der Statik ebenso wie mit demjenigen von der Nähe zur Natur verknüpft ist so also auch die Vorstellung von Gesellschaften, die sich auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe als die eigene Gesellschaft befänden („primitiv“, „traditionell“, „Steinzeitniveau“ im Vergleich zur „modernen Gesellschaft“). Die dürfte der eben zitierten Interviewpartnerin durchaus bewusst gewesen sein, wie die auffällige Unsicherheit in der Verwendung dieser Begriffe, ihr peinlich berührtes Lachen und das Suchen nach einer richtigen Formulierung für ihre Vorstellungen zeigen.⁶¹

Im Zuge der Diskussion der folgenden Kategorien wird dieses Bild von einer niedrigeren Entwicklungsstufe immer wieder auftauchen, wodurch sich erneut zeigt, dass

⁶¹ „[...] so- so so so (lacht) Ureinwohner, wenn man- also einen für uns primitiven Stamm, wenn man es- Also primitiv jetzt nicht in dem- Also einfach- (lacht) Du weißt, was ich meine“ (Int. 8: S. 12, Z. 552-555). Oder: „[...] also so so, naja (lacht) primitive Gesellschaften, klingt schrecklich, ähm [...]“ (Int. 8: S. 12, Z. 571-572).

exotistische Zuschreibungen häufig nur auf den ersten Blick positiv erscheinen. Am häufigsten findet sich bei meinen InterviewpartnerInnen in diesem Zusammenhang die Vorstellung, bei den Anderen sei noch erhalten, was uns verloren gegangen sei, wie sie bereits von Johannes in Bezug auf ein Leben mit der Natur erwähnt wurde. Eine solche Vorstellung muss sowohl als evolutionistisch als auch eurozentrisch bewertet werden, da sie Differenzen zwischen dem Eigenen und den Anderen im Sinne einer Weiterentwicklung interpretiert, wobei das Eigene die höher entwickelte Position einnimmt und die Anderen sich noch auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe befinden, wodurch ihnen die „Gleichzeitigkeit“ (Fabian 1983) verweigert wird. Die Bewertung der Anderen als „*primitiv*“ oder „*traditionell*“ (und folglich rückschrittlich) bedeutet immer, die eigene, „*moderne*“ Gesellschaft als Norm zu verwenden, an der die Anderen gemessen werden (vgl. Hornscheidt 2004: 191 f., Markom/Weinhäupl 2007: 127 ff.). Chevron (2008: 67) ist der Ansicht, „dass diese Art der Vorstellung über die Primitivität als angenommenes Merkmal von menschlichen Kulturen wohl als Überbleibsel aus dem alten Evolutionismus betrachtet werden kann“, das außerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie gerne weitertradiert werde. Ein besonders beliebtes Bild sei dabei jenes des ‚Steinzeitmenschen‘ in entfernten Gegenden der Welt“ (ebd.: 67), wie es auch von Ulrike erwähnt wurde.

So werden zwar bestimmte Aspekte des Lebens der Anderen idealisiert, die Höherentwicklung der eigenen Gesellschaft steht dabei jedoch außer Frage. Kritisiert werden nur bestimmte Verluste bzw. negative Begleiterscheinungen in Zusammenhang mit dieser Weiterentwicklung der eigenen Gesellschaft. Deutlich erkennen lässt sich hier die von Arndt und Hornscheidt (2004: 48) festgestellte These, dass exotistische Zuschreibungen die Anderen keineswegs zu „Besseren“ machen, sondern dass die eigene Überlegenheit im Prinzip nicht in Frage gestellt wird.

II. 3.1.1.4. Einfaches Leben

Ulrikes eben zitierte Vorstellung eines „*einfachen Lebens*“ ist ebenfalls ein für mehrere InterviewpartnerInnen interessantes Bild. So erzählt etwa Sabine, dass sie in Bezug auf eine Feldforschung verschiedenste Bereiche interessant fände – „*weil so viele, wie soll ich sagen, exotische Völker gibt es jetzt auch nicht mehr*“ (Int. 6: S. 5, Z. 209-210) –, dennoch ist sie an diesen „*exotischen Völkern*“ stark interessiert. Spannend daran findet sie vor allem deren „*andere, so verschiedene Lebensweise*“: „*Das fasziniert mich, wie man ganz einfach leben*

*kann. Das ist so schwer für mich vorzustellen, weil ich tue mir schon schwer, wenn ich in einem Zelt übernachtete oder so, wenn ich keine festen Mauern um mich habe. Und dann bei Leuten zu sein, für die das ganz normal ist, unter freiem Himmel zu schlafen oder so – das ist mir zumindest verloren gegangen. Oder auch sich ganz einfach zu ernähren, auch jeden Tag das gleiche zu essen. Und einfach irgendetwas anzuziehen, etwas **anzuziehen**, nicht zu überlegen: **Was** ziehe ich heute an? Sondern man hat etwas an und das ist es, da geht es nicht um so komplizierte Dinge wie bei uns“ (Int. 6: S. 6, Z. 218-228).*

Auch hier lässt sich die Vorstellung erkennen, dass sich die Anderen auf einer noch niedrigeren Entwicklungsstufe befänden, indem suggeriert wird, dass bei ihnen noch erhalten sei, wovon sich die eigene Gesellschaft bereits weg entwickelt habe. Und auch hier handelt es sich um eine gewisse „Natürlichkeit“ bzw. Naturnähe, die diesen Anderen zugeschrieben wird. Vor allem ist an diesem Beispiel jedoch auch ersichtlich, wie dieses „einfache Leben“ als begehrenswerte Alternative konstruiert wird und wie den Anderen dabei genau jene Dinge zugeschrieben werden, die in der eigenen Gesellschaft vermisst oder als verloren betrachtet werden. So sagt dieses Interviewzitat weit mehr über Wünsche und Bedürfnisse der Interviewpartnerin aus als über die Anderen, die damit angeblich beschrieben werden.

II. 3.1.1.5. Mit weniger Dingen viel glücklicher

Die Vorstellung, dass Menschen anderswo mit viel weniger Dingen viel glücklicher seien, wie sie bereits bei Ulrike und Sabine angeklungen ist, ist ebenfalls eine Zuschreibung, die sich bei mehreren InterviewpartnerInnen findet und daher an dieser Stelle als eigene Kategorie angeführt werden soll. Sabine expliziert diese Vorstellung an einer anderen Stelle des Interviews, wo sie in Bezug auf Afrika meint, „*dass die Leute im Westen so unzufrieden sind mit dem, was sie haben, und dort kommen die Leute mit so viel weniger aus und sind trotzdem viel positiver*“ (Int. 6: S. 4, Z. 162-165).

Besonders deutlich artikuliert auch Barbara diese Ansicht, wenn sie sagt: „*Die Indianer, irgendwie faszinieren mich die. Was mich so anspricht bei denen - die sind irgendwie mit so wenigen Dingen glücklich und zufrieden*“ (Int. 14: S. 16, Z. 724-728).

II. 3.1.1.6. Die Projektion eigener Bedürfnisse: Die Anderen als Gegenbild

Wie schon bei den anderen Kategorien angedeutet, werden die Anderen zu einer Projek-

tion eigener Bedürfnisse. Neben dem Bild von einem glücklicheren, zufriedeneren Leben bei den Anderen finden sich weitere Zuschreibungen an die Anderen, als deren gemeinsames Merkmal die Vorstellung identifiziert werden kann, das Leben dieser Anderen sei frei von genau den Merkmalen, die in der eigenen Gesellschaft kritisiert werden bzw. dort finde sich genau das, was in der eigenen Gesellschaft vermisst bzw. nicht gefunden wird. So beschreibt etwa Barbara, die, wie oben zitiert, meinte, sie interessiere sich für das „Authentische“, was sie unter authentisch versteht: *„So zu sein, wie man ist. Ohne sich verbiegen zu müssen, um irgendwelche gesellschaftlichen Erwartungen oder Zwänge zu erfüllen. So sein können, wie man ist“*. In ihrer eigenen Gesellschaft störe sie stark, *„dass Leute sehr oft vorgeben, was zu sein, nur weil es der gesellschaftliche Status erwartet oder erfordert. Man muss das und das tun, um angesehen zu sein. Und diese Dinge nehmen meiner Meinung nach immer mehr überhand, und die Leute können immer weniger sein, wie sie wirklich sind. Um bestehen zu können, im Beruf, in der Gesellschaft, in der Partnerschaft, was auch immer“* (Int. 14: S. 5, Z. 199-211).

Aus der Tatsache, dass Barbara ihr Interesse für das „Authentische“ (und im selben Atemzug für „Naturvölker“) als Antwort auf die Frage, wie ihr Interesse für andere Kulturen entstanden sei, erwähnt, kann geschlossen werden, dass sie ein von diesen Zwängen freies Leben bei anderen Kulturen zu finden hofft. Eine solche Vorstellung von einem Leben abseits der Zwänge der eigenen Gesellschaft findet sich besonders ausgeprägt auch bei Julia, die vor allem von Afrika – und hier vor allem von dessen ländlichem Bereich – fasziniert ist und erklärt: *„Ich würde echt gerne einmal das erleben, was die kleinen Stämme erleben, wo sie zusammenwohnen. Einfach das Familiäre, das bei uns ziemlich viel untergeht, wo ich glaube, dass es dort sicher mehr ist. Der Zusammenhalt, der bei uns nicht mehr so stark im Vordergrund ist. Und das Geld ist nicht so im Vordergrund, man ist nicht so bemüht, so wie jetzt zu Weihnachten, nur Geschenke zu kaufen, Geschenke zu kaufen. Das ist dort einfach, denke ich mir, nicht so. Und das finde ich schön. Einfach nicht die Hektik und so“* (Int. 5: S. 4 f., Z. 164-175).

Auch hier zeigt sich die Vorstellung, dass in Afrika noch erhalten sei, was uns verloren ging, bei uns nicht mehr existiere. Dieses Bild findet sich auch an einer späteren Stelle des Interviews, wo Julia als Grund für ihre Begeisterung für Afrika erwähnt, dass dort die Mentalität anders sei. Sie meint dazu: *„Ich denke, sie sind sehr auf das Ritual aus. Wir haben so viele, die wir einfach wegschieben. So wie zum Beispiel Krampus und Nikolo, was ja bei uns eigentlich immer typisch war, was jetzt oft nicht mehr gemacht wird. [...] Also ich bin ein Mensch, der steht auf Rituale, der mag, dass es immer einen gewissen Tagesablauf gibt, oder*

verschiedene Sachen so wie Weihnachten, Ostern und so, das gehört einfach dazu. Und ich denke auch, dass sie das wirklich verfolgen“ (Int. 5: S. 11, Z. 474-482).

Als weiteres Merkmal der afrikanischen Mentalität betont sie noch einmal das Fehlen der für die eigene Gesellschaft typischen Hektik, eine Zuschreibung, die bei mehreren InterviewpartnerInnen vorkommt: *„Ja, dass sie einfach ganz anders in den Tag hineinleben als bei uns. Bei uns ist so eine Hektik dahinter: Das muss man tun, und das muss man tun. Und dort schauen sie halt echt: Das brauchen wir, und das, und machen wir es. Sie konzentrieren sich auf etwas, finde ich, nicht so wie bei uns. Wir wollen alles gleich haben und sie schauen halt - finde ich - so schrittweise, wie sie weiterkommen, was sie machen“ (Int. 5: S. 11, Z. 490-496).*

Ganz ähnliche Vorstellungen von einer Gesellschaft, wo sich die eigenen unerfüllten Bedürfnisse erfüllen lassen, finden sich bei Verena, die sich schon seit ihrer Kindheit stark für Nepal und Tibet interessiert, da ihr Vater häufig dort unterwegs war, ihr viele Fotos gezeigt und von seinen Reisen berichtet hat. Beeindruckt habe sie vor allem die einfache, bäuerliche Lebensweise und die Berglandschaft, da sie selbst aus dem Gebirge komme und die Berge sehr gerne möge. Sie habe das Gefühl, das Himalayagebirge sei ein Ort, wo sie sich wohlfühlen würde, darum möchte sie mehr darüber wissen. Auch bei ihr findet sich die Vorstellung vom Himalayagebiet als Gegenbild zur eigenen Gesellschaft, was die folgende Aussage belegt: *„Ich bin schon in einem Bergland aufgewachsen, aber es ist eigentlich Tourismusland. Also in der Wintersaison und Sommersaison, da ist das ganze Dorf voll von Touristen, und das ist schon nervig. Auf der einen Seite schon schön und spannend, auch so viele andere Menschen kennen zu lernen und so, das Dorf ist dann auch lebhafter als außerhalb der Saison. Aber ich habe immer den Eindruck, dass das immer so auf Geld ausgerichtet ist. Und ich bin eher ein Mensch, der sich ein wenig zurückzieht. Also schon in Kontakt mit den Menschen, aber mehr auf ruhige Art oder Familienart. Und ich habe halt die Menschen dort gesehen, also auf den Fotos von meinem Vater, die sind halt mehr auf- weiß nicht“ (Int. 1: S. 4 f., Z. 173-185).*

An dieser Stelle wurde das in einem Kaffeehaus durchgeführte Interview leider vom Kellner unterbrochen, dennoch lässt sich auch an diesem unvollständigen Satz erkennen, dass Verena allein auf Fotos zu erkennen glaubt, dass diese Gesellschaft frei von jenen Merkmalen ist, die ihr in der eigenen Gesellschaft kritikwürdig erscheinen, bzw. dass dort zu finden sei, was sie in der eigenen Gesellschaft vermisst. Weiters fasziniert sie, die selbst einen religiösen Hintergrund hat bzw. in kirchlichen Organisationen aktiv ist, *„der feste Glaube an eine Religion“*, den sie in *„westlichen Ländern nicht so fest verankert“ (Int. 1: S. 5, Z. 188-191)* sieht. Der Ort, den sie sich als begehrte Alternative

konstruiert, ist so einerseits gleich wie ihr Herkunftsort, aber eben frei von den kritikwürdigen Aspekten desselben bzw. ergänzt von den Elementen, die ihr in der eigenen Gesellschaft fehlen.

II. 3.1.1.7. Imaginierte Gesellschaften

Auffällig an den zitierten Beispielen ist, dass die InterviewpartnerInnen bisher noch nicht mit den Gesellschaften, denen sie diese für sie faszinierenden Charakteristika zuschreiben, in Kontakt gekommen sind, sondern dass es sich hier um „imaginierte Gesellschaften“ handelt, um Vorstellungen, deren Wurzeln in den eigenen unerfüllten Bedürfnissen und Wünschen zu suchen sind. Besonders deutlich ersichtlich wird dies an jenen zitierten Beispielen, wo es nicht einmal notwendig erschien zu benennen, wer eigentlich gemeint ist, wenn von **den** „Indigenen“, „primitiven Stämmen“ oder „exotischen Völkern“ die Rede ist. Diese scheinen sich in der Vorstellung der InterviewpartnerInnen nicht voneinander zu unterscheiden und einfach eine homogene Masse zu sein, die entsprechend persönlicher (Wunsch-)Vorstellungen konstruiert wird. Durch solch kollektive Begriffe, unter die ganz verschiedene Gesellschaften subsumiert werden, werden diese „pauschal zum 'Anderen' stilisiert“ (Arndt 2004: 116), wie Susan Arndt dies in Bezug auf den Begriff „Eingeborene“ oder auch die Vorstellung von in Afrika lebenden „Stämmen“ aufzeigt (vgl. ebd.: 116 ff., 213 ff.).

II. 3.1.1.8. Scharfe Grenze zwischen uns und den Anderen

Die für den Exotismus charakteristische Ziehung einer scharfen Grenze zwischen uns und den Anderen, die als homogene Kollektive gedacht werden, wird an den aus verschiedenen Interviews zitierten Beispielen bereits deutlich ersichtlich. Ganz explizit artikuliert wird das jedoch von zwei Interviewpartnerinnen, die hier noch kurz zitiert werden sollen. So beschreibt Julia, warum sie gerne einmal in Afrika leben möchte: „*Ich war bis jetzt immer nur in Europa unterwegs, und in Europa ist ja eh irgendwie fast alles gleich. Irgendwie nicht so viel Unterschied zwischen den Menschen, zwischen der Mentalität und so. Also es ist alles so leicht ändernd, aber-. Und das ist halt dort - du kommst hinüber und es ist alles anders. Und das ist das, was mich interessiert. Wie es dann anders auf mich wirkt*“ (Int. 5: S. 4, Z. 154-160).

Auf die Frage, ob sie es wichtig finde, dass das Studium umbenannt wurde von Völkerkunde in Kultur- und Sozialanthropologie, antwortet Barbara: „Ja, schon, weil es ja nicht mehr nur um diese Völker geht und um diese Urvölker und deren Inhalte, sondern weil es ja auch um diese Menschen bei uns geht, und die wirtschaftlichen Komponenten auch mit eingebaut sind und all diese Sachen. [...] Und ich glaube, es hat sich auch so in die Richtung entwickelt: Auf der einen Seite, dass man halt auch die Völker nimmt, aber halt auch die modernen Komponenten, und unsere Menschen dazugibt quasi, und ihre Verhaltensweisen. Aber vielleicht lässt sich das gar nicht so vereinen“ (Int. 14: S. 19, Z. 869-890).

II. 3.1.2. Analyse der sechs Interviews mit ausgeprägten exotistischen Vorstellungen

II. 3.1.2.1. Unterschiede in den Interessen der InterviewpartnerInnen

Analysiert man die Antworten in den sechs Interviews, in welchen exotistische Vorstellungen zu finden sind, um zu sehen, inwiefern die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie durch die herausgearbeiteten Kategorien beeinflusst wurde, so zeigt sich, dass alle sechs InterviewpartnerInnen daran interessiert sind, sich mit Gesellschaften zu beschäftigen, die als klare Gegenbilder zur eigenen Gesellschaft konstruiert werden. Es sind darüber hinaus Gesellschaften, die eine gewisse Faszination auslösen. Ein eindeutiger Einfluss dieser Vorstellungen auf die Studienwahl kann jedoch nur bei den fünf weiblichen Interviewpartnerinnen nachgewiesen werden. Von Interesse sind weiters die Unterschiede in Bezug auf die Frage, **warum** sich die InterviewpartnerInnen mit diesen Gesellschaften beschäftigen möchten.

Verena, Julia und Barbara konstruieren die anderen Gesellschaften als begehrte Alternative zur eigenen Gesellschaft, wo sie auch gerne einmal (eine Zeit lang) leben würden. Barbara artikuliert den Zusammenhang zwischen dieser Vorstellung und der Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie wohl am deutlichsten, wenn sie ihr Interesse so beschreibt: „Also mich würde total interessieren einige Zeit bei denen zu leben und einfach einmal zu erfahren, wie sie denn wirklich sind. Einfach das so hautnah spüren“ (Int. 14: S. 5, Z. 192-195).

Auch bei Sabine findet sich die Vorstellung von anderen Gesellschaften als begehrter Alternative und auch sie fände es interessant, diese „so verschiedene Lebensweise“

(Int. 6: S. 6, Z. 218-219) einmal im Rahmen einer Feldforschung kennenzulernen. Aber sie interessiert sich vor allem dafür, durch die Beschäftigung mit diesen Anderen das Eigene zu reflektieren und zu verbessern: *„Wahrscheinlich weil ich das vergleiche mit dem, was bei uns ist, und auch schauen will: Was ist besser? Was kann man sich da herausnehmen? Also speziell interessiert mich dann auch immer das einfache Leben. Also worauf kann man unser Leben zum Beispiel reduzieren oder so. Das Reduzieren, das Weglassen, ja. Andere Sichtweisen kriegen von dem Leben hier. Das auch immer wieder überdenken, das eigene Leben und Tun“* (Int. 6: S. 2, Z. 51-57).

Um das Eigene zu kritisieren, konstruiert sie sich – wie oben gezeigt – jedoch Andere, deren Gesellschaften genau ihren Wunschvorstellungen entsprechen. Die Anderen werden somit zur Reflexionsfläche des Eigenen. Andere Gesellschaften werden zum Anderen gemacht, um das Selbst dadurch in Frage zu stellen bzw. daran zu messen (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 14). Hier zeigt sich auch besonders deutlich, dass die den Anderen zugeschriebenen Charakteristika eher die Bedürfnisse der Beschreibenden offenbaren, als dass sie der Beschreibung einer anderen Gesellschaft dienen (vgl. Kohl 1987: 5).

Bei Johannes lassen sich zwar auch für den Exotismus charakteristische Zuschreibungen und Projektionen eigener Wunschvorstellungen feststellen. Er zeigt sich jedoch durchwegs unsicher, ob das Leben dieser Anderen wirklich besser sei oder ob es sich hier nicht doch um Trugbilder handle. So schwankt er während des Interviews zwischen idealisierenden Aussagen in Bezug auf das Leben der Anderen und der Betonung seiner Wertschätzung für das „Eigene“. Er bekundet jedoch – ähnlich wie Sabine – Interesse daran, sich näher mit diesen Dingen zu beschäftigen, die ihm besser erscheinen. So ist er der Ansicht, dass es letztendlich das Beste sei, *„wenn man das ganze vereint. Also wenn man überall die für einen persönlich besten Sachen herauszieht und dann daraus sein Eigenes bildet. Insofern ist es allgemein gut, wenn man mehrere Kulturen, mehrere Menschen kennt. Je mehr man kennt, weiß, umso genauer bildet man sich aus, umso mehr wird man wer“* (Int. 12: S. 14, Z. 606-610).

Ulrikes Motivation, sich mit den Anderen zu beschäftigen, zeigt noch einen anderen Aspekt, der sich von den bisher identifizierten Interessen der InterviewpartnerInnen unterscheidet. Sie zeigt sich zwar auch von der Vorstellung fasziniert, dass es Gesellschaften gebe, die ganz anders als die eigene seien. Auch bei ihr finden sich die Konstruktion eines klaren Gegenbildes und Zuschreibungen, die für den Exotismus

charakteristisch sind. Das Interesse an diesen Anderen wurzelt bei ihr jedoch nicht in der Vorstellung einer begehrenswerten Alternative zur eigenen Gesellschaft, sondern in einer gewissen Abenteuerlust und dem Bedürfnis, möglichst „exotische“ Dinge kennenzulernen und zu erleben. So begründet sie – wie oben bereits zitiert – ihr Interesse für eine Feldforschung bei „Ureinwohnern“ bzw. einem „primitiven Stamm“ mit der Tatsache, dass sie damit „noch überhaupt keine Erfahrung“ habe. Sie argumentiert weiter: „In einer Multikulti-Stadt, New York oder so, irgendeinen gesellschaftlichen Aspekt zu untersuchen fände ich genauso interessant. Das andere wäre für mich halt noch fremder, also noch viel weiter weg“ (Int. 8: S. 12, Z. 577-581).

Ebenso begründet sie ihr seinerzeitiges Interesse für einen Auslandsaufenthalt in einem asiatischen Land damit, dass sie etwas „ganz Exotisches machen“ (Int. 8: S. 10, Z. 479-480) wollte.

In Bezug auf das Bild von der eigenen Gesellschaft lässt sich feststellen, dass zwar alle InterviewpartnerInnen mit exotistischen Imaginationen Kritikpunkte äußern, zugleich jedoch auch positive Vorstellungen mit der eigenen Gesellschaft verbinden, die bei Johannes bis zu einer starken Wertschätzung reichen. Alle geben an, gerne in dieser zu leben. Auch diejenigen, die gerne einmal woanders leben möchten, können sich gut vorstellen, später wieder in ihr Herkunftsland zurückzukehren. Ein gebrochenes Verhältnis zur eigenen Gesellschaft und ein damit verbundener Fluchtwunsch – wie von Kohl (1986, 1999) diskutiert – konnte bei keinem/-r dieser InterviewpartnerInnen in dieser Form gefunden werden.

II. 3.1.2.2. Die Bilder der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie



Fotos: Institut für Kultur- und Sozialanthropologie
<http://www.univie.ac.at/ksa>, Zugriff 15.4.2009.

In Bezug auf exotistische Vorstellungen in Zusammenhang mit dem Studium sollte an dieser Stelle kritisch angemerkt werden, dass eventuell auch die Homepage des Instituts

für Kultur- und Sozialanthropologie solche Vorstellungen verstärken kann. So erwähnen einige StudienanfängerInnen, dass sie sich von den Fotos auf der Homepage angesprochen fühlten, die mit den Bildern verknüpften Assoziationen sollten jedoch zum Nachdenken anregen. So meint etwa Ulrike, sie fand die Homepage, als sie sie zum ersten Mal sah, sehr ansprechend: *„Auf der Eingangsseite standen da gleich so Urvölker, mit Bildern und so weiter, und das fand ich gleich sehr interessant, sympathisch, irgendwie“*.

Sie erklärt weiter: *„Es sah sehr ansprechend aus, fast als wäre das so eine Seite von einer NGO oder so etwas. Also für mich war das ansprechend, weil mich das eben interessiert, kulturelle Vielfalt und so weiter, das fand ich toll“*.

Die Bilder hätten für sie *„Vielfalt repräsentiert, und eine gewisse Ursprünglichkeit“*. Dass sie auf der Eingangsseite stehen und damit *„gleich ins Auge stechen“* zeigt für sie, *„dass das anscheinend wirklich wichtig ist für das ganze Institut. Dass die verschiedenen Völker, und auch das einfache Leben, wenn man es so sagen will, so herausgehoben werden. Und eben nicht nur die moderne Großstadtwelt oder die moderne Gesellschaft betrachtet werden“* (Int. 8: S. 3, Z. 95- 121).

Ganz ähnlich antwortet auch Barbara auf die Frage, wie ihr die Bilder auf der Homepage gefallen: *„Die Homepage gefällt mir sehr gut, sie ist sehr ansprechend. Und da (begeisterte Stimme:) sind wir ja wieder bei diesem Mythos, Urvölker und irgendwie Exotisches. (enttäuschte Stimme:) Ja, aber das alleine ist es halt nicht“*.

Gefragt, ob sie der Ansicht sei, die Homepage vermittele einen falschen Eindruck vom Studium, meint sie, *„vielleicht einen zu romantischen“* und begründet das folgendermaßen: *„Es ist bei weitem nicht mehr nur Völkerkunde. [...] Aber es wird schon sehr in die Richtung aufgebaut, die Website, weil da ist nichts von Betriebsanthropologie oder Rechtsanthropologie oder so. Rein von der Optik her. Die Optik fixiert sich schon nur auf Völker“*.

Sie kritisiert: *„Wenn es nicht nur um die Völker geht, sondern auch um die modernen Dinge und um die Unterschiedlichkeiten in unserer Gesellschaft, dann müsste ich das auch darstellen. Also auch bildtechnisch. Das war vielleicht der Begriff 'zu romantisch'“* (Int. 14: S. 9 f., Z. 406-433).

Zwei Interviewpartner üben sogar explizite Kritik an den Bildern. So argumentiert Sebastian, diese seien *„klischeehaft“* und er ist der Ansicht, dass man hier *„wieder quasi ein Forschungsobjekt auf die Homepage stellt“* (Int. 7: S. 5, Z. 190-196). Werner kritisiert, dass *„noch immer ein halbnackter Mensch⁶² dargestellt wird, also ein 'Primitiver'“*, und dass so dieser Aspekt der Kultur- und Sozialanthropologie wieder *„herausgehoben“* (Int. 4: S. 15, Z. 677-680) werde.

62 Hier täuscht Werners Erinnerung ihn jedoch, denn die auf den Fotos abgebildeten Menschen sind alle bekleidet.

In Hinblick auf die zitierten Aussagen und angeregt von der Kritik der beiden letztzitierten Interviewpartner sollte eventuell hinterfragt werden, ob die auf der Homepage präsentierten Fotos für die Inhalte des Studiums wirklich repräsentativ sind bzw. ob diese Bilder nicht möglicherweise nicht nur richtige Assoziationen hervorrufen. Barbaras Vorschlag, auch bildlich die Vielfalt der Themen darzustellen, mit denen sich die Kultur- und Sozialanthropologie heute beschäftigt, könnte hier als interessante Anregung dienen.⁶³

II. 3.1.2.3. „Modi des Fremderlebens“

Versucht man in der Analyse, die von den Studierenden der Kultur- und Sozialanthropologie in den Interviews geäußerten Exotismen in Hinblick auf die von Schäffter (1991) identifizierten „Modi des Fremderlebens“ einzuordnen, so zeigt sich, dass die Elemente, die nach Markom und Weinhäupl (2007: 130 f.) charakteristisch für exotistische Vorstellungen sind, von Schäffter drei verschiedenen „Modi des Fremderlebens“ zugeordnet werden. Diese drei verschiedenen Modi haben laut Schäffter (1991: 25) jedoch eine entscheidende Gemeinsamkeit, die sie vom vierten Modus der „Fremdheit als Komplementarität“ unterscheiden, nämlich die Tatsache, dass das Fremde nicht in seiner Eigenheit belassen, sondern vereinnahmt werde, wie dies auch für den Exotismus charakteristisch ist.

Besonders offensichtlich ist die Parallele zwischen dem Exotismus und dem Modus der „Fremdheit als Gegenbild“, wo laut Schäffter eine klare Grenze zwischen Eigenem und Anderem bzw. Fremdem gezogen wird und das Andere die Funktion des Gegenbildes zur eigenen Gesellschaft erhält, das unter Umständen auch zum Vorbild bzw. zur begehrten Alternative werden kann. Anhand der Darstellung der Kategorien wurden zahlreiche Beispiele genannt, die diesem Modus der „Fremdheit als Gegenbild“ zugeordnet werden können, da die InterviewpartnerInnen eigene Bedürfnisse auf die Anderen projizieren und diese so als positive Alternative zum Eigenen konstruieren. Besonders in Kapitel II. 3.1.1.6. wurden diese ausführlich diskutiert.

Neben der Parallele zum Modus der „Fremdheit als Gegenbild“ zeigt sich jedoch, dass

⁶³ Die Fotos sind während der Entstehungszeit dieser Diplomarbeit durch neue Bilder ersetzt worden, wobei positiv hervorzuheben ist, dass eines dieser Bilder auch Menschen im städtischen Bereich zeigt. Dennoch sind es erneut nur weit entfernt lebende Andere, die auf den Fotos dargestellt werden.

andere Elemente exotistischer Vorstellungen, wie das Ziehen einer scharfen Grenze zwischen „Moderne“ und „Vormoderne“ und die Verortung der Anderen auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe (vgl. Markom/ Weinhäupl 2007: 130), vielmehr dem Modus der „Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen“ zugeordnet werden müssen. Denn laut Schöffter konstruieren Vorstellungen, in denen die Anderen noch verkörpern, wovon sich das Eigene wegentwickelt hat, und wo das Andere die Konnotation des „Ursprünglichen“ erhält, Eigenes und Fremdes nicht als Gegenbilder. Vielmehr werde hier von einer gleichen Wurzel bzw. einer ursprünglich gemeinsamen Basis zwischen Eigenem und Fremdem ausgegangen. Vorstellungen meiner InterviewpartnerInnen von statischen, seit Jahrtausenden unveränderten („primitiven“, „traditionellen“ bzw. auf „Steinzeitniveau“ lebenden) Gesellschaften, wo noch erhalten sei, was uns verloren gegangen sei, wie sie vor allem in den Kapiteln II. 3.1.1.2. bis II. 3.1.1.4. besprochen wurden, entsprechen so Schöffters Modus der „Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen“.

Mit dem Element der „Vereinnahmung“ einzelner Merkmale der Anderen, um so durch eine Aneignung der idealisierten Teile dieser Anderen das Selbst aufzuwerten, findet sich in der Exotismusdefinition von Markom und Weinhäupl (2007: 131) auch ein zentrales Charakteristikum des dritten Erfahrungsmodus Schöffters, der „Fremdheit als Ergänzung“, wo es darum geht, das Fremde anzueignen und einzuverleiben, um sich selbst weiterzuentwickeln. In diesem Zusammenhang hatte ich vor allem erwartet, bei meinen InterviewpartnerInnen Kleidungs- und Schmuckstücke („Ethnolook“) ebenso wie Frisuren (Dreadlocks) zu finden, die auf eine solche Aneignung hindeuten, und hatte auch Fragen dazu vorbereitet. Interessanterweise entsprachen die Erstsemestrigen, die ich bei meiner Suche nach InterviewpartnerInnen vor den Hörsälen und in Tutorien antraf, jedoch im Großen und Ganzen keineswegs dieser Klischeevorstellung, die auch ich als langjährige Kultur- und Sozialanthropologiestudentin verinnerlicht hatte.

Nur einer meiner Interviewpartner (Johannes) hatte Dreadlocks, die Wahl dieser Frisur sieht er in seiner Begeisterung für Bob Marley begründet. Auf die Frage, ob er sich auch mit Rastafari beschäftigt habe, meint er: *„Naja, sicher habe ich mich ein bisschen damit beschäftigt, aber nicht – also ich baue jetzt nicht unbedingt auf dem orthodoxen Glauben auf“*. Er ist sich darüber bewusst, dass Dreadlocks als Symbol für einen Glauben stehen und erzählt: *„Ich denke mir natürlich auch zeitweise, wie das aufgenommen wird von wirklichen Rastafari. Aber naja, damit müssen sie halt auch leben“* (I 12: S. 9, Z. 378-387)

Anhand dieser Aussagen kann gezeigt werden, dass hinter der Aneignung bestimmter

Elemente aus anderen kulturellen Kontexten häufig kein wirkliches Interesse steht, sondern dass es sich hier vor allem um eine Vereinnahmung positiv konnotierter Elemente handelt, die der Aufwertung des Selbst dient. So meint Johannes etwa: *„Ich glaube, es sind teilweise sehr sanfte Gemüter. Also sämtliche Rasta sind extrem freundliche Menschen. Habe ich derweil nur coole Leute kennengelernt“*. Gefragt, ob er selbst mit seinen Dreadlocks etwas ausdrücken möchte, meint er: *„Vor allem Freundlichkeit und so etwas, das versuche ich schon“* (I 12: S. 9, Z. 387-393).

Neben dieser Form der Aneignung fanden sich noch weitere Elemente von Schäfters Modus der „Fremdheit als Ergänzung“ bei meinen InterviewpartnerInnen: Sabines ebenso wie Johannes' Vorstellung, von Anderen zu lernen, um das Eigene zu verbessern, die sich im Übrigen auch bei David findet (*„dass ich aus jeder Kultur das übernehmen kann, was für mich wirklich eine Lebenshilfe ist“* [Int. 3: S. 5, Z. 181-182]), können als Beispiele für diesen Erfahrungsmodus genannt werden, wo eine Beschäftigung mit dem Fremden das Aufdecken von Lücken und Fehlern des Eigenen ermöglicht und das Fremde als Potential für die Weiterentwicklung des Eigenen betrachtet wird.

Sich mit anderen Lebensformen zu beschäftigen, um eigene Sichtweisen kritisch zu hinterfragen und nicht als das Maß aller Dinge zu bewerten, ist ein durchaus positiver Prozess. Problematisch wird dies jedoch, wenn es ausschließlich darum geht, gewisse Aspekte der Anderen für das Eigene nutzbar zu machen, ohne sich ernsthaft für diese Anderen zu interessieren.

II. 3.1.3. Resümee

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sechs InterviewpartnerInnen Vorstellungen von den Anderen äußerten, welche man aufgrund der für diese Arbeit herangezogenen Definition als exotistisch bezeichnen kann. Hierbei lässt sich bei den fünf weiblichen Interviewpartnerinnen ein eindeutiger Einfluss dieser Vorstellungen auf die Wahl des Studiums feststellen. Es zeigt sich jedoch, dass mit diesen exotistischen Vorstellungen unterschiedliche Interessen verbunden werden:

Bei einigen findet sich das Bedürfnis, bei den idealisierten Anderen einmal abseits von den Zwängen der eigenen Gesellschaft zu leben. Andere InterviewpartnerInnen wollen durch eine Beschäftigung mit den Anderen das Eigene verbessern. Bei einer Studienanfängerin kann auch das Bedürfnis, durch das Mitleben bei den Anderen eine besonders

exotische Erfahrung zu machen, identifiziert werden.

Gleichzeitig zeigt sich jedoch auch bei allen Interviewpartnerinnen, dass neben exotistischen Vorstellungen auch andere Gründe eine gleichwertige oder sogar ausschlaggebendere Rolle bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie gespielt haben. Darauf soll in den folgenden Teilen noch eingegangen werden.

II. 3.2. Respekt und Wertschätzung für Andere

Neben exotistischen Vorstellungen findet sich bei den InterviewpartnerInnen besonders häufig eine ausgeprägte Ablehnung ethnozentrischer und rassistischer Einstellungen. Das bedeutet, dass die Vorstellung, das Eigene sei besser als Anderes bzw. Anderem überlegen, abgelehnt wird. Diese Ablehnung tritt zusammen mit dem Bedürfnis auf, sich für einen respektvollen und wertschätzenden Umgang mit Anderen einzusetzen. Bei acht (vier männlichen und vier weiblichen) InterviewpartnerInnen (Int. 2, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 14) ist der Einfluss solcher Vorstellungen auf die Studienwahl erkennbar.

II. 3.2.1. Die Grundkategorien

II. 3.2.1.1. „Wir sind nicht besser“: Respekt und Wertschätzung für Andere

David erzählt, dass er vor seiner Studienwahl im Internet recherchiert habe und dabei auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie auf die Erklärung gestoßen sei, dass man bei diesem Studium lerne, „*sich vom eigenen kulturellen Hintergrund zu lösen*“⁶⁴ (Int. 3: S. 3, Z. 100-101). Dies habe ihn von den Inhalten des Studiums am meisten angesprochen, denn es sei ihm aufgefallen, dass „*jeder, der einer bestimmten Kultur angehört, glaubt, dass eben diese oder jene Kultur die einzig wahre sei. Und dass alle anderen - um es auf den Nationalsozialismus als krasses Beispiel zurückzuführen -, dass jede andere Kultur minderwertig sei*“ (Int. 3: S. 4, Z. 137-141).

Diese Feststellung ist selbstverständlich eine unzulässige Verallgemeinerung, lässt sich jedoch auf Davids intensive Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus in den letzten

64 David erinnert sich hier wahrscheinlich an die im Zuge der Beschreibung der Studieninhalte auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie angeführte „Fähigkeit, vom eigenen kulturellen Hintergrund zu abstrahieren“ (Inst. f. KSA 2005: online), die im Laufe des Studiums vermittelt werden soll.

Jahren zurückführen. Diese scheint in ihm eine ausgeprägte Aversion gegen Ideologien dieser Art hervorgerufen zu haben, seine Grundeinstellung beschreibt er folgendermaßen: *„Ich bin schon seit einigen Jahren der Meinung, dass jede Religion, jede Kultur, solange sie den Menschen hilft, und solange sie als Fundament den Respekt der anderen hat, [...] auch ein Recht darauf hat, Bestand zu haben“* (Int. 3: S. 3, Z. 101-106).

Er selbst ist der Ansicht, dass sich verschiedene Kulturen und Religionen stark gegenseitig beeinflussen und möchte *„mit Ideologien, die sagen, dass dieses Geschlecht, dass diese Kultur, diese Nation, diese Rasse - wenn man es ganz böse sagen will -, dass eben eine bestimmte Sorte Menschen besser ist als andere“* (Int. 3: S. 27, Z. 1263-1265) nichts zu tun haben.

Vom Studium der Kultur- und Sozialanthropologie erwartet er sich, dass es ihm behilflich dabei sein wird, die eigene ethnozentrische Weltsicht aufzugeben und einen respektvollen Umgang mit anderen Kulturen zu erlernen: *„Ich möchte lernen mich vom eigenen Hintergrund zu lösen und die absolutistische Weltansicht aufzugeben. Damit ich lernen kann, die anderen Kulturen so zu nehmen, wie sie sind, auch wenn sie meiner eigenen widersprechen. Damit ich lernen kann, dass ich die anderen nicht verurteile, verdamme, sondern dass ich einfach lerne, andere Menschen, andere Kulturen wertzuschätzen, zu respektieren“* (Int. 3: S. 4 f., Z. 172-181).

Ganz ähnlich antwortet auch Lisa auf die Frage, was sie sich vom Studium der Kultur- und Sozialanthropologie erwarte bzw. vor allem lernen möchte: *„Vor allem einmal die Wertschätzung des Anderen, oder jedes einzelnen Individuums. Sich selbst bewusst machen, was abwertende Bezeichnungen sind oder womit man jemanden kränken kann. Dass ich da ein bisschen sensibilisiert werde“* (Int. 10: S. 8, Z. 378-384).

Auch Sabine erwartet sich von diesem Studium viel für ihre *„Persönlichkeitsentwicklung“*: *„Dass man sehr viel toleranter wird und aufgeschlossener anderen Menschen gegenüber. [...] Toleranz auch Migranten gegenüber. Und auch, dass man anderen Menschen, die über Themen reden, die in der Kultur- und Sozialanthropologie behandelt werden, ein bisschen etwas erzählen kann, wie man es noch sehen kann. Dass man einfach andere Menschen auch respektieren soll in ihrem Anderssein“* (Int. 6: S. 3 f., Z. 113-122).

Generell sind Respekt und Wertschätzung wichtige Themen für sie. So beschreibt sie, etwa in Bezug auf den Kontakt mit anderen Menschen bei Reisen, dass es ihr wichtig sei, sich *„nicht auf eine höhere Stufe [zu] stellen“*. Sie möchte anderen Menschen vielmehr zeigen, dass sie es *„schätze, was sie zu geben haben. Also dass man das nicht so abtut. Dass es da*

Hierarchien gibt oder so“ (Int. 6: S. 7, Z. 286-290).

Diese Vorstellung findet sich auch bei Sebastian, der in diesem Zusammenhang auch explizit das klassische Verständnis der Kultur- und Sozialanthropologie kritisiert: *„Ethnologie ist irgendwie alt für mich. [...] Also ich finde, wenn man jetzt nur zu den Kulturen hinfährt und quasi die Wilden erforschen will, da steckt für mich ein bisschen ein intellektueller Rassismus dahinter“ (Int. 7: S. 3, Z. 96-102).*

Unter intellektuellem Rassismus versteht er, *„dass man andere Völker als primitiv bezeichnet oder herablassend behandelt, nur weil man davon ausgeht, dass man selbst der Mittelpunkt des Universums ist, und dass alle anderen quasi erst in der Entwicklungsphase sind und dass eigentlich der Höhepunkt von der Entwicklung so ist, wie die jetzt eben waren“ (Int. 7: S. 4, Z. 137-142).*

So berechtigt Sebastians Kritik an manchen frühen Vertretern des Faches auch ist, stellt sie doch eine Pauschalisierung dar, die keinesfalls für alle klassischen EthnologInnen zutreffend ist, wie in Kapitel I. 1.1.5. anhand der verschiedenen Definitionen von Kultur gezeigt wurde. Diese Aussage Sebastians weist jedoch auf seine eigene Vorstellung von der Disziplin hin: Die wichtigsten Inhalte der Kultur- und Sozialanthropologie sind für ihn, *„dass man anderen Menschen mit Respekt begegnet. [...] Und dass man vielleicht nicht mit Vorurteilen um die Häuser ziehen sollte“ (Int. 7: S. 13, Z. 592-595).*

Sein Interesse an der Kultur- und Sozialanthropologie begründet Sebastian durch die Erfahrung mit Ausländerfeindlichkeit in seinem Umfeld. So beschreibt er, dass ihn an der Kultur- und Sozialanthropologie vor allem der Umgang verschiedener „Kulturen“ oder „Ethnien“⁶⁵ miteinander und das Konfliktpotential interessiere. Er selbst kommt vom Land und hat das Gefühl, dass oft *„so eine gewisse Ignoranz da ist“*, was das *„Ausländerthema“* betrifft, *„und man sich nicht wirklich mit dem Thema auseinandersetzt“ (Int. 7: S. 2, Z. 52-65).* Diese *„Ignoranz“* der anderen, ebenso wie die Konfrontation mit bestimmten *„Urteilen oder Vorurteilen“* in seinem Umfeld haben ihn dazu motiviert, sich selbst mehr mit anderen Gesellschaften und Kulturen zu beschäftigen, anstatt anderen einfach *„dumm nachzureden“ (Int. 7: S. 9 f., 409-422).*

II. 3.2.1.2. Kultur- und sozialanthropologisches Wissen weitergeben

Von Sabine wird mit der Wahl des Studiums, wie oben bereits zitiert, das Ziel verbunden, Einstellungsänderungen auch bei anderen Menschen bewirken zu können.

⁶⁵ Er setzt die Begriffe „Kulturen“ und „Ethnien“ während des Sprechens selbst mit den Fingern unter Anführungszeichen.

So möchte sie sich dafür einsetzen, das kultur- und sozialanthropologische Wissen weiterzugeben. Dieses Bedürfnis findet sich auch bei Werner, der gerne anderen näherbringen würde, was er im Studium lernt. Den Ansatz, den Eriksen (2001) in „Small Places, large issues“ vertritt, finde er hier sehr hilfreich, nämlich *„dass man einfach an die Sachen so herangeht, dass nichts besser oder nichts schlechter ist von vornherein, [...] sondern dass man wirklich neutral an die Sache herangeht. Gewisse Aspekte in gewissen Gesellschaften machen die scheinbar gescheiter, manches ist inakzeptabel. Dasselbe wie bei uns. Also das ist komplett egal. Und das sollte noch mehr vermittelt werden. Vielleicht müssten Anthropologen viel aktivistischer werden. Und viel mehr Öffentlichkeitsarbeit machen“* (Int. 4: S. 6 f., Z: 262-270).

Werner interessiert sich im Studium sehr für die Bereiche Migration und Gender, vor allem aufgrund der *„Ungerechtigkeiten“* und *„Benachteiligung“* (Int. 4: S. 5 f., Z. 215-222) von Menschen. Er kritisiert den *„Rassismus, der in Österreich herrscht“* (Int. 4: S. 6, Z. 230-231), stark und hält Österreich für *„sehr rückständig, was das betrifft, so wirklich Verständnis irgendwie für andere zu haben“* (Int. 4: S. 7, Z. 274-276). Er hegt jedoch die Hoffnung, dass mangelndes Wissen ein wichtiger Grund für solche Einstellungen ist und sieht die Kultur- und Sozialanthropologie hier gefordert: *„Ich glaube auch, dass viele [...] aus Unwissenheit so einen Blödsinn reden und rechte Parteien wählen. Und ich glaube, dass noch mehr Aufklärung notwendig wäre, und dass das die Hauptaufgabe von Kultur- und Sozialanthropologie ist. Von uns allen“* (Int. 4: S. 7 f., Z. 305-323).

II. 3.2.1.3. Kultur- und sozialanthropologisches Wissen in der Praxis anwenden

Sebastian möchte im Laufe des Studiums vor allem lernen, das kultur- und sozialanthropologische Wissen *„in der Praxis anzuwenden“* (Int. 7: S. 6, Z. 218). Damit spricht er ein Thema an, für das sich sehr viele InterviewpartnerInnen interessieren, nämlich sich beruflich für einen positiven Umgang von Menschen verschiedener kultureller Hintergründe miteinander einzusetzen, einen Beitrag zu leisten für ein besseres Zusammenleben und -arbeiten in der eigenen, multikulturellen Gesellschaft oder für respektvollere, weniger konfliktträchtige internationale Beziehungen.

So meint etwa Andrea, dass sie an der Beschreibung des Studiums, die sie auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie gelesen hat, am meisten das Themenfeld *„Interkulturelle Kommunikation“* (Int. 2: S. 8, Z. 339) angesprochen habe. Als interessante Berufe nennt sie, in internationalen Firmen im Bereich der *„interkulturellen*

Kommunikation“ (Int. 2: S. 3, Z. 124) zu arbeiten oder in Integrationshäusern „Hilfestellungen“ (Int. 2: S. 4, Z. 131) für ImmigrantInnen zu geben.

Die Vorstellung, als Beraterin für Firmen zu arbeiten, war auch Barbaras Plan, als sie mit dem Studium begann, nämlich *„Unternehmen zu beraten, die verschiedene ausländische, sag ich jetzt, Mitarbeiter haben: Wie geht man mit diesen kulturellen Unterschieden um? [...] Oder einfach auch das Bewusstmachen dieser Verschiedenheiten. Denen zu sagen: 'Okay, also wenn ihr jetzt Gespräche oder Geschäftsverhandlungen habt mit [zum Beispiel] Chinesen, dann - weiß ich nicht - dürft ihr euch nicht in die Augen schauen'. Diese Dinge, diese Feinheiten, auf die es dann aber im Endeffekt ankommt, damit sich der Andere wertgeschätzt fühlt. [...] Weil wenn das nicht funktioniert, kann man mitunter den Job, den man zu erledigen hat, nicht machen oder ein Projekt nicht umsetzen“ (Int. 14: S. 7, Z. 298-313).*

Auch Stefan möchte beruflich als Vermittler zwischen verschiedenen Kulturen tätig sein. Er hat bereits eine technische Ausbildung absolviert und in der Baubranche im Ausland gearbeitet. In Zukunft würde er gerne als *„Kulturbeauftragter“ (Int. 11: S. 5, Z. 158)* in diesem Bereich tätig werden. Hier gehe es vor allem darum, zwischen den Kulturen zu vermitteln, meint er und erzählt von einer Erfahrung im Nahen Osten, wo es während des Ramadans nicht gerne gesehen wurde, dass die Europäer auch tagsüber essen: *„Also haben wir dann genauso gegessen wie sie. Weil sie haben sich ein bisschen schlecht behandelt gefühlt“.*

Dieses Anpassen sei *„absolut wichtig, weil gerade so hat man den größten Erfolg [...], dass Projekte gut ablaufen. Gegenseitiger Respekt ist etwas sehr Wichtiges. Komplett kann man sich nicht anpassen, aber man muss halt einmal die Grundregeln festlegen. Und an die halten sich dann beide“ (Int. 11: S. 8, Z. 296-308).*

Stefans Vorstellung vom Vermitteln zwischen verschiedenen Kulturen fordert somit auch weitgreifende Veränderungen des eigenen Verhaltens, um Anderen dadurch Respekt zu erweisen. Anhand dieser kurzen Interviewpassagen könnte ihm jedoch – ebenso wie Barbara – unterstellt werden, Wertschätzung bzw. Respekt nur als Mittel zum Zweck zu sehen, um Probleme bei der Umsetzung von Arbeitsprojekten zu vermeiden. Stellt man diese Aussagen jedoch in den größeren Kontext des gesamten Interviews, so zeigt sich bei beiden, dass es sich hier durchaus um grundlegende Einstellungen handelt. So sieht etwa Barbara die Wurzeln ihres Interesses für andere Kulturen in ihrer Grundeinstellung, anderen Menschen mit Respekt zu begegnen. An mehreren Stellen des Interviews äußert sie eine tiefe Aversion dagegen, wie mit indi-

genen Gesellschaften umgegangen wurde und wird. So etwa an der Stelle, wo sie den westlichen Staaten vorwirft, *„nur aus Machtgier und Geldgier heraus Völker auszurotten, oder ihre Traditionen und Bräuche. [...] Und sie nicht so sein zu lassen, wie sie sind, [...] sondern ihnen] unsere Religion, unsere Werte, unsere ganze Lebensart aufzudrängen“* (Int. 14: S. 16, Z. 731-739). Ihr Interesse für die *„Indianer in Nordamerika“*, die von den *„Weißen“* vertrieben wurden und denen alles weggenommen wurde, sieht sie daher auch begründet durch den *„innersten Wunsch, irgendetwas da beitragen zu können. Denen wieder irgendwie Gutmachung widerfahren zu lassen“* (Int. 14: S. 5, Z. 189-192).

Das Bedürfnis, bei internationalen Konflikten einen Beitrag zu leisten, deren Wurzeln ihrer Ansicht nach häufig im Kolonialismus zu finden sind, und den Menschen, die ausgebeutet wurden (und werden) etwas zurückzugeben, äußert auch Sabine, die ein Potential von Kultur- und SozialanthropologInnen als VermittlerInnen in Konflikten sieht. Sie ist der Ansicht, *„dass die Kultur- und Sozialanthropologie völkerverständigend wirkt“* und bei den ehemaligen Kolonialmächten vielleicht auch eine *„Bereitschaft, etwas zurückzugeben“* (Int. 6: S. 5, Z. 188-194) erwirken könne.

Wie Sabine sieht auch Sebastian im Zusammenhang mit Konflikten Handlungsbedarf für die Kultur- und Sozialanthropologie und ist der Ansicht, *„dass KSA mehr Einfluss auf die Politik haben sollte“* (Int. 7: S. 14, Z. 611-612): *„Sie sollte, finde ich, vermitteln, über Dialog, über die wahrheitsgetreue Darstellung von - ich möchte jetzt nicht sagen Fakten, aber - ja, sagen wir Fakten“* (Int. 7: S. 3, Z. 112-115).

Die Stärke der Kultur- und SozialanthropologInnen sieht er darin, Zusammenhänge und Hintergründe zu untersuchen und im Dialog mit den Menschen zu stehen.

Auch David interessiert sich im Studium vor allem für *„Interkulturelle Problemlösung“* (Int. 3: S. 8, Z. 343-344). Er erzählt, dass ihn die Vorstellung, im Falle eines interkulturellen Konflikts – wenn auch nur im persönlichen Bereich - zwischen den beiden Parteien vermitteln zu können, an der Kultur- und Sozialanthropologie besonders angesprochen habe.

Die Kultur- und Sozialanthropologie wird jedoch nicht nur als Vermittlerin gesehen, ihr wird auch das Potential zugeschrieben, verbindend wirken zu können. Gefragt nach den wichtigsten Inhalten der Kultur- und Sozialanthropologie meint etwa Werner, dass es darum gehe, *„Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszufinden und im Endeffekt das Verbin-*

dende in der Weltgesellschaft herzustellen“ (Int. 4: S. 14, Z. 635-637).

Ihn selbst haben am Studium vor allem die beruflichen Perspektiven angesprochen, im sozialen Bereich zu arbeiten, für NGOs oder als Streetworker. Er studiert zwar vor allem aus persönlichem Interesse und ist sich nicht sicher, ob er je wird in diesem Bereich arbeiten können. Eine Wunschvorstellung hat er aber durchaus, nämlich *„mit Kindern oder Jugendlichen zu arbeiten. Mit Migranten und Migrantinnen, aber auch mit Einheimischen“*, denn *„denen kann man das, glaube ich, noch einfacher vermitteln, gemeinsam etwas zu machen, die sind noch nicht so gezeichnet und so sozialisiert“ (Int. 4: S. 8, Z. 352-358).*

Die Vorstellung, auf eine gewisse Art verbindend zu wirken, äußert auch Sabine, wenn sie in Bezug auf berufliche Vorstellungen meint: *„Was ich realistisch finde, ist Migranten zu beraten zum Beispiel, also so ein Bindeglied zu sein zwischen zwei Kulturen“ (Int. 6: S. 6, Z. 246-248).*

Stefan meint, ähnlich wie Werner, in einer Beschreibung der wichtigsten Inhalte des Studiums, dass es darum gehe *„dass man über das Miteinander über den Globus lernt“ (Int. 11: S. 11, Z. 460).*

II. 3.2.2. Analyse der Ergebnisse in Hinblick auf die Vorstellungen von Respekt und Wertschätzung für Andere

Versucht man nun, das Datenmaterial in Hinblick auf die Vorstellungen von Respekt und Wertschätzung für Andere durch Heranziehung von Schäffters (1991) „Modi des Fremderlebens“ zu deuten, so lassen sie sich als Streben nach einem Umgang mit Fremdem oder Anderem klassifizieren, wie Schäffter ihn in seinem vierten Modus der „Fremdheit als Komplementarität“ beschreibt. Die InterviewpartnerInnen möchten sich für eine partnerschaftlich-dialogische Auseinandersetzung mit dem Fremden einsetzen, bei welcher anstatt der Verabsolutierung der eigenen Perspektive auch andere Sichtweisen als gleichwertige und ebenso gültige Interpretationen der Welt anerkannt werden. Sie streben nach einem respektvollen Umgang mit den Anderen und Anerkennung ihres Eigenwertes (vgl. Schäffter 1991: 25 f.).

Die InterviewpartnerInnen unterscheiden sich jedoch in der Art und Weise, wie sie das Andere konstruieren. Eine Verweigerung der Konstruktion von homogenen Wir- bzw. Sie-Gruppen, also der Etablierung einer reinen Eigen- bzw. Fremdwelt, die Schäffter als charakteristisch für diesen Modus des Umgangs mit dem Fremden sieht (vgl. ebd.: 25), findet sich nur bei einigen InterviewpartnerInnen, etwa bei Lisa, die in Bezug auf

verschiedene kulturelle Hintergründe und die Frage, ob diese eine große Rolle spielen, meint: „Also *in* einer Kultur ist sicher ein größerer Unterschied als *zwischen* den Kulturen“ (Int. 10: S. 16, Z. 790-792).

Auf eine ähnliche Vorstellung kann auch bei Sebastian geschlossen werden, der während des Sprechens Begriffe wie „Kultur“ oder „Ethnie“ mit den Fingern unter Anführungszeichen setzt.⁶⁶ Das trifft auch auf Stefan zu, der auf die Frage, was ihn vor allem an anderen Kulturen interessiert, erwidert: „Jeder Mensch hat eine andere Kultur“ (Int. 11: S. 5, Z. 164-165). Er vertritt diese Vorstellung während des Interviews jedoch nicht durchgängig.

In Zusammenhang mit dem von vielen InterviewpartnerInnen thematisierten Bedürfnis, einen respektvollen Umgang mit Anderen zu fördern, finden sich aber auch Vorstellungen von diesen Anderen als homogenen Kollektiven, die sich durch bestimmte Charakteristika beschreiben lassen. David zum Beispiel sieht zwar innerhalb der österreichischen Gesellschaft durchaus starke Differenzen, etwa zwischen Stadt und Land. Diese interne Differenzierung scheint ihm jedoch nur in der eigenen Gesellschaft aufzufallen, denn in Bezug auf andere Kulturen trifft er mehrmals stark homogenisierende Aussagen, hier zum Beispiel in Bezug auf **die** amerikanische Ideologie, die er, wie er erzählt, flüchtig kennenlernen konnte: „Unter anderem bin ich auch schon in Kontakt gekommen mit der amerikanischen Ideologie, da an meiner Schule einmal eine Gruppe von Amerikanern gekommen ist, ein Gospelchor, der uns dann etwas vorgesungen hat, und anschließend durften wir noch mit ihnen reden. Und was ich da feststellen konnte: Die amerikanische Ideologie beinhaltet es, dass man sehr schnell Freundschaften schließt, allerdings nur oberflächliche. Wenn man jemanden fragt, wie es ihm geht, wird er immer 'gut' sagen. Und wenn man dann einmal sagt, um es ganz derb zu sagen: 'Mir geht es scheiße!', dann wird auch nur erwidert: 'Ja, ja, na komm, ist doch nicht so schlimm', oder so etwas in der Art“ (Int. 3: S. 11, Z. 488-499).

Auch Barbara kann hier als Beispiel herangezogen werden, die zwar einerseits der Ansicht ist, dass „wir Menschen halt alle einfach auch unterschiedlich“ (Int. 14: S. 2, Z. 43-44) seien und diese Unterschiede unter anderem in der Art, wie wir aufgewachsen sind bzw. in unserem Umfeld begründet sieht. Andererseits erwartet sie aber sehr wohl, dass sie dank dem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie so etwas wie „Rezepte“ erlernen könnte, wie man in Geschäftsverhandlungen etwa mit **den** Chinesen umzu-

⁶⁶ Da die Interviews ca. zwei Monate nach Studienbeginn dieser Erstsemestrigen geführt wurden, ist ein Einfluss bestimmter Inhalte, die sie bereits in Vorlesungen gehört haben, nicht auszuschließen.

gehen habe. Weiters zieht sie, wie ebenfalls oben bereits zitiert, eine klare Grenze zwischen „den Völkern“ und „unseren Menschen“ (Int. 14: S. 19, Z. 887-888) und äußert exotistische Vorstellungen von den „Indianern in Nordamerika“. Die Konstruktion von verschiedenen Gesellschaften oder Kulturen als homogenen Kollektiven, die sich durch bestimmte Charakteristika auszeichnen, bewirkt so, dass sich das Bedürfnis nach Respekt für andere Lebensweisen und exotistische Vorstellungen von den Anderen bei ein und derselben Interviewpartnerin finden können.

Bei Werner findet sich noch eine weitere Möglichkeit einer Beschäftigung mit den Anderen, nämlich die Vorstellung, diese Anderen seien im Prinzip nicht anders als wir. Mehrmals erwähnt er im Laufe des Interviews, dass es „*eigentlich keinen - nicht irgendeinen - Unterschied zu Österreichern*“ gebe: „*Es gibt eigentlich keine Unterschiede zu anderen Menschen, die ich so kennengelernt habe, dass ich sagen kann, die sind jetzt anders. Also es gibt nichts, das dann irgendwie zurückzuführen wäre auf die Herkunft oder auf die Ethnie oder so, das wäre mir einfach nicht aufgefallen und - wie soll ich sagen? - es ist mir ja auch eigentlich egal*“ (Int. 4: S. 9, Z. 385-400).

Er artikuliert hier eine Grundeinstellung, die in seinem starken Bedürfnis, gegen rassistische Vorstellungen anzukämpfen, wurzelt, in dem Bedürfnis, neben den Unterschieden, die meist betont werden, das Augenmerk doch viel mehr auf Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen zu legen. Diese Idee ist selbstverständlich positiv zu bewerten, Vorsicht ist jedoch geboten, wo die Betonung von Gemeinsamkeiten dazu führt, Unterschiede zu negieren. Denn wie Gingrich (2001: 104) schreibt:

„Die völlige Leugnung von Ethnizität und ethnischer Identität ist allerdings ebenfalls mißbräuchlich verwendbar: Wer meint, die 'Fremden' seien doch ohnedies 'so wie wir', gerät leicht in Gefahr, den Teufel mit dem Belzebub auszutreiben. Mit diesem Argument kann Minderheiten nicht nur Gleichwertigkeit zugestanden, sondern ebenso leicht das Recht auf Gestaltung ihrer eigenen Verhältnisse abgestritten werden.“

Auf die Gefahr einer solchen Überbetonung von Gemeinsamkeiten hat auch bell hooks (1992: 12 f.) hingewiesen. Zu behaupten, wir seien alle gleich, kann, wie sie mit den Worten des Philosophen Ron Scaap argumentiert, als Aneignung der Anderen interpretiert werden. Denn die Toleranz gegenüber Anderen wird hier erst dadurch ermöglicht, dass diese als Teil von uns definiert werden. Für ein solidarisches, gleichwertiges Miteinander ist ihrer Ansicht nach die Anerkennung von Unterschieden essentiell.

II. 3.2.3. Resümee

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Vorstellung, in interkulturellen Situationen vermittelnd bzw. verbindend eingreifen zu können, eine der Hauptmotivationen der InterviewpartnerInnen zu sein scheint, Kultur- und Sozialanthropologie zu studieren. Diese Position ist mit einer deutlichen Oppositionshaltung gegenüber Ideologien, die von einer Höherwertigkeit des Eigenen ausgehen, verknüpft. Damit ist die Hoffnung verbunden, dass es dank dem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie möglich sein wird, Wertschätzung und Respekt gegenüber Anderen zu erlernen und auch weiterzugeben. Bezeichnenderweise meinten die InterviewpartnerInnen auch, dass aufgeschlossen zu sein und gegenüber anderen Kulturen, Menschen und Meinungen offen zu sein die Haupteigenschaft von Studierenden der Kultur- und Sozialanthropologie sei. Das Wissen, das sich die InterviewpartnerInnen im Laufe des Studiums aneignen, möchten sie nach eigenen Angaben in die Praxis umsetzen. Sie möchten sich für einen respektvollen und wertschätzenden Umgang mit Anderen einsetzen, privat wie beruflich, innerhalb der eigenen, multikulturellen Gesellschaft ebenso wie in internationalen Beziehungen. Dabei finden sich jedoch verschiedene Möglichkeiten der Konstruktion dieser Anderen:

Diese reichen von der Vorstellung verschiedener Kulturen als eher homogener, klar voneinander unterscheidbarer Kollektive über die Vorstellung, verschiedene Kulturen seien letztendlich alle gleich, bis zu einer Hinterfragung der Begriffe Kultur und Ethnie und des Bildes von in sich homogenen Gruppen.

II. 3.3. Der Wunsch nach einer Verbesserung der Situation der Anderen

Im Zuge der Analyse der Interviews und der Bildung von Kategorien konnte ein drittes Motiv für das Studium festgestellt werden. Verbreitet war die Vorstellung, uns gehe es besser als Anderen, wobei zugleich das Bedürfnis ausgesprochen wurde, sich für diese Anderen einzusetzen. Wie in Kapitel II. 3.2. bereits gezeigt, spielen Benachteiligungen, etwa in Bezug auf die Situation von MigrantInnen in Österreich, auch in Zusammenhang mit dem Bedürfnis nach Respekt und Wertschätzung für Andere eine Rolle. Auch dort findet sich der Wunsch, gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen und sich sozial zu

engagieren. Unter die Kategorie „Wunsch nach einer Verbesserung der Situation der Anderen“ werden jedoch nur Vorstellungen subsumiert, die sich auf Ungerechtigkeiten in der weltweiten Verteilung beziehen. Diese gehen mit dem Bedürfnis einher, im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit einen Beitrag zu leisten, um die Welt zu verändern bzw. ein bisschen gerechter zu gestalten. Vorstellungen in diese Richtung artikulierten interessanterweise ausschließlich weibliche Interviewpartnerinnen, wobei sieben der acht interviewten Frauen (Int. 1, 5, 6, 8-10, 14) diese Idee aussprachen.

II. 3.3.1. Die Grundkategorien

II. 3.3.1.1. Die Welt verändern

Das Bedürfnis, die Welt zu verändern, kann als übergreifendes Thema verstanden werden, das auch den folgenden Kategorien zugrunde liegt. Es wird aber hier dennoch als eigener Punkt aufgeführt, um auf die Relevanz dieser Vorstellung hinzuweisen. Karin spricht diese ganz explizit aus, wenn sie argumentiert, dass sie sich im Studium auf den Bereich „*Internationale Entwicklung*“ bzw. „*Entwicklungshilfe*“ spezialisieren möchte, weil das „*ein Themengebiet ist, wo ich mir denke, da kann man auch aktiv etwas verändern. Und so sein Wissen auch irgendwie sinnvoll einsetzen. Nicht nur herumforschen, sondern auch aktiv etwas verbessern, oder Organisationen unterstützen*“ (Int. 9: S. 7, Z. 322-335).

Die Vorstellung, etwas verändern zu können, relativiert sie aber gleich wieder, indem sie feststellt, dass es natürlich naiv sei zu denken: „*Ich gehe jetzt hinaus und mache Entwicklungshilfe und verbessere die Welt*“ (Int. 9: S. 8, Z. 350-351). Sie ist aber dennoch der Ansicht, dass jede/r einen kleinen Teil dazu beitragen könne. Vor allem im Bereich der Menschenrechte, die ihrer Ansicht nach primär überall auf der Welt gewährleistet sein sollten, sieht sie hier großes Potential: „*Natürlich ist es nicht einfach umzusetzen, aber ich denke irgendwie, es sind halt so grundlegende Dinge, womit man schon so vielen Leuten helfen könnte und für so viel mehr Gerechtigkeit sorgen könnte. Dass auch die Leute ein bisschen zufriedener werden. Weil es nicht sein kann, dass wir, nur weil wir hier reich sind, mehr Rechte haben als Leute in einem armen Land, das kann doch nicht sein*“ (Int. 9: S. 13, Z. 636-642).

II. 3.3.1.2. Für eine gerechtere Verteilung

Dieser Wunsch nach einer gerechteren Verteilung findet sich bei mehreren Interview-

partnerinnen, etwa bei Julia, die ihre Studienwahl als durch das Berufsziel „*Entwicklungshilfe*“ motiviert beschreibt. Sie erzählt: „*Im Geschichtsunterricht haben wir viel über Afrika gemacht und haben dann viel über Kinder in armen Ländern geredet. Und da habe ich mir gedacht: 'Oh mein Gott, das kann es echt nicht sein!' Weil Kinder, die bei uns aufwachsen, haben alles im Überfluss und kriegen alles und werden dann eigentlich schon fast verzogen. Und dort haben die Kinder gar nichts und müssen alles machen, und das kann es einfach nicht sein, es gehört da irgendwie eine Gerechtigkeit her*“ (Int. 5: S. 3, Z. 99-105).

Eine sehr ähnliche Vorstellung findet sich auch bei Barbara, die erzählt, wie es ihr nach der Rückkehr von einer Afrikareise erging: „*Ich habe so ein schlechtes Gewissen gehabt. Uns geht es so gut und wir haben alles, wir haben Wasser und Strom und all diese Dinge, und die unten haben gar nichts, und die sind alle so arm [...]. Ist **auch** okay, weil wir leben da und die leben dort, aber wenn ich etwas dazu beitragen kann, dass es denen besser geht, langfristig... Das wäre halt auch etwas gewesen, was ich gerne gemacht hätte: dass man im Zuge einer Forschungsreise dann irgendetwas Nachhaltiges dort lässt*“ (Int. 14: S. 13: Z. 609-618).

II. 3.3.1.3. Sich sozial engagieren und helfen

Mit Barbaras Wunsch nach einer gerechteren Verteilung verbunden ist ein generelles Bedürfnis, sich sozial zu engagieren, das sich ebenfalls bei mehreren Interviewpartnerinnen findet. So meint Barbara in Bezug auf Afrika, das sie als Regionalgebiet sehr interessiert: „*Es gibt in diesen Ländern so viel Ungerechtigkeit, und es gibt da auch noch sehr viel zu tun. Und das ist halt auch so ein Thema von mir, dieser soziale Aspekt. Da habe ich mir gedacht, wenn ich so ein regionales Gebiet nehme, dann kann ich mich da in diese Richtung ein bisschen engagieren*“.

Sie beschreibt weiter: „*Dass man irgendwie im Zuge einer Forschungsreise auch einen sozialen Aspekt hineinbringt und vielleicht den Leuten irgendetwas Gutes damit tut. In karitativer Hinsicht, eine Schule bauen, einen Kindergarten, irgendetwas*“ (Int. 14: S. 11, Z. 468-481).

Auch Julia antwortet auf die Frage, seit wann sie sich schon für die Entwicklungszusammenarbeit interessiere, dass es ihre „*soziale Ader*“ sei, die sie dazu geführt habe: „*Weil ich ein sehr sozialer Mensch bin und denke, dass die Leute nichts haben oder nicht selber, von sich aus, irgendwas retten können. Dass sie andere Leute brauchen, die aufstehen für sie und sagen: 'Okay, so und so ist es.' Oder mit ihnen zusammenarbeiten und schauen, dass es besser wird*“ (Int. 5: S. 3, Z. 83-89).

Die Vorstellung, die Auswahl der regionalen Spezialisierung im Studium zu verbinden mit dem Bedürfnis, sozial tätig zu sein, wie sie von Barbara geäußert wurde, findet sich auch bei Ulrike, die sich momentan sehr für Asien, vor allem für Thailand interessiert, dies jedoch relativiert, indem sie meint, *„dass Thailand natürlich jetzt nicht so das typische Entwicklungsland oder so etwas ist, also ich meine, die sind ja jetzt quasi schon etwas weiter (lacht) fortgeschritten als ihre Nachbarländer“* (Int. 8: S. 7, Z. 310-113).

Dieses „Fortgeschritten-Sein“ erklärt sie durch die wirtschaftliche Situation des Landes, die vor allem aufgrund des Tourismus ganz gut sei, und führt weiter aus: *„Also ich denke, es gehört nicht zu den Allerärmsten. Da muss man sich, glaube ich, mehr in die Richtung Burma, Bangladesch orientieren, was mich auch total interessiert. Indien auch. Aber da habe ich zu wenig Erfahrung. Also was ich noch ein bisschen kenne ist dann Japan, aber da brauchen wir (lacht) ja gar nicht anfangen mit Entwicklung oder irgendsowas“* (Int. 8: S. 7 f., Z. 324-330).

Auch Ulrike fühlt sich von der Berufsperspektive *„Entwicklungshilfe“* bzw. *„für NGOs arbeiten“* (Int. 8: S. 2, Z. 58-59) zum Studium der Kultur- und Sozialanthropologie motiviert, da sie später gerne einmal international, mehrsprachig und im Ausland arbeiten möchte. Ihr Interesse für die *„Entwicklungshilfe“* erklärt sie so: *„Ich bin ein ziemlich sozial veranlagter Mensch, insofern möchte ich Menschen helfen, aber auf hohem Niveau. [...] Ich möchte schon in irgendeiner Weise intellektuell arbeiten und vielleicht auch etwas machen, wozu man studiert haben muss, oder sollte, aber ich möchte eben gleichzeitig sozial tätig sein. Und das scheint mir ganz gut verbunden zu sein in der Entwicklungshilfe“* (Int. 8: S. 4, Z. 140-149).

Von der Kultur- und Sozialanthropologie erwartet sie sich *„eine Hilfe, wie ich am effizientesten wo helfen kann“* (Int. 8: S. 6, Z. 246-247).

II. 3.3.1.4. Ursachen, Abhängigkeiten und Zusammenhänge erkennen

Etwas anders gelagert als die bisherigen Motivationen ist Lisas Interesse, die sich schon seit Jahren in der Entwicklungszusammenarbeit engagiert, in einer Solidaritätsgruppe tätig ist und bereits zahlreiche Projekte unterstützt hat. Ihr Interesse an der Entwicklungszusammenarbeit sieht sie begründet in der *„kindlichen Motivation, wieso das so ungerecht ist und es mir so gut geht“* (Int. 10: S. 2, Z. 37-38). Unter dem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie habe sie sich vorgestellt, *„dass das relativ viel mit internationalen Zusammenhängen zu tun hat“* (Int. 10: S. 2, Z. 48-49), folglich erwartet sie sich von diesem Studium vor allem, Zusammenhänge zu verstehen und Abhängigkeiten zu erkennen: *„Weil es sind ja relativ große [...] wirtschaftliche Abhängigkeiten gegeben. [...] Und man muss*

zumindest einmal erkennen und erklären können, wie die Zusammenhänge wirken. Und das ist auch meine große Hoffnung wahrscheinlich im Studium, die Zusammenhänge einfach ein bisschen zu erkennen“ (Int. 10: S. 8 f., Z. 386-395).

Interesse für die Ursachen zeigt auch Verena, die weiters der Ansicht ist, dass wir von diesem ungerechten Weltwirtschaftssystem profitieren. Der Position der eigenen Gesellschaft in diesem System steht sie folglich sehr kritisch gegenüber. An der „*Entwicklungshilfe*“ findet sie toll, dass man „*irgendwie etwas mithelfen und sich selbst auch bereichern kann*“ (Int. 1: S. 6, Z. 236). Unter Bereicherung versteht sie dabei vor allem, dass man dazu ange-regt werde, „*die eigene Lebensweise zu hinterfragen*“, etwa „*ob es wirklich notwendig ist, dass man so industrialisiert lebt – ich weiß nicht, ob man das so auf deutsch sagen kann. Das ist halt meine Einstellung: Wir leben schon irgendwie so fast im Luxus von der Welt. Weil ich meine, andere in anderen Ländern arbeiten dafür, dass es uns gut geht. Und deswegen halt hinterfragen, warum das überhaupt dazu gekommen ist. Warum es eigentlich nicht egalitär auf der Welt aufgeteilt wurde und ist*“ (Int 1: S. 6 f., Z. 253-275).

Eine sehr ähnliche Einstellung findet sich auch bei Sabine, die ihr Interesse für Afrika folgendermaßen beschreibt: „*Mich beschäftigt es auch, dass die Leute dort so benachteiligt sind und dass wir eigentlich profitieren von dem, was wir früher einmal von ihnen bekommen haben, oder vielleicht auch jetzt. Ich finde das so ungerecht. Und ich denke auch darüber nach, wie man das ausgleichen könnte*“ (Int. 6: S. 4, Z. 155-160).

II. 3.3.1.5. Partizipativer Ansatz

Im Unterschied zu dem alleinigen Bedürfnis, den Anderen zu helfen und etwas für sie zu tun, finden sich bei einigen Interviewpartnerinnen auch Vorstellungen, die an den partizipativen Ansatz in der Entwicklungszusammenarbeit erinnern, wo es darum geht, die Menschen, die von entwicklungspolitischen Programmen betroffen sind, auf allen Ebenen miteinzubeziehen, anstatt Entscheidungen für sie zu treffen.

So erzählt etwa Sabine, dass sie gerne reise, die große „*Kluft*“ zwischen den Touris-tInnen und den Menschen, die in „*Entwicklungsländern*“ leben, jedoch sehr schlimm finde. Ihr ist es wichtig, „*dass man einfach offen ist für die Menschen. Ich würde auch gerne erfahren, wie man, falls sie ihre Situation für verbesserungswürdig halten oder so - und das tun sie wahrscheinlich - wie man sie da unterstützen kann. Also mit den Möglichkeiten, die man hat*“ (Int. 6: S. 7, Z. 295-299).

Sabine möchte also von den Menschen selbst erfahren, inwiefern sie ihre Situation als verbesserungswürdig empfinden und welche Art von Unterstützung sie sich dabei wünschen. Dieses Bedürfnis, die Anderen in die Gestaltung ihrer eigenen Verhältnisse miteinzubeziehen, findet sich auch bei Lisa. Ihr Engagement für die Entwicklungszusammenarbeit sieht sie in dem Bedürfnis begründet, *„sich das einfach einmal dort anzuschauen und ein eigenes Bild von dem zu bekommen. Und nicht immer das Bild, das dargestellt wird: 'Das sind die Armen und die haben einfach nichts.' Sondern einmal hinschauen und anschauen, ob das wirklich so ist. Und was halt dann wirklich sinnvoll ist, dass man einerseits **mit** den Leuten gestaltet und andererseits schaut, wie man sie am besten unterstützen kann, wenn das nötig ist“* (Int. 10: S. 7, Z. 329-336).

II. 3.3.2. Analyse der Ergebnisse in Hinblick auf die Vorstellungen von einer Verbesserung der Situation der Anderen

Anhand der von mir angeführten Interviewzitate wird deutlich ersichtlich, dass sich hinter dem Bedürfnis, in der Entwicklungszusammenarbeit tätig zu werden und sich für jene einzusetzen, denen es im Vergleich zu uns nicht so gut geht, sehr unterschiedliche Motivationen verbergen. Auch hier lassen sich Unterschiede in der Konstruktion der Anderen erkennen. So trifft zum Beispiel Julia sehr homogenisierende Aussagen über uns und die Anderen, ohne zu definieren, wer **die** Leute sind, die nichts haben, bzw. diejenigen, die alles im Überfluss haben. Sie teilt die Welt damit in zwei homogene Kollektive: Wir, die Reichen, und sie, die Armen, ohne zu sagen, wen diese Kollektive eigentlich umfassen und ohne die vielfältigen sozioökonomischen Unterschiede innerhalb dieser Kollektive wahrzunehmen. Auf diese Problematik hat bereits Machnik (2004: 110) in Zusammenhang mit Kategorisierungen wie „Erste Welt“ und „Dritte Welt“ hingewiesen.

Dieselbe Tendenz lässt sich auch bei Barbara und ihren Vorstellungen von Afrika feststellen, wenn sie davon spricht dass „wir“ alles haben, „die unten“ (Int. 14: S. 13, Z. 611-612) hingegen gar nichts. Solche Vorstellungen sind problematisch, da Armut sozusagen als „Eigenschaft“ einem Kollektiv als ganzem zugeschrieben wird, Ursachen jedoch aufgrund der Homogenisierung nicht benannt werden können (vgl. Markom/Weinhäupl 2007: 156).

Durch die Aussage, **die** Leute könnten *„nicht selber, von sich aus, irgendetwas retten“* (Int. 5: S.

3, Z. 84-85), evoziert Julia weiters die Vorstellung von einem nicht nur armen, sondern darüber hinaus auch hilflosen Kollektiv, von Opfern, die selbst keinerlei Handlungskompetenz haben. Ihre Schlussfolgerung, dass diese Menschen „andere Leute brauchen, die aufstehen für sie“ (Int. 5: S. 3, Z. 85-86), verstärkt die Zuschreibung der Passivität an die Anderen, während „wir“ als aktiv konstruiert werden. Hier zeigt sich also ein sehr altes Bild in neuer Form.

„Für sie aufzustehen“ oder „den Leuten irgendetwas Gutes zu tun“ (Int. 14: S. 11, Z. 479), wie Barbara es bezeichnet, wird in dieser Vorstellung zu einem paternalistischen Akt. Diese Interpretation mag in Julias Fall durchaus überzogen sein, spricht sie doch im nächsten Satz auch die Vorstellung an, „mit ihnen zusammenzuarbeiten“ (Int. 5: S. 3, Z. 87). Ihre Aussage kann somit auch als Hinweis auf die Notwendigkeit internationaler Solidarität in einem System ungleicher Machtverhältnisse interpretiert werden, sie weist aber dennoch auf ein in den Medien präsentenes Bild von „Entwicklungsländern“, der „Dritten Welt“ oder Afrika im Speziellen hin, das teilweise auch in Schulbüchern vermittelt wird (siehe z. B. Markom/ Weinhäupl 2007: 151 ff.). Bezeichnenderweise ist Julias Bild von den Anderen, über welche sie spricht, auch im Geschichtsunterricht entstanden, von dem sie sagt: „Die Bilder waren für mich das Eindrucksvolle. Weil von der Information her haben wir ja eh nicht viel gekriegt“.

Auf diesen Bildern seien „Kinder mit aufgeblähtem Bauch“ bzw. „echt nur Leute, wo du schon direkt in den Gesichtern gesehen hast, dass da etwas nicht stimmt“, abgebildet gewesen. Diese Bilder haben einen bleibenden Eindruck hinterlassen, geographisch oder geschichtlich hingegen, meint sie, „haben wir nicht wirklich etwas gemacht“ (Int. 5: S. 5: 203-210).

Genau diesen Aspekt kritisieren Markom und Weinhäupl auch an den von ihnen analysierten Schulbüchern: „Insgesamt wird ein Bild von Afrika gezeichnet, in dem Probleme und Katastrophen vorherrschen – von der vielfältigen Geschichte und Kultur des Kontinents haben die SchülerInnen aber nichts gelernt [...]“ (ebd.: 163). Auch in den Medien wird Afrika vor allem in Zusammenhang mit „Katastrophen, Kriegen, Krankheiten (Aids), Korruption und Misswirtschaft, Diktaturen und Unterentwicklung“ (ebd.: 152) erwähnt, positive Aspekte finden – abgesehen von „Exotischem“ - in den Medien kaum Erwähnung. Weiters wird Afrika als Kontinent homogenisiert dargestellt und die zahlreichen und großen Unterschiede zwischen verschiedenen Ländern und Regionen Afrikas werden nicht wahrgenommen. Armut und „Unterentwicklung“ werden häufig als Zustand beschrieben, die Verantwortung der ehemaligen Kolonialmächte für die

soziale Situation in diesen Ländern wird ebenso ausgeblendet wie auch heute noch bestehende politische und wirtschaftliche Machtverhältnisse und Abhängigkeiten. Sozialen Bewegungen und Widerstandsgruppen wird kaum Gehör geschenkt, wodurch das Bild von passiven Opfern einzementiert wird (vgl. ebd.: 151 ff.).

Mit Begriffen wie „Dritte Welt“ oder „Entwicklungsländer“ wird die Vorstellung von „Unterentwicklung“ verbunden, die aus westlicher Sicht zugeschrieben wird. Damit wird verschleiert, „dass sich der Wohlstand der sozialökonomisch privilegierten Länder vor allem aus einer Ausbeutung der ehemals kolonialisierten Länder finanziert“, wie Machnik (2004: 110) bemerkt. Am Begriff „Entwicklungsländer“ wird besonders deutlich ersichtlich, wie die eigene Gesellschaft zur Norm gesetzt wird und sich als höchstentwickelte Gesellschaft definiert, wohingegen die Anderen sich erst in einem Prozess der Entwicklung befänden (vgl. Boussoulas 2004: 120 f.). Chevron (2004: 385) weist auf den evolutionistischen Hintergrund solcher Vorstellungen hin, wenn sie schreibt, dass „[d]ie vorherrschende Vorstellung von einem chronischen Entwicklungsrückstand einiger Länder [...] in manchem den Annahmen der Evolutionisten des 19. Jahrhunderts [ähnelt], weil auch sie den Entwicklungsverlauf der westlichen Welt als Richtschnur für alle Länder der Welt nahmen“. Aufgrund dieser Konnotation wird auch der Begriff „Entwicklungshilfe“ heute stark kritisiert, etwa von Antje Hornscheidt (2004: 192), die der Ansicht ist, dass diesem Begriff eine „aktuelle Version [...] des] kolonialen Mythos“, Afrika „zivilisieren“ zu müssen, zu Grunde liege.

Barbara ist sich zwar der Verantwortung der ehemaligen Kolonialmächte durchaus bewusst, äußert hier auch schärfste Kritik und gibt an, das Bedürfnis zu haben, einen Beitrag zu leisten, um „denen wieder irgendwie Gutmachung widerfahren zu lassen“ (Int. 14: S. 5, Z. 191-192). Allerdings scheint ihr Interesse, sich sozial für die Anderen zu engagieren, nicht mit dem Willen, strukturelle Ursachen weltweiter Ungerechtigkeiten aufzuspüren und zu verändern, gekoppelt zu sein. Sie scheint diese eher als Zustand zu akzeptieren („Ist **auch** okay, weil wir leben da und die leben dort“ [Int. 14: S. 13, Z. 613]). Ihr Bedürfnis nach sozialem Engagement muss in diesem Licht eher als Wunsch interpretiert werden, als Person hier individuell Hilfe zu leisten („aber wenn ich etwas dazu beitragen kann...“ [Int. 14: S. 13, Z. 613 -614]).

Auch Ulrike scheint vor allem persönlich Hilfe leisten zu wollen, weiters zeigt sich bei

ihr auch deutlich besagtes eurozentrisches Bild, das von der evolutionistischen Annahme eines steten Fortschreitens auf einer Entwicklungsleiter ausgeht. Unterschiedliche Länder werden auf unterschiedlich fortgeschrittenen Stufen angeordnet, wobei die westlichen Industrieländer den Höhepunkt dieser Entwicklung darstellen. Ein solches Denken in Kategorien von „entwickelten“ und „unterentwickelten“ bzw. „traditionellen“ und „modernen“ Gesellschaften kann nach Fabian (1983) als eine der aktuellen Formen angesehen werden, wie anderen Gesellschaften die „Gleichzeitigkeit“ verwehrt wird. Dieser Logik folgend müssen sich nur „Entwicklungsländer“ entwickeln, bei Ländern wie Japan „*brauchen wir gar nicht anfangen mit Entwicklung*“ (Int. 8: S. 8, Z. 329-330).

In diesem Zusammenhang kann noch ein weiterer interessanter Aspekt festgehalten werden, nämlich die Tatsache, dass Ulrike sich einerseits für „Entwicklung“ einsetzen möchte, andererseits aber die ihrer Meinung nach negativen Auswirkungen dieser „Entwicklung“ auf die thailändische Kultur betont. Diese habe sich ihrer Meinung nach „*zum Nachteil*“ verändert, nämlich „*verwestlicht*“ (Int. 8: S. 7, Z. 319-324).

Gefragt, was sie unter dieser Verwestlichung verstehe, erklärt sie, dass die ThailänderInnen etwa nicht mehr so begeistert seien von den „*Ausländern*“: So habe sie festgestellt, „*dass sie das jetzt immer mehr als selbstverständlich ansehen und dass du keine so große Attraktion mehr bist. Und ich finde es schade, weil das zeigt auch wieder einen Teil von **ihrer** Kultur. Weil sie diese fast kindliche Neugierde irgendwie haben und immer alles gleich wissen wollen. Und zu dir hinlaufen und so deine Haut so entlangfahren: 'Wow, bist du weiß' und so. Und schauen wollen, ob sich das anders anfühlt*“ (Int. 8: S. 9 f., Z. 423-435).

Durch die Zuschreibung kindlicher Eigenschaften an die ThailänderInnen werden diese ebenfalls auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe verortet und „Entwicklung“ wird so als ein Hinbewegen auf den Zustand der „Erwachsenheit“ konzipiert, in dem sich die EuropäerInnen bereits befänden. Diese Gleichsetzung von Menschen anderer Gesellschaften mit Kindern kann bereits auf eine lange Geschichte zurückblicken. So schreibt etwa Spencer 1895 - „allerdings nicht als erster“, wie Chevron (2004: 67) bemerkt: „Die geistigen Merkmale der Unzivilisierten ... sind Merkmale, wie sie bei den Kindern der zivilisierten Menschen auftreten“ (Spencer zit. in Chevron 2004: 67). Auch Fabian (1983) weist auf die Problematik dieser Vorstellung hin:

„Aside from the evolutionist figure of the savage there has been no conception more obviously implicated in political and cultural oppression than that of the

childlike native. Moreover, what could be clearer evidence of temporal distancing than placing the Now of the primitive in the Then of the Western adult?" (Fabian 1983: 63)

Die Interviewpartnerin drückt jedoch ein gewisses Bedauern darüber aus, dass im Laufe dieses Entwicklungsprozesses auch bestimmte ihrer Ansicht nach positive Elemente verloren gehen, was als typisches Element exotistischer Vorstellungen identifiziert werden kann.

So lässt sich feststellen, dass sich bei einigen Interviewpartnerinnen in Zusammenhang mit dem Bedürfnis, in der Entwicklungszusammenarbeit tätig zu werden, Vorstellungen von den Anderen finden, die für den medialen Diskurs zu diesem Thema charakteristisch sind. Da diese Bilder, wie Julia aufzeigt, auch in der Schule tradiert zu werden scheinen, ist es nicht verwunderlich, dass StudienanfängerInnen solche Vorstellungen von den Anderen im Kopf haben. Andererseits muss jedoch auch betont werden, dass alle Studienanfängerinnen, die homogenisierende oder eurozentrische Vorstellungen vertreten, auch das Bedürfnis äußern, sich mit Zusammenhängen und Hintergründen zu beschäftigen, was wahrscheinlich zu einem Hinterfragen dieser Bilder führen wird. Vom Studium der Kultur- und Sozialanthropologie erwarten sie sich einen Einblick in „*historische Hintergründe*“ (Int. 8: S. 6, Z. 248) bzw. „*warum es so gekommen ist*“ (Int. 5: S. 2, Z. 63-64) bzw. „*wie das denn wirklich ist, und wie das alles entstanden ist*“ (Int. 14: S. 6, Z. 215-216). Julia hat sich aufgrund dieser Erwartung sogar für Kultur- und Sozialanthropologie und nicht für das Studium „*Internationale Entwicklung*“ entschieden, da sie der Kultur- und Sozialanthropologie eher zuschreibt, dieses Bedürfnis erfüllen zu können. In Zusammenhang mit ihrer Erwartung, im Studium über „*historische Hintergründe*“ zu lernen, betont Ulrike, dass sie in dieser Hinsicht bisher sehr begeistert sei vom Studium, etwa „*wenn man jetzt eben mehr über Kolonialismus erfährt*“ (Int. 8: S. 6, Z. 250-251).

Bemerkenswert ist hingegen, dass einige Interviewpartnerinnen nicht nur weltweite Ungerechtigkeiten feststellen und den Wunsch äußern, Hilfe zu leisten, sondern explizit Abhängigkeiten, Ausbeutung, unfaire Ausgangsbedingungen im Weltwirtschaftssystem und die eigene (Mit-)Verantwortung für die Situation von anderen Menschen betonen und kritisieren. Solche Vorstellungen finden sich, wie gezeigt, etwa bei Lisa, die sich für „*internationale Zusammenhänge*“ interessiert, weil sie meint, „*es sind ja relativ große [...] wirt-*

schaftliche Abhängigkeiten gegeben“ und man müsse daher „zumindest einmal erkennen und erklären können, wie die Zusammenhänge wirken“ (Int. 10: S. 8 f., Z. 386-393).

Sabine und Verena vertreten, wie ebenfalls oben gezeigt, die Ansicht, *„dass wir eigentlich profitieren von dem, was wir früher einmal von ihnen bekommen haben oder vielleicht auch jetzt“ (Int. 6: S. 4, Z. 156-158) bzw. dass „andere in anderen Ländern dafür arbeiten, dass es uns gut geht“.* Verena möchte folglich hinterfragen, *„warum das überhaupt dazu gekommen ist. Warum es eigentlich nicht egalitär auf der Welt aufgeteilt wurde und ist“ (Int 1: S. 6 f., Z. 271-275).*

Armut wird so nicht zur „Eigenschaft“ eines Kollektivs erklärt, dem geholfen werden muss – Lisa wehrt sich, wie oben zitiert, sogar explizit dagegen, die Anderen kollektiv zu viktimisieren –, sondern Ursachen für diese Situation werden gesucht und benannt. Weiters findet sich hier auch die Vorstellung, nicht etwas **für** andere zu tun (*„den Leuten irgendetwas Gutes tun“ [Int. 14: S. 11, Z. 479]*), sondern **mit** ihnen zusammenzuarbeiten, von den Menschen selbst zu erfahren, welche Dinge sie für verbesserungswürdig halten und sie dabei zu unterstützen. Die Interviewpartnerinnen sprechen daher teilweise auch von „Entwicklungszusammenarbeit“ statt „Entwicklungshilfe“. Anstatt der paternalistischen Vorstellung, einer Masse von passiven, hilfsbedürftigen Opfern zu helfen, werden diese Menschen so als aktive, handelnde Subjekte wahrgenommen, die man unterstützen kann und sollte – und zwar nicht aus Güte, sondern aufgrund der eigenen (Mit-)Verantwortung für ihre Situation.

II. 3.3.3. Resümee

Es sind also nicht nur exotistische Vorstellungen auf der einen Seite und das Bedürfnis, sich für einen respektvollen und wertschätzenden Umgang mit anderen Menschen einzusetzen auf der anderen Seite für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie ausschlaggebend, sondern auch das Gefühl, selbst einer Gruppe von Privilegierten anzugehören und das Bedürfnis, sich für eine Verbesserung der Situation der Anderen zu engagieren. Die Interviewpartnerinnen, die solche Vorstellungen artikulierten, machen dies jedoch nicht aus den gleichen Motivationen und Interessen heraus und unterscheiden sich erneut in Hinblick auf die Konstruktion der Anderen voneinander:

Auf der einen Seite finden sich homogenisierende Vorstellungen von den Reichen („uns

Reichen“) und von den Armen („den Anderen, den Armen“), von „uns“ als aktiven HelferInnen und „ihnen“ als passiven Opfern, wobei Armut vor allem als „Eigenschaft“ bzw. Zustand eines Kollektivs konstruiert wird und die Anderen vor allem in ihrer „Hilfsbedürftigkeit“ wahrgenommen bzw. auf diese reduziert werden. Die Interviewpartnerinnen äußern hier vor allem ein persönliches Bedürfnis, sozial tätig zu werden und helfen zu wollen. Vorstellungen, die sich in diesem Zusammenhang finden, können als paternalistisch und eurozentrisch klassifiziert werden.

Andere Interviewpartnerinnen äußern zwar ebenfalls die Vorstellung, „wir“ seien privilegiert und „die Leute dort“ (Int. 6: S. 4, Z. 156) benachteiligt, schreiben anderen Menschen Armut jedoch nicht als „Eigenschaft“ zu. Sie betrachten Wohlstand und Armut nicht als Zustände, sondern versuchen, strukturelle Ursachen dieser Situation und die eigene (Mit-)Verantwortung für dieselbe aufzudecken und kritisch zu hinterfragen. Einige betonen dabei auch explizit, nicht anderen helfen, sondern mit ihnen zusammenarbeiten zu wollen, wodurch diesen Menschen ihre Handlungskompetenz nicht abgesprochen wird.

II. 3.4. Vergleich der eigenen Ergebnisse mit anderen Arbeiten

Vergleicht man nun die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit mit den schon vorgestellten Arbeiten deutschsprachiger Wissenschaftler über Beweggründe, das Fach zu studieren, so können Unterschiede wie Gemeinsamkeiten festgestellt werden. Einerseits konnte gezeigt werden, dass der von Kohl (1986, 1999) genannte Wunsch, bei den Anderen einmal abseits der Zwänge der eigenen Gesellschaft zu leben, bei einigen Interviewpartnerinnen durchaus vorhanden ist. Das von ihm diskutierte gebrochene Verhältnis zur eigenen Gesellschaft und das Bedürfnis, dieser zu entfliehen, konnten jedoch nicht belegt werden.

In Bezug auf das Verhältnis der InterviewpartnerInnen zur eigenen Gesellschaft zeigt sich, dass die überwiegende Mehrheit durchaus positive Vorstellungen mit dieser verbindet und unter anderem die Möglichkeiten und Lebensbedingungen dieser schätzt. Einige Interviewpartnerinnen sind zwar gegenüber der eigenen Gesellschaft kritisch eingestellt und möchten zumindest einmal eine Zeit lang in anderen Gesellschaften leben, die ihrer Vorstellung nach frei von den kritikwürdigen Aspekten der eigenen sind,

dennoch zeigt sich selbst bei diesen Interviewpartnerinnen keine eindeutige Oppositionshaltung gegenüber der eigenen Gesellschaft.

Ausgesprochen negativ gegenüber dem eigenen Land, in diesem Fall Österreich, äußern sich nur zwei InterviewpartnerInnen: Andrea kritisiert besonders die Hierarchien und Geschlechterverhältnisse in der eigenen Gesellschaft, in skandinavischen Ländern hingegen sieht sie diese Probleme nicht so stark gegeben, weswegen sie später auch gerne dort leben und arbeiten möchte. Weiters erwähnt sie, dass es ihr, wenn sie zu lange in Österreich sei, zu „engstirnig“ (Int. 2: S. 19, Z. 421) werde, vor allem aufgrund der Ausländerfeindlichkeit. Dies ist auch der Punkt, den Werner besonders heftig kritisiert. Er sieht Österreich stark von „Rassismus“ und „Benachteiligung“ (Int. 4: S. 6, Z. 228-230) geprägt, als „rückständig“ (Int. 4: S. 7, Z. 274) in Hinblick auf einen verständnisvollen Umgang mit Anderen. Anstatt aus dieser stark kritisierten Gesellschaft zu fliehen, äußert er hingegen das Bedürfnis, die eigene Gesellschaft und den Umgang mit Anderen vor Ort verbessern zu wollen.⁶⁷

Aus der Tatsache, dass die meisten InterviewpartnerInnen der eigenen Gesellschaft nicht ablehnend gegenüberstehen, darf jedoch nicht geschlossen werden, dass sie sich vorbehaltlos mit dieser identifizieren. Vielmehr zeigt sich bei den meisten unter ihnen eine starke Reflexion über die eigene Gesellschaft. Kritik wird, wie gezeigt, einerseits an der ungerechten weltweiten Verteilung, der eigenen Privilegiertheit und an der Benachteiligung, teilweise auch an der Ausbeutung von Anderen geübt. Andererseits wird der Umgang mit Anderen durch die eigene Gesellschaft stark beanstandet und es wird dafür plädiert, eigene Normen und Werte nicht über die von Anderen zu stellen. Anstatt einer klaren Oppositionshaltung findet sich so vielmehr eine gewisse kritische Distanz zur eigenen Gesellschaft, wie sie Stagl (1974) als charakteristisch und notwendig für EthnologInnen sieht.

Ein Vergleich der Ergebnisse dieser Diplomarbeit mit der Arbeit Stagls zeigt, dass sich einige Motivationen, die Stagl nennt, durchaus auch bei den InterviewpartnerInnen

⁶⁷ Dies zeigt sich auch in seiner Einstellung zur Kultur- und Sozialanthropologie, wenn er meint, dass ihm das „Erforschen von irgendwelchen Anderen“ und die „Exotik“ nicht gefallen, „weil wenn ich jemanden erforsche und das öffentlich mache, dann stelle ich den ja irgendwie bloß und man bewertet das ja“ (Int. 4: S. 4 f., Z. 161-185). Er persönlich würde lieber in der eigenen Gesellschaft forschen, denn er meint, „die eigenen Leute bloßzustellen habe ich weniger Hemmungen als Fremde, Andere. Weil man sollte gerade denen, die in gewissen Sachen am rückständigsten sind, und am rassistischsten und konservativsten, vor Augen führen, dass sie genauso primitiv sind wie die, denen sie es immer vorwerfen“ (Int. 4: S. 12 f., Z. 555-564).

finden lassen: so z. B. die Faszination, die von der Vorstellung von „naturhaften“ und „ursprünglichen“ Menschen ausgeht, die Wertschätzung von Vielfältigkeit, die Suche nach Neuem und Fremdartigem oder eine gewisse Abenteuerlust. Generell konnte in dieser Diplomarbeit jedoch gezeigt werden, dass die Motivationen für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie vielfältiger sind als in den Arbeiten Kohls und Stagls angenommen. Dies lässt sich durch Entwicklungen innerhalb der Disziplin erklären, gehen doch Stagl wie Kohl noch vom klassischen Berufsbild des/der Ethnographen/in und von einem Bild der Kultur- und Sozialanthropologie als „Studium fremder, bzw. primitiver Kulturen“ (Stagl 1974: 65) aus.

Auch ich bin in meiner Vorannahme davon ausgegangen, dass in der Öffentlichkeit ein Bild von der Kultur- und Sozialanthropologie vorherrschend ist, das diese mit der Erforschung fremder, „exotischer“ Völker assoziiert⁶⁸, und dass es gerade dieses Bild ist, das StudienanfängerInnen dazu motiviert, sich für diese Disziplin zu entscheiden. Ein Einfluss eines solchen Bildes ist klar erkennbar, etwa an der begeisterten Vorstellung mancher InterviewpartnerInnen, sich in diesem Studium mit „Naturvölkern“ zu beschäftigen, was mit der aktuellen Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie nichts mehr zu tun hat. Viele InterviewpartnerInnen geben jedoch auch an, von der Existenz dieses Studiums erst in Studienführern und auf der Homepage der Universität Wien, auf Berufs- und Studieninformationsmessen bzw. in Studienberatungen erfahren zu haben. Daraus lässt sich schließen, dass Vorstellungen, die die interviewten StudienanfängerInnen vom Studium haben, zu einem guten Teil auch von den vom Institut für Kultur- und Sozialanthropologie selbst verfassten Informationen geprägt sind.

Auf der Homepage unseres Instituts wird zu den Studieninhalten gleich darauf hingewiesen, dass sich die Kultur- und Sozialanthropologie heute mit anderen Schwerpunkten als die frühere Völkerkunde beschäftigt, dass Forschungsfelder nicht mehr nur in weit entfernten Gesellschaften, sondern auch in der eigenen Gesellschaft zu finden sind. Migrations- und Globalisierungsprozesse und damit einhergehend kulturelle Verschiedenheiten innerhalb der westlichen Industrienationen oder die Veränderung von Grenzen zwischen Lokalem und Globalem sowie Eigenem und Fremdem werden als Forschungsfelder der Kultur- und Sozialanthropologie genannt (vgl. Inst. f. KSA 2005: online). Folglich findet sich unter den Motivationen der StudienanfängerInnen auch

⁶⁸ Ein solch veraltetes Bild von unserer Disziplin zeigte sich im Übrigen auch in Interviews, die für den von Seiser et al. (2003) herausgegebenen Reader „Explorationen ethnologischer Berufsfelder“ mit potentiellen ArbeitgeberInnen geführt wurden (vgl. ebd.: 16).

häufig das Interesse, sich mit den aktuellen Themenfeldern der Kultur- und Sozialanthropologie zu beschäftigen, ebenso wie sie sich von den außerwissenschaftlichen Anwendungsfeldern angesprochen fühlen, auf die in den Studienplänen seit dem Wintersemester 2002 ein Schwerpunkt gelegt wird (vgl. Seiser et al. 2003: 11 ff.).⁶⁹

Viele InterviewpartnerInnen fänden es zwar interessant, einmal eine ethnographische Feldforschung durchzuführen, doch kein/e einzige/r InterviewpartnerIn äußert den Wunsch, längerfristig wissenschaftlich oder in der Forschung zu arbeiten, was dem klassischen Berufsbild entsprechen würde.⁷⁰ Eine Interviewpartnerin kann es sich gar nicht vorstellen, eine klassische ethnographische Feldforschung durchzuführen und äußert daher auch die Befürchtung, dass dieses Studium vielleicht „zu exotisch“ (Int. 2: S. 6, Z. 262) für sie sei. Zwei weitere Interviewpartner üben sogar explizit Kritik am Erforschen von Anderen im Rahmen ethnographischer Feldforschungen, durch das sich die Kultur- und Sozialanthropologie traditionellerweise auszeichnet. Folglich kann konstatiert werden, dass das Bild, das die von mir befragten StudienanfängerInnen von der Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie haben, ebenso wie die Berufsfelder, die sie mit diesem Studium verbinden, sich stark von den Vorstellungen unterscheiden, die Karl-Heinz Kohl und Justin Stagl mit dieser Disziplin verbunden haben.⁷¹

Mit den in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren im deutschsprachigen Raum durchgeführten empirischen Studien zur Motivation von StudienanfängerInnen lassen sich die Ergebnisse dieser Diplomarbeit schlecht vergleichen, da die Daten in den beiden frühen Studien durch überwiegend quantitative Methoden erhoben wurden, die Ergebnisse meiner Arbeit jedoch auf einer qualitativen Untersuchung beruhen.

69 Die Berufsvorstellungen der interviewten StudienanfängerInnen lassen sich den Bereichen Entwicklungszusammenarbeit, internationale Organisationen und NGOs, Integration, Migration und Asyl, Interkulturelle Kommunikation, Betriebsanthropologie und Kulturmanagement, Streetwork und dem sozialen Bereich, Kunst und journalistischen Tätigkeiten zuordnen.

70 Nur Sabine erwähnt in einem Nebensatz, dass es sie interessieren würde, wissenschaftlich zu arbeiten, verwirft diesen Gedanken jedoch sofort wieder, da sie nicht glaubt, dass dies realistisch sei.

71 Interessant ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass Andrea, die meinte, das Studium sei vielleicht „zu exotisch“ für sie, diese Aussage damit begründet, dass sie in den ersten Wochen des Studiums das Gefühl bekommen habe, die Kultur- und Sozialanthropologie sei sehr auf indigene Gruppen spezialisiert. Auch Karin hat in einem informellen Gespräch nach dem Interview erzählt, dass zahlreiche StudienkollegInnen, die sie zu Semesterbeginn kennengelernt hat, das Studium bereits wieder abgebrochen hätten, und zwar vor allem aufgrund der Tatsache, dass sie keine FeldforscherInnen werden wollen. Dieser Beweggrund findet sich auch bei einer der von mir interviewten Studienabbrecherinnen (Int. 16, siehe hierzu Fußnote 58). Die klassischen Themen der Kultur- und Sozialanthropologie sind laut der Information einiger meiner InterviewpartnerInnen in der Studieneingangsphase sehr präsent und prägen folglich ihren ersten Eindruck von der Disziplin.

Dennoch zeigt sich, dass zwei Faktoren, die sowohl Johann Fluegli (1985) als auch Hans Fischer (1985) damals als ausschlaggebend für die Wahl des Studiums identifizierten, auch in dieser Arbeit als Ergebnisse präsentiert werden können. Hier handelt es sich einerseits um das Reisen als Motiv und die dabei gemachten Erfahrungen, die ein Interesse für die Themen der Kultur- und Sozialanthropologie wecken, andererseits um den Wunsch, in der „Entwicklungshilfe“ tätig zu werden und das Bedürfnis, gegen die Ausbeutung und Unterdrückung der „Dritten Welt“ anzukämpfen.⁷²

Interessant ist auf der anderen Seite, dass das bei meinen InterviewpartnerInnen häufig festgestellte Bedürfnis, innerhalb der eigenen Gesellschaft im interkulturellen Bereich tätig zu werden, eine neue Motivation zu sein scheint, die in Hans Fischers und Johann Flueglis Untersuchungen gar nicht erwähnt wird. Das starke Interesse, in der Forschung zu arbeiten, das sich bei den Befragten der Studie Hans Fischers zeigt, konnte hingegen bei meiner Analyse nicht gefunden werden, vielmehr scheint dieses Berufsfeld keinerlei Relevanz für meine InterviewpartnerInnen zu haben. Wenn auch aufgrund der großen Anzahl der Studierenden und der geringen Kapazitäten in diesem Bereich wenig reale Möglichkeiten gegeben sind, hier beruflich tätig zu werden (vgl. Seiser et al. 2003: 17) – was jedoch auch zur Zeit von Hans Fischers Studie schon der Fall war (vgl. Fischer 1985: 192) – so ist es doch erwähnenswert, dass dieses Berufsfeld meine InterviewpartnerInnen kaum noch anzusprechen scheint.

Eine Betrachtung meiner Ergebnisse vor dem Hintergrund der Motivationen, die Fluegli (1985) präsentiert, legt den Schluss nahe, dass es unter anderem bestimmte, zum jeweiligen Zeitpunkt in der Gesellschaft relevante Themen sind, die zum Studium der Kultur- und Sozialanthropologie motivieren. Während das Anfang der 1980er Jahre eine starke feministische Bewegung, ein gewisses Interesse für Mystik und Schamanismus, für soziale Gerechtigkeit und Solidarität mit der „Dritten Welt“ zu sein schienen, zeigt die heutige Debatte über und die direkte Erfahrung von Multikulturalität und Globalisierung deutliche Auswirkungen auf das Studieninteresse meiner InterviewpartnerInnen.

Hier wäre es nun besonders interessant, durch eine quantitative Studie zu überprüfen, ob die Tendenzen, die in meiner Untersuchung zu erkennen sind, auch in einem repräsentativen Sample von StudienanfängerInnen nachgewiesen werden können.

⁷² Auch bei den Studien über AbsolventInnen der Kultur- und Sozialanthropologie, wo nach Berufsvorstellungen zu Beginn des Studiums gefragt wurde, zeigte sich, dass die „Entwicklungshilfe“ eine große Rolle spielt (vgl. Byll 2003 [online]: 21 f., Luge-Ehrhardt et al. 2001 [online]: 11).

In Bezug auf meine Ergebnisse lässt sich feststellen, dass sich die Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie seit den Arbeiten von Karl-Heinz Kohl und Justin Stagl, Johann Fluegli und Hans Fischer zu diesem Thema stark verändert hat, und dass sich dies auch in den Vorstellungen der InterviewpartnerInnen von diesem Studium und folglich in den Beweggründen für die Studienwahl widerspiegelt. Viele meiner InterviewpartnerInnen fühlen sich besonders von den aktuellen Themen und den außerwissenschaftlichen Anwendungsfeldern der Kultur- und Sozialanthropologie angesprochen. Die Umbenennung des Studiums und die Diversifizierung der Forschungsfelder bewerten viele als positive Entwicklung. Einige interessieren sich für die klassische Orientierung der Kultur- und Sozialanthropologie oder Völkerkunde gar nicht oder stehen dieser sogar ablehnend gegenüber. Zudem zeigt sich, dass auch gesellschaftliche Veränderungen im Zuge von Migration und Globalisierung, die zu mehr Möglichkeiten des direkten Kontakts mit Menschen anderer kultureller Hintergründe geführt haben, veränderte Studienmotivationen mit sich bringen.

Andererseits wird jedoch auch deutlich, dass bei vielen durchaus noch Interesse für die klassischen Themen der Kultur- und Sozialanthropologie besteht. Die Vorstellung, über andere, fremde Länder und Kulturen zu lernen und sich mit Gesellschaften und Menschen zu beschäftigen, die (ganz) anders sind als wir, verbunden mit einer gewissen Faszination oder auch Abenteuerlust, ist weiterhin als motivierender Faktor für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie feststellbar, wenn dies auch bei keinem/r der InterviewpartnerInnen als ausschließliche Motivation gesehen werden kann.

CONCLUSIO

Ziel dieser Diplomarbeit war es, herauszufinden, inwiefern Vorstellungen von den Anderen und Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie eine Rolle spielen. Dabei wurde von der Vorannahme ausgegangen, dass häufig Kritik an der eigenen Gesellschaft und exotistische Vorstellungen von den Anderen zur Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie führen.

Charakteristisch für den Exotismus ist eine strenge Grenzziehung zwischen uns und Anderen, wobei diese Anderen durch die Zuschreibung bestimmter, vordergründig positiver Eigenschaften idealisiert, dabei aber gleichzeitig auch festgeschrieben und homogenisiert werden. Anstatt Andere in ihrer Vielfalt wahrzunehmen, wird so ein idealisierendes (Wunsch-)Bild konstruiert, das sich für die Kritik an der eigenen Gesellschaft instrumentalisieren lässt, das aber genauso schnell auch in rassistische Abwertung umschlagen kann (vgl. Markom/Weinhäupl 2007).

Der theoretische Teil dieser Arbeit hat sich daher ausführlich mit dem Denken in Kategorien von uns und von den Anderen beschäftigt. Durch die Diskussion verschiedener theoretischer Ansätze und Phänomene wie Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Orientalismus oder „othering“ ist deutlich geworden, dass es sich dabei um Kategorien handelt, die Gruppen von Menschen eindeutig voneinander unterscheiden und abgrenzen möchten. Klar war auch, dass es sich um keine Abbildung „objektiver“ oder „realer“ Gegebenheiten, sondern um Konstruktionen bzw. willentlich geschaffene Unterscheidungen handelt (vgl. Abu-Lughod 1991, Fabian 1983, Said 2003 [1978], Spivak 1985 u. a. m.). Für die Konstruktion von Wir- und Sie-Gruppen müssen immer bestimmte Unterschiede betont und mit einer Bedeutung versehen, andere innerhalb dieser Gruppen bestehende Unterschiede hingegen ausgeblendet oder negiert werden (vgl. Abu-Lughod 1991).

Weiters wurde dargestellt, dass die Konstruktion von Andersheit im Laufe der Geschichte häufig für Machtzwecke und für die Legitimation eigener Interessen im Umgang mit anderen Menschen missbraucht worden ist. Es wurde auf die Tatsache

hingewiesen, dass diese Konstruktionen, die aus einer Machtposition heraus erfolgen, schwerwiegende Folgen für die als anders konstruierten Menschen nach sich ziehen können (vgl. Said 2003 [1978]). Folglich wurde argumentiert, dass wir als (angehende) österreichische AkademikerInnen uns dieser Verantwortung bei der Repräsentation von Menschen, die anders leben, besonders bewusst sein sollten.

Kulturen werden in dieser Arbeit nicht als homogene und abgeschlossene Ganzheiten, sondern als offen, dynamisch und heterogen verstanden, was auch dem aktuellen Konsens in der Kultur- und Sozialanthropologie entspricht (vgl. Gingrich 2005). Anstatt eines Denkens in binären Gegensätzen wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass Identitäten mehrdimensional und teilweise auch kontradiktorisch sind (vgl. Strasser 2003). Auch Differenzen sind vielfältig und überschneiden und durchkreuzen sich gegenseitig (vgl. Crenshaw 1989, 1991). Neben der Betonung der Vielfältigkeit von Differenzen wird in dieser Arbeit jedoch auch darauf hingewiesen, dass diesen Unterschieden stets eine gemeinsame menschliche Basis zugrunde liegt (vgl. Chevron 2004, 2008).

Für die Abhandlung des Themas der Fremdheit wurde daher Ortfried Schöffers (1991) Ansatz herangezogen, der nicht davon ausgeht, dass Menschen oder Gruppen von Menschen einander aufgrund objektiver Charakteristika prinzipiell fremd seien, sondern Fremdheit vielmehr als Wahrnehmungsweise oder Deutungsmuster versteht. Fremdheit ist folglich nichts „Natürliches“, denn Menschen unterscheiden sich sowohl darin, was sie als fremd erleben, als auch in der Art und Weise, wie sie es als fremd erleben. Dabei muss nicht notwendigerweise eine klare Grenze zwischen uns und Anderen oder Fremden gezogen werden. Schöffter identifiziert vier verschiedene Möglichkeiten der Wahrnehmung bzw. Erfahrung des Fremden, die in der Arbeit dargestellt und folglich für die Analyse der Aussagen der InterviewpartnerInnen herangezogen wurden.

Dass Repräsentationen sich stets durch den subjektiven Blickwinkel der ForscherInnen auszeichnen und folglich immer nur „Teilwahrheiten“ (Clifford 1986) sein können, wurde anhand von postmodernen wie feministischen Ansätzen diskutiert. Diese Diplomarbeit untersuchte, inwiefern bestimmte, von eigenen Bedürfnissen und Wunschvorstellungen geleitete Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft und den Anderen zur Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie motivieren und möchte folglich

LeserInnen dazu anregen, die eigenen erkenntnisleitenden Interessen bei der Beschäftigung mit Anderen zu hinterfragen, um den Einfluss solcher Vorstellungen auf zukünftige Repräsentationen von den Anderen zu reduzieren.

Die Analyse der Interviews hat ergeben, dass Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft und von den Anderen bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie eine große Rolle spielen. Die Vorstellungen, die sich hier fanden, entsprechen jedoch nur teilweise der Vorannahme dieser Arbeit.

Exotistische Vorstellungen und die Projektion eigener Bedürfnisse und Wunschvorstellungen auf die Anderen fanden sich bei etwa der Hälfte der InterviewpartnerInnen, vor allem bei den interviewten Frauen. Die damit verbundenen Motivationen reichen von dem Bedürfnis, in den idealisierten Gesellschaften der Anderen einmal selbst eine Zeit lang ein Leben abseits der kritikwürdigen Aspekte der eigenen Gesellschaft zu leben, über die Absicht, durch die Beschäftigung mit diesen idealisierten Anderen das Eigene zu reflektieren und zu verbessern, bis zu dem Wunsch, durch das Leben in einer „ganz anderen“ Gesellschaft eine besonders „exotische“ Erfahrung zu machen. In Hinblick auf Schäffters (1991) „Modi des Fremderlebens“ konnte gezeigt werden, dass diese exotistischen Vorstellungen einerseits deutlich dem Modus der „Fremdheit als Gegenbild“ zugeordnet werden können, wo das Andere als klares Gegenbild zur eigenen Gesellschaft konstruiert wird, sich andererseits aber auch Vorstellungen finden, die dem Modus der „Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen“ zugerechnet werden müssen, indem sie das Andere als Verkörperung eines ursprünglicheren Zustands des Eigenen konstruieren. Darüberhinaus wurde die Vorstellung, von den Anderen zu lernen bzw. Dinge zu übernehmen, um das Eigene zu verbessern, Schäffters Modus der „Fremdheit als Ergänzung“ zugeordnet, wo eine Aneignung des Anderen die Weiterentwicklung des Eigenen ermöglichen soll.

In Bezug auf die Vorannahmen dieser Arbeit hat sich gezeigt, dass eindeutige exotistische Vorstellungen bei fünf Interviewpartnerinnen einen Einfluss auf die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie ausgeübt haben. Diese exotistischen Vorstellungen stellen jedoch nicht unbedingt die primäre Motivation dar, bzw. keine der Interviewpartnerinnen hat sich ausschließlich aufgrund von exotistischen Vorstellungen zu dieser Studienwahl entschlossen.

Die zweite (und häufigste) Vorstellung, die als ausschlaggebend für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie identifiziert werden konnte, ist eine ablehnende Haltung gegenüber Ethnozentrismus, Rassismus, Kolonialismus, Nationalsozialismus und ähnlichen Ideologien, die von einer Höherwertigkeit und Überlegenheit des Eigenen ausgehen. Diese Grundhaltung war mit dem Bedürfnis verbunden, in diesem Studium Respekt und Wertschätzung für Andere zu erlernen und sich folglich privat und/oder beruflich für einen besseren Umgang von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen einsetzen zu können, innerhalb der eigenen Gesellschaft ebenso wie in internationalen Beziehungen vermittelnd oder sogar verbindend wirken zu können. Diese Vorstellungen wurden als Streben nach einem Umgang mit Anderen interpretiert, den Schäffter als „Fremdheit als Komplementarität“ bezeichnet. Er beschreibt diesen Modus als partnerschaftlich-dialogische Auseinandersetzung mit dem Fremden, wo Andere in ihrem autonomen Eigenwert anerkannt werden und anstatt der Subsumierung alles Anderen unter die eigene Perspektive andere Sichtweisen als ebenso gültige Interpretationen der Welt respektiert werden. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass die InterviewpartnerInnen die Anderen hier auf sehr unterschiedliche Art und Weise konstruieren und nur einige ein Denken in Kategorien von homogenen Wir- und Sie-Gruppen hinterfragen, wie es für diesen Erfahrungsmodus charakteristisch wäre. Andere InterviewpartnerInnen verbinden hingegen mit ihrem Bedürfnis nach Respekt und Wertschätzung für Andere eher homogenisierende Vorstellungen von Kollektiven, die sich durch bestimmte Charakteristika auszeichnen, was erklärt, warum das Bedürfnis nach Respekt für Andere zusammen mit exotistischen Vorstellungen von den Anderen auftreten kann. Darüber hinaus konnte hier auch die Vorstellung identifiziert werden, die Anderen seien im Prinzip nicht anders als wir, die Problematik einer solchen Vorstellung wurde ebenfalls behandelt.

Die dritte Vorstellung, die im Zuge der Analyse als motivierend für die Studienwahl festgestellt werden konnte und sich interessanterweise ausschließlich bei den weiblichen Interviewpartnerinnen findet, ist das Gefühl, unsere Situation sei besser als die von Anderen. Damit war das Bedürfnis verbunden, sich für eine Verbesserung der Situation dieser Anderen im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit einzusetzen und einen Beitrag für eine gerechtere Verteilung von Reichtum und Rechten zu leisten. Auch hier unterscheiden sich die Interviewpartnerinnen wieder voneinander in der Art und Weise, wie sie die Anderen konstruieren. Auf der einen Seite finden sich homogenisierende

ebenso wie paternalistische und eurozentrische Vorstellungen von armen Kollektiven, denen geholfen werden muss, und uns Reichen, die dazu in der Lage sind, wobei die Anderen vor allem über ihr Kennzeichen der Armut wahrgenommen werden. Weitere Interviewpartnerinnen nehmen die Anderen und uns jedoch auch als zwei Parteien mit unfairen Ausgangspositionen in einem weltweiten System ungleicher Machtverteilung wahr. Anstatt des alleinigen Bedürfnisses zu helfen bekunden sie auch Interesse für die strukturellen Ursachen, die zur Lage der Anderen geführt haben und reflektieren die eigene (Mit-)Verantwortung für diese Situation.

In Bezug auf das Verhältnis der InterviewpartnerInnen zur eigenen Gesellschaft lässt sich somit feststellen, dass einige der eigenen Gesellschaft gegenüber zwar kritisch eingestellt sind und teilweise auch andere Gesellschaften als idealisierte Gegenbilder konstruieren, aber auch dass fast alle durchaus (auch) positive Vorstellungen mit der eigenen Gesellschaft verbinden. Anstatt sich vorbehaltlos mit der eigenen Gesellschaft zu identifizieren, wurde jedoch Kritik vor allem an zwei Aspekten geübt: Einerseits an der eigenen, privilegierten Position gegenüber der benachteiligten Situation von Anderen und den Ungerechtigkeiten in der weltweiten Verteilung, andererseits am Umgang mit Anderen durch die eigene Gesellschaft und an der Vorstellung, das Eigene sei besser als das Andere.

Das Bild, das sich als Ergebnis dieser Arbeit zeigt, ist somit vielfältiger als erwartet. Gewisse Vorstellungen meiner InterviewpartnerInnen weisen auf ein bestimmtes veraltetes bzw. verfälschtes Bild unserer wissenschaftlichen Disziplin in der Gesellschaft und einen Einfluss desselben auf die Studienmotivationen hin, wovon in einer Vorannahme dieser Arbeit ausgegangen wurde. Andererseits geben viele der interviewten StudienanfängerInnen an, erst im Zuge der aktiven Suche nach einer passenden Studienrichtung von der Existenz der Kultur- und Sozialanthropologie erfahren zu haben. Aus diesem Grund kennen die InterviewpartnerInnen auch aktuelle Themen, Forschungsbereiche und Berufsfelder der Kultur- und Sozialanthropologie und zeigen sich in ihren Motivationen und Berufswünschen auch stark von diesen beeinflusst.

Betrachtet man die Ergebnisse dieser Untersuchung vor dem Hintergrund anderer Studien und Arbeiten über Motivation und Interesse für das Fach Kultur- und Sozialanthropologie, so legt dies den Schluss nahe, dass sich die Veränderungen innerhalb

unserer Disziplin und in den Berufsperspektiven für Kultur- und SozialanthropologInnen ebenso wie gesellschaftliche Veränderungen durch Migration und Globalisierung auch in veränderten Motivationen der StudienanfängerInnen widerspiegeln. Da ein Vergleich meiner qualitativ gewonnenen Daten mit den Ergebnissen quantitativer Befragungen jedoch so nicht möglich ist, wäre es hier notwendig und interessant, diese Annahme durch eine quantitative Untersuchung zu überprüfen.

Neben expliziter Kritik an der klassischen Völkerkunde konnte in dieser Arbeit jedoch auch gezeigt werden, dass klassische Themen und Forschungsfelder für viele heute noch von Interesse und auch ausschlaggebend für die Studienwahl sind und dass sich in diesem Zusammenhang auch veraltete Vorstellungen von der akademischen Disziplin der Kultur- und Sozialanthropologie, z. B. im Sinne von Studien zu „Naturvölkern“, und exotistische Vorstellungen von den Anderen finden.

Wenn auch noch weitere Forschungen notwendig wären, so können aus den Ergebnissen dieser Arbeit doch einige interessante Schlussfolgerungen gezogen werden:

Die Tatsache, dass viele InterviewpartnerInnen auf der Homepage der Universität Wien zum ersten Mal vom Studium der Kultur- und Sozialanthropologie erfahren, zeigt, dass es im Hinblick auf Vorstellungen, die StudienanfängerInnen von diesem Studium haben, besonders wichtig ist, wie sich das Institut für Kultur- und Sozialanthropologie hier präsentiert. Dies bedeutet, dass einerseits eine gute Möglichkeit gegeben ist, StudienanfängerInnen von vornherein ein realistisches Bild von unserer Disziplin zu vermitteln, andererseits daher jedoch auch kritisch hinterfragt werden sollte, inwiefern durch die Repräsentation des Studiums im Internet vielleicht bestimmte problematische (z. B. exotistische) Vorstellungen verstärkt werden. In diesem Zusammenhang wurde in der Arbeit darauf hingewiesen, dass reflektiert werden sollte, ob die Fotos auf der Homepage des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie wirklich repräsentativ für die Themen sind, mit denen sich das Studium befasst.

Die Umbenennung des Studiums von Völkerkunde in Kultur- und Sozialanthropologie kann hingegen als wichtiger Schritt bewertet werden, durch den die klare Trennung zwischen uns und Anderen aufgehoben worden ist, was somit auch exotistischen Vorstellungen entgegenwirkt. Der neue Name weist deutlicher auf das Forschungsfeld

der Disziplin hin, was sich auch in meinen Interviews zeigt. So meinen die meisten InterviewpartnerInnen – wenn sie nach den wichtigsten Inhalten des Studiums gefragt werden –, es handle sich um die Lehre vom Menschen, und viele bekunden auch anstatt eines Interesses für andere Völker oder Kulturen ein Interesse für den Menschen.

Die Tatsache, dass sehr viele InterviewpartnerInnen, bevor sie sich aktiv auf die Suche nach Studienmöglichkeiten gemacht haben, nichts von der Existenz der Kultur- und Sozialanthropologie wussten, zeigt jedoch, dass hier dringend Handlungsbedarf gegeben und mehr Öffentlichkeitsarbeit notwendig ist. So wäre es einerseits wichtig, auf das Potential von Kultur- und SozialanthropologInnen aufmerksam zu machen, andererseits auch kultur- und sozialanthropologisches Wissen vermehrt weiterzugeben und im Umgang mit gesellschaftlichen Herausforderungen nutzbar zu machen.

Zu guter Letzt zeigt diese Diplomarbeit auf, dass die Vorstellungen der StudienanfängerInnen von den Anderen einerseits sehr vielfältig sind und dass einige Erstsemestrige auch bereits sehr reflektiert denken. Andererseits finden sich bei anderen StudienanfängerInnen jedoch auch sehr problematische Vorstellungen von den Anderen, häufig auch in Zusammenhang mit gut gemeinten Äußerungen in Bezug auf Respekt und Wertschätzung für Andere bzw. die Verbesserung der Situation von Anderen. Diese Arbeit zeigt folglich auf, wie wichtig es ist, diesem Thema bereits in Einführungsveranstaltungen ein großes Gewicht zukommen zu lassen, um StudienanfängerInnen dafür zu sensibilisieren und dazu zu motivieren, von Beginn des Studiums an eigene Vorstellungen kritisch zu hinterfragen.

QUELLENVERZEICHNIS

A. Interviews

Interview 1: 26.11.2008, Verena
Interview 2: 27.11.2008, Andrea
Interview 3: 5.12.2008, David
Interview 4: 9.12.2008, Werner
Interview 5: 9.12.2008, Julia
Interview 6: 10.12.2008, Sabine
Interview 7: 10.12.2008, Sebastian
Interview 8: 11.12.2008, Ulrike
Interview 9: 15.12.2008, Karin
Interview 10: 16.12.2008, Lisa
Interview 11: 17.12.2008, Stefan
Interview 12: 18.12.2008, Johannes
Interview 13: 18.12.2008, Sophie
Interview 14: 12.1.2009, Barbara
Interview 15: 19.1.2009, Judith
Interview 16: 21.1.2009, Astrid

B. Bibliographie

ABU-LUGHOD, Lila (1991): *Writing against Culture*. In: Richard G. Fox (Hg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 137-162.

ALBRECHT, Corinna (1997): *Der Begriff der, die, das Fremde. Zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde. Ein Beitrag zur Klärung einer Kategorie*. In: Yves Bizeul/ Ulrich Bliesener/ Marek Prawda (Hg.): *Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund. Definitionen. Vorschläge*. Weinheim, Basel: Beltz. 80-93.

AMANN, Anton/ MAJCE, Gerhard (Hg.) (2005): *Soziologie in interdisziplinären Netzwerken*. Wien u. a.: Böhlau.

ARNDT, Susan/ HORNSCHEIDT, Antje (Hg.) (2004): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast.

ARNDT, Susan/ HORNSCHEIDT, Antje (2004): „*Worte können sein wie winzige Arsendosen*.“ *Rassismus in Gesellschaft und Sprache*. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast. 11-74.

ARNDT, Susan (2004): „*Eingeborene/Eingeborener*“. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast. 116-118.

ARNDT, Susan (2004): „*Stamm*“. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast. 213-218.

ASAD, Talal (Hg.) (1973): *Anthropology & the Colonial Encounter*. New York: Humanity Books.

ASHCROFT, Bill/ GRIFFITHS, Gareth/ TIFFIN, Helen (2005): *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. London, New York: Routledge.

BARFIELD, Thomas (Hg.) (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, Malden: Blackwell Publisher.

BARKER, Francis (Hg.) (1985): *Europe and Its Others*. Volume 1. Colchester: University of Essex Press.

BARNARD, Alan (2000): *History and theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARNARD, Alan/ SPENCER, Jonathan (Hg.) (1996): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London, New York: Routledge.

BARNARD, Alan/ SPENCER, Jonathan (1996): *Culture*. In: Alan Barnard/ Jonathan Spencer (Hg.): Encyclopedia of social and cultural anthropology. London, New York: Routledge. 136-143.

BERG, Eberhard/ FUCHS, Martin (Hg.) (1995): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BITTERLI, Urs (2000): *Die exotische Insel*. In: Thomas Koebner/ Gerhart Pickerodt (Hg.): Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo. 11-30.

BIZEUL, Yves/ BLIESENER, Ulrich/ PRAWDA, Marek (Hg.) (1997): *Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund. Definitionen. Vorschläge*. Weinheim, Basel: Beltz.

BOUSSOULAS, Andriana (2004): „*Entwicklungsland*“. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast. 120-123.

BURGMER, Christoph (Hg.) (1999): *Rassismus in der Diskussion*. Berlin: Elefant-Press.

BÜRKI, Jean-François (1977): *Der Ethnozentrismus und das Schwarzafrikabild. Eine Begriffsbestimmung, gefolgt von einer Analyse des Schwarzafrikabildes in drei grossen (sic) europäischen Tageszeitungen: Neue Zürcher Zeitung, Die Welt, Le Monde*. Bern u. a.: Peter Lang.

CARRITHERS, Michael (1996): *Nature and culture*. In: Alan Barnard/ Jonathan Spencer (Hg.): Encyclopedia of social and cultural anthropology. London, New York: Routledge. 393-396.

- CASHMORE, Ellis** (2004): *Encyclopedia of race and ethnic studies*. London, New York: Routledge.
- CASTRO VARELA, María do Mar/ DHAWAN, Nikita** (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- CHEVRON, Marie-France** (1998): *Mechanismen der kulturellen Entwicklung aus ethnologischer Sicht*. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (MAGW). Band 128. 33-42.
- CHEVRON, Marie-France** (2004): *Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel. Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte für die Forschung der Gegenwart und eine Erinnerung an das Werk A. Bastians*. Wien: LIT.
- CHEVRON, Marie-France** (2005): *Ethnologie und Soziologie: getrennte Entwicklung, gemeinsame Aufgaben*. In: Anton Amann/ Gerhard Majce (Hg.): *Soziologie in interdisziplinären Netzwerken*. Wien u. a.: Böhlau. 164-176.
- CHEVRON, Marie-France (Hg.)** (2008): *Erscheinungsformen des Wandels*. Wiener Ethnohistorische Blätter. Band 47/48. Wien: LIT.
- CHEVRON, Marie-France** (2008): *Eine wissenschaftliche Kontroverse zwischen Bastian und Ratzel in der deutschsprachigen Ethnologie und ihre Bedeutung für das Werk von Boas*. In: Marie-France Chevron (Hg.): *Erscheinungsformen des Wandels*. Wiener Ethnohistorische Blätter. Band 47/48. Wien: LIT. 31-57.
- CHEVRON, Marie-France** (2008): *Fortschritt und kulturelle Entwicklung als Objekt der Wissenschaft*. In: Marie-France Chevron (Hg.): *Erscheinungsformen des Wandels*. Wiener Ethnohistorische Blätter. Band 47/48. Wien: LIT. 58-71.
- CHEVRON, Marie-France/ WERNHART, Karl R.** (2001): *Ethnologische Reflexion über die universellen Grundlagen gesellschaftlicher Phänomene. Der kultur- und sozialanthropologische Forschungszugang*. In: *Archaeologia Austriaca*. Band 84-85. 15-22.
- CLIFFORD, James/ MARCUS, George E. (Hg.)** (1986): *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Calif. u. a.: University of California Press.
- CLIFFORD, James** (1986): *Introduction: Partial Truths*. In: James Clifford/ George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Calif. u. a.: University of California Press. 1-26.
- CLIFFORD, James** (1993): *Halbe Wahrheiten*. In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. Texte zur feministischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Fischer. 104-135.
- CRENSHAW, Kimberle** (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. In: *The University of Chicago Legal Forum*. 139–167.

CRENSHAW, Kimberle (1991): *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. In: Stanford Law Review. Volume 43. 1241-1299.

DÜLMEN, Richard van (2001): *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. 2., durchges. Auflage. Köln u. a.: Böhlau.

ERIKSEN, Thomas Hylland (2001): *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. Second Edition. London: Pluto.

FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FABIAN, Johannes (1995): *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*. In: Eberhard Berg/ Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 335-364.

FERRARO, Gary (2008): *Cultural Anthropology. An applied perspective*. Seventh Edition. Belmont, Calif. et al: Thomson Wadsworth.

FISCHER, Hans (1985): *Studienanfänger in Hamburg: Ergebnisse von Befragungen*. In: Zeitschrift für Ethnologie. Band 110. Heft 2. Berlin: Dietrich Reimer. 177-206.

FISCHER, Hans (Hg.) (1998): *Ethnologie: Einführung und Überblick*. 4., überarbeitete Auflage. Berlin, Hamburg: Reimer.

FLICK, Uwe (2007): *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Vollständig überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

FLUEGLI, Johann (1985): *Motivationsprofile deutschsprachiger Ethnologiestudenten/innen, ausgearbeitet anhand einer statistisch-empirischen Untersuchung. Ein Beitrag zur Ethnographie des Ethnographen*. Dissertation. Zürich.

FOX, Richard G. (Hg.) (1991): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

FROSCHAUER, Ulrike/ LUEGER, Manfred (2003): *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV.

FUCHS, Brigitte/ NÖBAUER, Herta/ ZUCKERHUT, Patricia (2001): *Vom Universalismus zur Differenz. Feminismus und Kulturanthropologie*. In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia. 175-194.

FUCHS, Martin/ BERG, Eberhard (1995): *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Eberhard Berg/ Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 11-108.

GINGRICH, Andre (2001): *Ethnizität für die Praxis. Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel*. In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia. 99-111.

GINGRICH, Andre (2005): *Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa*. In: Johanna Riegler (Hg.): *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. 23-49.

GOODENOUGH, Ward H. (1996): *Culture*. In: David Levinson/ Melvin Ember (Hg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Volume 1. New York: Henry Holt. 291-298.

HALL, Stuart (1997): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London u. a.: Sage Publications/ The Open University.

HALL, Stuart (1997): *The Spectacle of the „Other“*. In: Stuart Hall (Hg.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London u. a.: Sage Publications/ The Open University. 223-290.

HIRSCHBERG, Walter (Hg.) (1965): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Stuttgart: Alfred Kröner.

HIRSCHBERG, Walter (Begr.) (1999): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Berlin: Reimer.

HIRSCHBERG, Walter (Begr.) (2005): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Neuauflage. 2. Auflage. Berlin: Reimer.

HOFER, Hermann (2000): *Befreien französische Autoren des 18. Jahrhunderts die schwarzen Rebellen und die Sklaven aus ihren Ketten? oder Versuch darüber, wie man den Guten Wilden zur Strecke bringt*. In: Thomas Koebner/ Gerhart Pickerodt (Hg.): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo. 137-170.

hooks, bell (1992) *Black Looks. Race and Representation*. Boston, MA: South End Press.

HORNSCHEIDT, Antje (2004): *„primitiv/Primitive“*. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast. 190-193.

HORT, Rüdiger (2007): *Vorurteile und Stereotype. Soziale und dynamische Konstrukte*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

JÜTTEMANN, Gerd (Hg.) (1985): *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundlagen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*. Weinheim, Basel: Beltz.

KAISER, Ulrike (2004): „*Naturvölker*“. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast. 180-183.

KARALL, Peter (1999): *Das lebendige Objekt. Zum Umgang mit Geschichtlichkeit, gesellschaftlichem Wandel und kultureller Differenz in ethnographischen Museen*. Diplomarbeit. Universität Wien.

KARALL, Peter H. (2001): *Konstruktionen „des Fremden“*. Zwei Ansätze zur Untersuchung eines diffusen Phänomens. In: *medien & zeit* 1/2001. 48-60.

KARALL, Peter H./ BRIXA, Bettina (2008): *Erscheinungen. Das Fremde zwischen Erfahrung und Vorstellung*. In: Marie-France Chevron (Hg.): *Erscheinungsformen des Wandels*. Wiener Ethnohistorische Blätter. Band 47/48. Wien: LIT. 72-101.

KOEBNER, Thomas/ PICKERODT, Gerhart (Hg.) (2000): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo.

KOHL, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa.

KOHL, Karl-Heinz (1986): *Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnographie*. Überarbeitete Neuausgabe. Frankfurt am Main, New York: Campus.

KOHL, Karl-Heinz (1987): *Abwehr und Verlangen: Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

KOHL, Karl-Heinz (1999): *Exotismus*. In: Walter Hirschberg (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Grundlegend überarbeitete und erweiterte Neuausgabe. Berlin: Reimer. 117.

KOHL, Karl-Heinz (2000): *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. 2., erweiterte Auflage. München: Beck.

KOHL, Karl-Heinz (2000a): *'Travestie der Lebensformen' oder 'kulturelle Konversion'? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums*. In: Thomas Koebner/ Gerhart Pickerodt (Hg.): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo. 88-120.

KROEBER, Alfred L./ KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.

LASSWITZ, Stephan (1986): *Warum und zu welchem Ende Ethnologie studieren? Zu einer Ethnographie des Ethnologen*. In: *Cargo* 7. 58-63.

LECLERC, Gérard (1973): *Anthropologie und Kolonialismus*. München: Carl Hanser.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1999 [1955]): *Traurige Tropen*. 12. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LEVINSON, David/ EMBER, Melvin (Hg.) (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt.

LEVINSON, David (1996): *Ethnocentrism*. In: David Levinson/ Melvin Ember (Hg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Volume 3. New York: Henry Holt. 404-405.

LIPPMANN, Walter (1964 [1922]): *Die öffentliche Meinung*. München: Rütten und Loening.

MACHNIK, Katharine (2004): „Dritte Welt“. In: Susan Arndt/ Antje Hornscheidt (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast. 107-111.

MARKOM, Christa/ WEINHÄUPL, Heidi (2007): *Die Anderen im Schulbuch. Rassismen, Exotismen, Sexismen und Antisemitismus in österreichischen Schulbüchern*. Wien: Braumüller.

MASCIA-LEES, Frances E./ SHARPE, Patricia/ BALLERINO COHEN, Colleen (1993): *Die postmoderne Wende in der Anthropologie: Vorbehalte aus feministischer Sicht*. In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. *Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer. 209-242.

MATT, Eduard (2001): *Ethnographische Beschreibungen. Die Kunst der Konstruktion der Wirklichkeit des Anderen*. Münster: LIT.

MAYRING, Philipp (2002): *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5., überarbeitete und neu ausgestattete Auflage. Weinheim, Basel: Beltz.

MAYRING, Philipp (2003): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. 8. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz.

NÉMET, Mark (2003): *Quantitäten der Völkerkunde. Zur Entwicklung von Studium und Beruf in der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie*. Dissertation. Universität Wien.

NÖBAUER, Herta/ ZUCKERHUT, Patrizia (2002): *Differenzen. Einschlüsse und Ausschlüsse – Innen und Außen – Universität und freie Wissenschaft*. Reihe Materialien zur Förderung von Frauen in der Wissenschaft, Band 12. Wien: Bundesministerium für Bildung, Wiss. und Kultur.

PICKERING, Michael (2001): *Stereotyping. The Politics of Representation*. Basingstoke, New York: Palgrave.

PICKERODT, Gerhart (2000): *Aufklärung und Exotismus*. In: Thomas Koebner/ Gerhart Pickerodt (Hg.): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo. 121-136.

RABINOW, Paul (1993): *Repräsentationen sind soziale Tatsachen: Modernität und Post-Modernität in der Anthropologie*. In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. Texte zur feministischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Fischer. 136-173.

RHUM, Michael (1997): *Ethnocentrism*. In: Thomas Barfield (Hg.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, Malden: Blackwell Publisher. 155.

RIEGLER, Johanna (Hg.) (2005): *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

RIPPL, Gabriele (Hg.) (1993): „Unbeschreiblich weiblich“. *Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer.

RIPPL, Gabriele (1993): *Feministische Anthropologie – Eine Einleitung*. In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. Texte zur feministischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Fischer. 9-26.

RUDOLPH, Wolfgang (1998): *Ethnos und Kultur*. In: Hans Fischer (Hg.): *Ethnologie: Einführung und Überblick*. 4., überarbeitete Auflage. Berlin, Hamburg: Reimer. 53-71.

SAID, Edward W. (1999): *Die Konstruktion des „Anderen“*. In: Christoph Burgmer (Hg.): *Rassismus in der Diskussion*. Berlin: Elefanten-Press. 27-43.

SAID, Edward W. (2003 [1978]): *Orientalism*. London: Penguin Books.

SCHÄFFTER, Ortfried (Hg.) (1991): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

SCHÄFFTER, Ortfried (1991): *Vorwort*. In: Ortfried Schäffter (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 7-8.

SCHÄFFTER, Ortfried (1991): *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*. In: Ortfried Schäffter (Hg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 11-42.

SCHÜLTING, Sabine (1997): *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SEISER, Gertraud/ CZARNOWSKI, Julia/ PINKL, Petra/ GINGRICH, Andre (Hg.) (2003): *Explorationen ethnologischer Berufsfelder. Chancen und Risiken für UniversitätsabsolventInnen*. Wien: WUV.

SEISER, Gertraud/ CZARNOWSKI, Julia/ PINKL, Petra/ GINGRICH, Andre (2003): *Einleitung*. In: Gertraud Seiser/ Julia Czarnowski/ Petra Pinkl/ Andre Gingrich (Hg.): *Explorationen ethnologischer Berufsfelder. Chancen und Risiken für UniversitätsabsolventInnen*. Wien: WUV. 9-22.

- SEYMOUR-SMITH, Charlotte** (1986): *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London, Basingstoke: Macmillan Press.
- SPIVAK, Gayatri C.** (1985): *The Rani of Sirmur*. In: Francis Barker (Hg.): *Europe and Its Others*. Volume 1. Colchester: University of Essex Press. 128-151.
- STACEY, Judith** (1993): *Ist feministische Ethnographie möglich?* In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. *Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer. 196-208.
- STAGL, Justin** (1974): *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft*. München: Paul List.
- STAGL, Justin** (2005): *Ethnozentrismus*. In: Walter Hirschberg (Begr.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Neuausgabe. 2. Auflage. Berlin: Reimer. 112.
- STRATHERN, Marilyn** (1993): *Ein schiefes Verhältnis: Der Fall Feminismus und Anthropologie*. In: Gabriele Rippl (Hg.): „Unbeschreiblich weiblich“. *Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Fischer. 174-195.
- STRASSER, Sabine** (2003): *Beyond Belonging: Kulturelle Dynamiken und transnationale Praktiken in der Migrationspolitik „von unten“*. Habilitationsschrift. Universität Wien.
- TYLOR, Edward B.** (1913 [1871]): *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Volume 1. London: John Murray.
- WEIGEL, Sigrid** (2000): *Die nahe Fremde – das Territorium des „Weiblichen“*. *Zum Verhältnis von „Wilden“ und „Frauen“ im Diskurs der Aufklärung*. In: Thomas Koebner/ Gerhart Pickerodt (Hg.): *Die andere Welt. Studien zum Exotismus*. Unveränderter Nachdruck (1. Auflage 1987). Berlin: Philo. 171-199.
- WEINHÄUPL, Heidi/ WOLFSBERGER, Margit (Hg.)** (2006): *Trauminseln? Tourismus und Alltag in „Urlaubsparadiesen“*. Wien: LIT.
- WERNHART, Karl R.** (1987): *Universalialia humana et cultura. Zur Frage von Mensch, Kultur und Umwelt*. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Band 11. 17-25.
- WERNHART, Karl R.** (2001): *Von der Strukturgeschichte zum transkulturellen Forschungsansatz. Ethnohistorie und Kulturgeschichte im neuen Selbstverständnis*. In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips (Hg.): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia. 41-54.
- WERNHART, Karl R./ ZIPS, Werner (Hg.)** (2001): *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia.

WERNHART, Karl R./ ZIPS, Werner (2001): *Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie*. In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia. 13-40.

WINICK, Charles (1956): *Dictionary of Anthropology*. New York: Philosophical Library.

WINKLER, Astrid (2006): „*Kinder-Sex-Tourismus*“: *Sexismus und Ethnozentrismus im Reisegepäck? Hintergründe – Auswirkungen – Maßnahmen der Tourismusbranche*. In: Heidi Weinhäupl/ Margit Wolfsberger (Hg.): Trauminseln? Tourismus und Alltag in „Urlaubsparadiesen“. Wien: LIT. 247-262.

WITZEL, Andreas (1985): *Das problemzentrierte Interview*. In: Gerd Jüttemann (Hg.): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder. Weinheim, Basel: Beltz. 227-255.

ZIPS, Werner (2001): *Vom Wilderer zum Hasen. Zur Rezeption der Postmoderne in der Ethnohistorie*. In: Karl R. Wernhart/ Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. 2., überarbeitete Auflage. Wien: Promedia. 195-205.

C. Internetquellen

AKASHE-BÖHME, Farideh (1992): *Exotismus, Naturschwärmerei und die Ideologie von der fremden Frau*. In: Andreas Foitzik/ Rudolf Leiprecht/ Athanasios Marvakis/ Uwe Seid (Hg.): „Ein Herrenvolk von Untertanen“. Rassismus – Nationalismus – Sexismus. Duisburg. <http://www.diss-duisburg.de/Internetbibliothek/Buecher/Herrenvolk/K6.htm> (Zugriff: 10.4.2009).

BOLLIG, Michael/ BRUMANN, Christoph (1997): *Ethnologen im Beruf: Eine Untersuchung des Kölner Instituts für Völkerkunde*. Institut für Völkerkunde, Universität Köln. <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/voelkerkunde/doc/bb97> (Zugriff: 14.5.2009).

BYLL, Petra (2003): *Quo vadis EthnologiestudentInnen? Eine qualitative Untersuchung über Studienerfahrungen und Beschäftigungssituationen Münchner Ethnologie-AbsolventInnen der Abschluß-Jahrgänge 1990-2001*. Diplomarbeit. Ludwig-Maximilians-Universität München. willie.itg.uni-muenchen.de:9077/downloads/BYLL_2003.pdf (Zugriff: 14.5.2009).

HALBMAYR, Ernst (2010): *Einführung in die empirischen Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie*. <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-full.html> (Zugriff: 25.5.2010).

INSTITUT FÜR KULTUR- UND SOZIALANTHROPOLOGIE (Inst. f. KSA) (2005): *Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie*. <http://www.univie.ac.at/ksa/html/inh/stud/studallg.htm> (Zugriff 15.4.2009).

KNOLL, Eva-Maria/ BINDER, Susanne (2008): *Spurensuche: Kultur- und sozialanthropologisches Know-how in unterschiedlichen Berufsfeldern*. Konferenzbericht: 4. Tage der Kultur- und Sozialanthropologie 2008. http://www.univie.ac.at/alumni.ethnologie/journal/abstract/knoll_binder.html (Zugriff: 28.11.2009).

LUGE-EHRHARDT, Birgit/ ITTER, Marc von/ SÖKEFELD, Martin (2001): *Vom Studium in den Beruf: Ergebnisse einer Befragung der Absolventen des Studiums der Ethnologie an der Universität Hamburg*. Institut für Ethnologie, Universität Hamburg. <http://www.uni-hamburg.de/ethnologie/10.html> (Zugriff: 14.5.2009).

OBERSON, José/ GFELLER, Nicole (2002): *Ethnologie und berufliche Praxis*. Arbeitsblatt Nr. 20 des Instituts für Ethnologie. Universität Bern. www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e1856/e1858/e1859/files1860/ab20_ger.pdf (Zugriff: 14.5.2009).

PEIN, Friederike (2001): *Eine empirische Untersuchung über Studienerfahrungen, Berufseinstieg und -verbleib Mainzer Ethnologie-AbsolventInnen der Jahrgänge 1992 bis 1999*. Diplomarbeit. Johannes Gutenberg-Universität Mainz. <http://www.ifeas.uni-mainz.de/FriedPein/AbsPein.html> (Zugriff: 14.5.2009).

RIEGLER, Johanna (2001): *Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff*. Working Papers des Forschungsschwerpunktes „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“. Band 2. Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien. [hw.oeaw.ac.at/0xc1aa500d_0x00080625.pdf](http://www.oeaw.ac.at/0xc1aa500d_0x00080625.pdf) (Zugriff: 7.8.2009).

UNIVERSITÄT WIEN (2004): *Änderung des Studienplanes für die Studienrichtung „Völkerkunde“*. <http://spl.univie.ac.at/index.php?id=4407> (Zugriff: 27.11.2009).

WINKER, Gabriele/ DEGELE, Nina (2007): *Intersektionalität als Mehrebenenanalyse*. <http://www.feministisches-institut.de/intersektionalitaet/> (Zugriff 2.8.2010).

WOMEN OF COLOR NETWORK (2009): *Term: „Women of Color“*. <http://womenofcolornetwork.org/about/term.php> (Zugriff: 2.8.2010).

ANHANG

A. Abstract (deutsch)

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern Vorstellungen von den Anderen und Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft bei der Entscheidung für das Studium der Kultur- und Sozialanthropologie eine Rolle spielen. Dabei wurde von der Vorannahme ausgegangen, dass häufig eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Gesellschaft und exotistische Vorstellungen von den Anderen für die Wahl dieses Studiums ausschlaggebend sind.

Der theoretische Teil der Arbeit konzentriert sich darauf, wie Kategorien von „uns“ und „Anderen“ konstruiert werden. Hier werden Ethnozentrismus, Eurozentrismus, Orientalismus und Exotismus, „othering“ und das Konzept der Stereotypisierung ebenso wie postmoderne und feministische Ansätze diskutiert. Ein großes Kapitel widmet sich den Konzepten Kultur und Identität. Weiters wird das Thema der Fremdheit betrachtet und verschiedene Möglichkeiten der Wahrnehmung des Fremden werden vorgestellt. Es geht in der theoretischen Auseinandersetzung vor allem darum, die Konstruktion von essentiellen Kategorien von „Self“ und „Other“ zu hinterfragen und kritisch zu beleuchten. Vor diesem Hintergrund werden auch exotistische Vorstellungen als problematisch befunden.

Für die Beantwortung der Fragestellung wurden qualitative Interviews mit StudienanfängerInnen der Kultur- und Sozialanthropologie in Wien geführt. Dabei ging es vor allem darum, unbewusste Vorstellungen in Bezug auf die Anderen sichtbar zu machen. Diese Arbeit möchte so die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit eigenen Vorstellungen und Vorannahmen, die Einfluss auf die Repräsentation von Anderen haben, aufzeigen.

Als Ergebnis der empirischen Untersuchung können drei verschiedene Vorstellungen von der eigenen Gesellschaft und von den Anderen präsentiert werden: Neben exotistischen Bildern konnten das Bedürfnis nach Respekt und Wertschätzung für Andere und der Wunsch nach einer Verbesserung der Situation der Anderen als ausschlaggebend für die Wahl des Studiums der Kultur- und Sozialanthropologie identifiziert werden. Innerhalb dieser Kategorien konnten jedoch auch entscheidende Unterschiede in der Konstruktion dieser Anderen festgestellt werden.

Es zeigte sich, dass viele InterviewpartnerInnen besonders von den neuen Themen der Kultur- und Sozialanthropologie angesprochen wurden, dass aber für einige StudienanfängerInnen die klassischen Themen und Forschungsfelder durchaus noch von Interesse sind.

B. Abstract (english)

This thesis deals with the question of whether images of the Others and images of one's own society influence the decision to study cultural and social anthropology. The starting point of this question is the assumption that a critical attitude towards one's own society and exoticistic ideas about the Others account for the decision to choose this field of study.

In the theory part of the paper the question of how categories of „Us“ and „Others“ are constructed is discussed. Ethnocentrism, eurocentrism, orientalism and exoticism, „othering“ and the concept of stereotyping as well as postmodern and feminist approaches are treated. One important chapter deals with the concepts of culture and identity. Moreover, the topic of strangeness („Fremdheit“) is looked at and different possibilities of perceiving „Fremdheit“ are presented. The main concern of the theoretical discussion is to question essential categories of „Self“ and „Other“. It is in this context that also exoticistic images are considered to be a problem.

Qualitative interviews with social and cultural anthropology students in their first year at the University of Vienna were conducted in order to answer the basic question of this paper. Here, the main concern was to show unconscious ideas about the Others. Thus, this paper wants to point out the necessity of dealing with one's own ideas and preconceptions critically, as these influence our representations of Others.

As a result of the empirical investigation, three different images of one's own society and of the Others that influenced the candidates' decision to study cultural and social anthropology can be presented: Exoticistic images, the need for respect of Others, and the desire to improve the situation of Others. Within these categories, essential differences in the construction of these Others could be identified, though.

It turned out that many interview partners were particularly interested in the new topics of cultural and social anthropology, yet some still showed interest in the classical topics and fields of research.

C. Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name	Anna-Christina Fischer
E-Mail	christinafischer@gmx.at
Geburtsdatum	24.10.1982
Geburtsort	Oberndorf/ Salzburg

Schulische Ausbildung:

1989 – 1993	Volksschule Oberalm
1993 – 2001	Bundesgymnasium Hallein
08/06/2001	Reifeprüfung am Bundesgymnasium Hallein

Berufliche Ausbildung:

2002 – 2003	Studium der Politikwissenschaft, Universität Wien
seit 2003	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

Schwerpunktsetzung:

Integration, Identität, Migration und Asyl
Rassismus und Exotismus
Bildung und Interkulturelles Lernen
Internationale Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit

2006-2007	Erasmus - Studierendenaustausch, Universitat Autònoma de Barcelona
-----------	--

Sprachen:

Deutsch	Muttersprache
Englisch	fließend in Wort und Schrift
Spanisch	fließend in Wort und Schrift
Katalanisch	gute Kenntnisse in Wort und Schrift

Computer:

MS Windows	Benutzerkenntnisse
Linux	Benutzerkenntnisse