

Erstveröffentlichung in:  
Humboldt-Spektrum  
Heft 4/95, pp. 28-34.

Vielerlei Texte erzählen eine Geschichte wie in der Literatur: historische, juristisch aktenkundige, filmische und die ganz alltäglichen. Eine Anekdote, die schon ›klassisch‹ ist für die Fremdeforschung, geht so: Als die Spanier die große Halbinsel im Süden Mexikos eroberten und die dort lebenden Mayas nach dem Namen ihres Landes befragten, antworteten diese immer wieder »Yucatan«, und so heißt diese Provinz noch heute. Yucatan aber bedeutet: Was sagst du? Ich kann dich nicht verstehen! – Sind »sie«, die Fremden in der 3. Person, in dem Text, der über sie geschrieben wird, überhaupt anwesend als »ich« und »du«? Sind Indianer auf einem weißen Blatt Papier noch Indianer? Und warum schnitzen die Cuna-Indianer in Mittelamerika ihre Dämonen als Weiße europäisch gekleidet in der Mode des 17. und 18. Jahrhunderts? Der folgende Essay formuliert einige der Fragen und Dispositionen eines Lehr- und Forschungsprojekts zur Wahrnehmung der Fremde und zum Fremdverstehen im Blick auf die deutsche Literatur- und Kulturgeschichte.

»Nichts Menschliches ist mir fremd«, lautet ein geflügeltes Klassikerwort. Die bekannte Logik der Verneinung läßt den Satz auch umgekehrt lesen: Wirklich fremd, so ganz und gar, kann nur das Menschliche, können nur Menschen einander sein. Für ›exotisch‹ kann man Pflanzen, Tiere, Landschaften und ganze Länder halten. Der *exotikos* dabei ist stets der Mensch, der sich zu ihnen verfrachten läßt oder sie zu sich: Der Mensch, der durch seine Bilder der Fremde jene Fremdheit schafft, die er dann an den Gegenständen seines exotischen Blicks wahrzunehmen glaubt. Selbst die leeren Räume der Wüste und des Eismeer, die grüne Hölle in Joseph Conrads *Herz der Finsternis* und in Francis Ford Coppolas Film *Apocalypse now* sind erst Schauplätze des Fremden, seitdem der *human explorer*, der in ihnen nach Spuren seinesgleichen sucht, sie als menschenleer oder feindlich erfährt. Das haben schon Ernst Bloch und Karl Valentin auf verschiedenen Wegen, doch mit vergleichbar prägnantem Ergebnis festgestellt: Man muß unter Menschen gehen, um Fremde unter Fremden zu treffen.

Die Menschenwissenschaften, Anthropologie und Ethnologie, schaffen das abendländische Wissen über das Fremde – und das im eigenen Interesse. Wie die *ethnoi*, die kleinen und größeren Verbände menschlicher Gemeinwesen, sich organisieren, was sie zusammenhält, das läßt sich an den ›anderen‹ allemal besser studieren, denn deren Sitten und Gebräuche‹ sind so hervorstechend und unerklärlich wie die eigenen vermeintlich transparent und selbstverständlich. Konjunktur hat heute die Ethnographie und zwar deshalb, weil sie sich das Aufschreiben und Beschreiben fremder Kulturen zunehmend zum Problem macht. Die von Clifford Geertz und seinen Kritikern in den USA inspirierte *Writing-Culture*-Debatte fragt nach den symbolischen Formen, Erzählstrategien, Schreibweisen und Genres, in denen die Fremden ›repräsentiert‹ werden, und sie fragt, selbstkritisch, aber auch selbstverliebt, nach der subjektiv erlebten bzw. nachzuerlebenden Fremderfahrung. Die Forschungsdynamik resultiert aus dem Darstellungsproblem. Die in den Aufsätzen und Büchern von James Clifford und Stephen Greenblatt entworfene ›Kulturpoetik‹ sucht nach einer Art poetischer Gerechtigkeit in der Beschreibung der Fremde. (Die Anleihen bei der Sprach- und Literaturwissenschaft übrigens können diese sich gutschreiben lassen auf ihrem Weg zu einer Kulturwissenschaft, zu der sie aus Überzeugung oder aus legitimatorischen Gründen ohnehin werden wollen).

Was die ethnographische Tätigkeit jedoch zu einem für die Kulturwissenschaften überhaupt erst interessanten Problemfeld macht, ist weder allein auf der Seite der Beschriebenen (Ethnologie) noch auf der Seite der Beschreibenden (Ethnomethodologie) zu finden, sondern erst in der Situation, die beide als fremd einander konfrontiert. Die *Encounter*-Situation – der Zusammenstoß der Kulturen, dem Captain Cook im Februar 1779 bei den Kannibalen auf Hawaii zum Opfer fiel und den Georg Forster auf Cooks zweiter Weltreise von 1773, wie so viele andere Forscher und Eroberer vor und nach ihm, schreibend und erzählend ›bewältigt‹ hat – diese *clash*-Situation ist als Faszinosum von Literatur, Malerei, Film und Ethnographie immer wieder der Ausgangspunkt. Die Eroberung Amerikas führt Tzvetan Todorov, nicht unumstritten, auf die Überlegenheit der Schriftkultur zurück. Die Indianer sind dann wie ein weißes Blatt, das der Beschriftung harrt ...

In jedem Fall also ist die ethnographische Situation in den verschiedenen Medien die Situation mensch-menschlicher Fremdheit *par excellence* und als solche zugleich eine erzliterarische Angelegenheit: Ein Verstehensdilemma, das in einem Schreibakt mündet. Dessen Ästhetik betreibt das poetische Handwerk des Fremdmachens und das hermeneutische des Ent-Fremdens zugleich. Der Satz: »Ich ist ein anderer« ist die Voraussetzung der Erkenntnis: »Der Andere ist ein Ich«. Mit dem Interesse für die Wahrnehmungs-, Verstehens- und Verkehrsformen des Fremden verbindet sich eine landläufige, eigentlich recht alte Erwartung an die Literatur, zumal dann, wenn sie sich auf die Reise begibt, wenn sie jene neugierigen Erkundungen anstellt, die bei Herodot *Historien* heißen: Forschungen und Sondierungen unbekanntem Terrains, vielleicht auch des scheinbar allerbekanntesten. Hubert Fichte hat Herodot als Vorbild benannt, inzwischen hat ihn die Forschung zur Reiseliteratur als einen Ahnvater des Autopsie-Prinzips für sich entdeckt, bei dem die Autorität des Schreibenden in der Bekräftigung liegt: »Ja, ich war dort, und ich sah es mit eigenen Augen«. Auch der gute Erzähler, den Walter Benjamin beschrieb als einen Menschen, der Rat weiß, ist mit einer solchen Vollmacht ausgestattet, wie sie aus der buchstäblichen Erfahrung des Weitgereisten erwächst. Allerdings wissen wir auch, daß sich gegenüber diesem Bild einiges geändert hat, denn paradoxerweise hat die wachsende Mobilität ein solches ›Dortsein‹ im emphatischen Sinne eher schwieriger gemacht – ebenso wie unsere medialen Armaturen das Sehen mit den eigenen Augen.

Also sind wir auf Texte angewiesen, immer mehr Texte, welche die Authentizität des »Mit-eigenen-Augen-habe-ich-es-dort-gesehen« ersetzen. Und damit verschlimmert sich die Lage einer ›Hermeneutik der Fremde‹. Die ethnographische wie auch die literarische Deskription sehen, wie man mit Jaques Derrida sagen kann, die Fremden mit Augen, die mit Texten bandagiert sind. Franz Kafka, ein noch unerkannter Ethnologe, schreibt nicht über die Indianer, sondern über seine imaginäre Textproduktion eines Indianers: »Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferd, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporenbügel, und kaum das Land vor sich als glattgemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdeköpfe.« Kafka war nicht »dort«, doch sein Problem ist auch das der Feldforscher. Mit dem Text-Bild des Indianers verschwindet der ›echte‹ Indianer. Was bleibt, ist der Rücklauf des Fremden auf einen selbst. Eine grauenhafte Vorstellung, wie Peter Schlemihl ohne Schatten, ohne Wunschbild seiner selbst leben zu müssen. Der eurozentrische Jammer: Ich habe keinen Indianer mehr! (Auch keinen Afrikaner oder Vietnamesen, dem ich in der Berliner U-Bahn Gutes oder Schlechtes tun kann?) Wie nötig haben wir die weißen Indianer, damit wir sie beschriften können?

Und doch gibt es offenbar, bei veränderter Lage, durchaus eine sowohl gesellschaftliche wie theoretisch-methodische Dringlichkeit, sich über das Fremde (und auch über Fremdheit hinweg) in unserer globalen Ökumene zu verständigen. Touropareisen und Hungerrevolten anderswo sind nicht mehr allein das Problem. »Überall brennt es vor der eigenen Haustür«, schreibt H. M. Enzensberger, der Migration, Ausländerproblematik und Bürgerkrieg in seinen Essays zusammendenkt. Die »dritte« Welt kommt näher, sie kommt zurück (und zwar nicht erst, seitdem es keine »zweite« mehr gibt) – das ist die postkoloniale Situation, auch die der postkolonialen Literatur, die der deutschen Lebenswelt vielleicht gar nicht so fremd ist, wie man hier annimmt. Die »teilnehmenden Beobachter« der fremden Kulturen wissen inzwischen, daß sie beobachten. Aber wissen sie auch, wie sie von ›den anderen‹ beobachtet werden? Salman Rushdie und andere Autoren reflektieren den Slogan »the Empire writes back«. Diejenigen, die in den europäischen Diskursen über das Fremde jahrhundertlang bloß als Objekte, als ›Repräsentierte‹ vorkamen, sprechen nun für sich selber gegen ihre ›anderen‹. Das haben sie freilich schon immer getan. Schon die Vorläufer der Ethnographie, die Reiseberichte und Chroniken, sind voll von den zumeist mißverstandenen Spuren solcher Mitsprache.

Gibt es ein Mittel gegen die beherrschende Kultur, ein Heilmittel der natives, die doch nicht weiß sind wie das Papier, auf dem sie von der ethnographischen Literatur beschriftet werden? Kann man vielleicht die weißen Männer ethnisch ›einfärben‹, ihren immergleichen Text hinüber locken in die eigenen Riten und Rituale, so daß er rot werden muß oder schwarz? Sie müßten es ja nicht einmal bemerken ...



Erst seit relativ kurzer Zeit widmen sich Ethnographen und etwas länger schon ethnographische Filmemacher der Frage des *writing* oder *viewing back*. Das an sie herangetragene Dialogangebot, das unabdingbar ein Machtgefälle zur Voraussetzung hat, beantworten die *natives* durch eine ›Gegenrede‹ in und mit ihrer eigenen Kultur, die an Texte nicht gebunden ist. Jean Rouchs seinerzeit umstrittener Film *Les Maîtres fous* über das Besessenheitsritual der Hauka im Westafrika der französischen Kolonialherrschaft und Michael Taussigs Analyse der Heilungsrituale der Cuna-Indianer in Mittelamerika und der dabei verwendeten Figurinen rekapitulieren den magisch-mimetischen Vorgang der Fremdbegegnung aus der Sicht der Eingeborenen. In der Trance ihres Rituals nehmen die Hauka die Gestalt der Kolonialbesitzer an wie früher die der Götter. Sie verkörpern die Mächte der modernen Kolonisierung (Regierung, Militär, Technik und Medizin). In der Form einer magisch inspirierten Mimikry (›aping the white man‹) werden die Europäer und ihre Machttechniken zur Anschauung gebracht und demaskiert. Jean Genet hat sein Stück *Les Nègres* mit dem signifikanten Rollentausch von Schwarzen und Weißen geschrieben, nachdem er Rouchs Film gesehen hat.

Die bildnerische Kraft des mimetischen Sprechens und Gestaltens (in Abwesenheit der Schrift) inkarnieren vergleichbar die überlebensgroßen, holzgeschnitzten Figurinen der Cuna-Indianer, die unschwer als weiße Männer im historischen Kostüm erkennbar sind. Im Zentrum dieser Exorziten hat man in den vierziger Jahren eine sieben Fuß hohe Statue des Generals Douglas MacArthur gesichtet. Was geschieht hier als kulturelles ›Verstehen‹, das sich als ›verständlich‹ nicht zeigt, sondern als widerständig? Der böse Geist der Europäer wird gebannt in der magischen Vorstellung, daß dem Kopierenden Macht zuwächst über das Kopierte. Die durch Mimikry produzierte Ähnlichkeit schafft Differenz, um mit dem ›Anderssein‹, in diesem Falle der Überlegenheit der Kolonialherren, – »the difference of the same«, wie der Kulturanthropologe Homi Bhabha sagt – fertig zu werden.

Das Gewaltmoment jenes Blicks, der das Fremde beobachten und durchdringen will, fällt auf den Beobachtenden selbst zurück. Diesen Bumerangeffekt, so schließen wir für die von uns ins Auge gefaßte Literaturgeschichte des Fremden, hat es vermutlich immer schon gegeben, ohne daß er sich deutlich genug artikulieren konnte, um bemerkt zu werden. Wie sich innerhalb des Dilemmas der ethnographischen Situation selbst der gegenüberliegende Standpunkt allmählich herausarbeitet, erst zögerlich, dann immer deutlicher zu Wort meldet, schon lange vor der Institutionalisierung einer Erforschung der fremden Kulturen: Dieser Prozeß ist eine Art roter Faden für das Forschungsprojekt einer Imaginations- und Ideologieggeschichte des Fremden.

Fremde Welten, vor allem Indien und Cathay (= China), gelten im Mittelalter als bedrohlich und faszinierend zugleich; als Ort gefährlicher Monstra, grotesker Mischwesen und Fabeltiere einerseits, größter Reichtümer, einer idyllischen Natur und friedlichen Vergesellschaftung andererseits. Der zweite Aspekt wird in der Literatur des Spätmittelalters deutlich verstärkt. Charakteristisch ist nun eine »Entübelung oder Positivierung« des Fremden (O. Marquardt). In der Erzählliteratur des Spätmittelalters, z.B. in Jean de Mandevilles *Voyages*, läßt sich eine – poetologisch höchst interessante – Verschiebung der »Wunder der Fremde« zum »Wunderbaren der Erzählung« beobachten, d.h.: eine Lust an fiktionalen Entwürfen der Fremde, an ihrer Literarisierung und an einer literarischen Phantasie, die sich nicht mehr an das Gebot historischer Wahrheit des Erzählers gebunden sieht. – Erst seit Kolumbus' im Schiffstagebuch festgehaltener Entdeckung Amerikas ist die fremde Welt ein Verhandlungspartner. Man braucht Übersetzer, um sich mit ihr (vorteilhaft) zu verständigen, und diese Übersetzer, z.B. Cortes' berühmte gewordene Dona Marina, machen in ihrer Vermittlerrolle schon eine eigene Textpolitik. Die Texte werden mehrdeutig durch die, wie immer, zu verkräftende Mitsprache der ›anderen‹.

Schon in den Romanen der Frühen Neuzeit ist eine Moralisierung und Verwissenschaftlichung der Fremde zu beobachten. Im Liebes- und Reiseroman (z.B. die deutsche Übersetzung von Heliodors *Äthiopischer Geschichte*, in Veit Warbecks *Magelone* u.a.) werden die fremden Länder Afrikas und Asiens zum Ort der Prüfung und Bewährung, aber auch der neuen Erfahrungen und des Wissens.

Beide Vorstellungen von der Fremde: als pädagogisch-moralische Provinz einerseits, als Kuriositätenkabinett und Ort der wissenschaftlichen Neugierde andererseits, bleiben weit über das



Mittelalter hinaus gültig und prägen die Bilder von der Fremde bis zum Beginn ihrer wissenschaftlichen Erforschung (Bougainville, Cook, A. von Humboldt u.a.). Im 18. Jahrhundert stehen die Fremden Modell für die eigenen aufklärerischen Gedanken, die Staats- und Gesellschaftsutopien, von Montesquieus *Lettres persanes* bis zu des Freiherrn von Knigges Aufklärung in Abyssinien durch den jetzt in Bopfinger ansässigen »abyssinischen Ex-Minister«. Großer Beliebtheit erfreuten sich die Erzählungen von den Gegenbesuchen der Orientalen an den europäischen Höfen, in denen deren Verhältnisse zum Gegenstand einer (nicht nur imaginierten) östlichen Ethnologie wurden. Die edlen Wilden waren zu dieser Zeit eine der bekanntesten europäischen Modeerscheinungen. Einige der zur Erfüllung dieser Wunschvorstellung tatsächlich importierten Indianer sind daran gestorben. Die Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist oft Kolonialliteratur, auch wenn die kolonisierte Fremde nicht direkt thematisch wird, z.B. in den »künstlichen Paradiesen« der lyrischen Gedichte, in denen die Exotika wie Beutestücke den Text kostbar machen. Und wo die koloniale Fremde unmittelbar das Thema ist, wie in Conrads *Herz der Finsternis*, bedarf es der »white lies« des Erzählers, um die grauenhafte Fremde und die Grausamkeit der Kolonialherren daheim in Britannien überhaupt erzählbar zu machen.

Die deutsche Literaturgeschichte ist reicher an exotistischer als an kolonialistischer Literatur. Ein Afrika in Braunschweig oder Ceylon in Würzburg, bei Raabe oder Dauthendey, läßt die Fremden nur als Poesie inmitten der handelsüblichen Prosa zu. Die deutsche sprachwissenschaftliche, natur- und völkerkundliche Forschung, vorbereitet u. a. von A. W. Schlegel, Friedrich August Wolf und den Brüdern Humboldt, hat interessantere Texte hervorgebracht als die fiktionale Literatur. Wird in ihnen die ethnographische Situation der Kulturbegegnung wissenschaftlich »simuliert«, wie wir heute sagen würden? Das von Bismarck nur zögernd akzeptierte, verspätete koloniale Abenteuer wirkt nicht nur in Kolonialromanen und -erzählungen nach, wie in denen Hans Grimms. Als Ferment einer von der westlichen »Zivilisation« abgegrenzten deutschen Kultur verstärkt es den Anspruch auf einen ursprünglichen und wesenhaften Umgang mit dem Fremden, der in den historischen, soziologischen und politischen Schriften durchschlägt, z.B. in Thomas Manns *Gedanken im Kriege* von 1914.

Als Faszinosum und als Quelle der Beunruhigung kommt das Fremde in moderner Zeit über gewisse Umwege in die Literatur und in die Literaturgeschichte: über die Auseinandersetzung mit der ethnographischen Fachliteratur, mit der kolonialistischen Politik und dem von ihr eingeübten imperialen Blick auf den Raum der Fremde, über das Anschauungsmaterial der Völkerschauen, über Zirkus und Zoo, über Werbung und Interieurs (die Behaglichkeit des mit Negermasken und Tigerfell ausgestatteten Salons); vor allem aber über die Verfremdungen der Wahrnehmung durch die neuen Technologien der Bilderproduktion, über Photographie und Film. Nietzscheanisch eingestimmte und gut ausgerüstete deutsche Ingenieure erfahren am Amazonas das Unbehagen an der Kultur, wie in Robert Müllers *Tropen*. Die gestischen und mimischen Energien des Stummfilms nutzen die Exotisten unter den Expressionisten als Protest gegen die »papierne Passion« der Literatur, wie z.B. Kasimir Edschmid in seinen Erzählungen aus der Südsee und aus dem wilden Westen.

Manche der ethnographischen Quellen, deren sich die Autoren der Moderne bedient haben, sind mittlerweile bekannt, und doch steht eine umfassende Untersuchung dieses Beziehungsgeflechts noch aus, das die literarischen Imaginationen des Fremden mit den Exotismus-Methoden der Zeit, mit den ethnographischen Berichten und den technischen Wahrnehmungs-Implementen von Photographie und Film verbindet – und übrigens auch mit der zeitgenössischen Kultur- und Kunsttheorie eines Aby Warburg, Max Weber oder Ernst Cassirer, die ihren Blick auf kollektive Symbolbestände und Mentalitäten am Außereuropäischen schulten bei den Pueblo-Indianern Neu-Mexikos z.B. oder auf der großen Indianer-Völkerschau anlässlich der Weltausstellung in St. Louis 1904.

Wo die Suche nach dem Authentischen längst ins Leere geht, könnte mit Kafka die Einübung in eine Ethnographie der eigenen Kultur gelingen: Sie beginnt vielleicht schon im Zwischendeck jenes Hagenbeck'schen Dampfers, der den in Afrika gefangenen, mit dem Namen Rotpeter versehenen Affen als Beutestück nach Hamburg verschleppt. Der befreiende Ausweg ist die Nachahmung, Mimesis am weißen Herrn. Der Not gehorchend, verwandelt sich der Affe aus Afrika in einen teilnehmenden Beobachter, studiert die Menschen und imitiert ihre Sitten und



## AUF DEM PAPIER SIND INDIANER WEIß, IM RITUAL DIE WEIßEN FARBIG

von Klaus R. Scherpe / Alexander Honold (Berlin)

Gebrauche. Noch von den Matrosen lernt er das Spucken und Pfeiferauchen, schließlich sogar den Schluck aus der Schnapsflasche, kurzum, der Fortgang ist ja bekannt: Er lernt sich zu benehmen wie ein zivilisierter Mensch, läutert sich bis zum Auftritt im Hörsaal. Freilich ist es der pure Zwang, der hier die Mimesis befördert. Uns aber ermöglicht diese Spiegelung der ethnographischen Situation, tatsächlich das Fremde im Eigenen zu sehen, gerade dort, wo es uns unverwandt anblickt wie – denn nichts Menschliches ist uns mehr fremd – in Kafkas *Bericht für eine Akademie*.



---

**Prof. Dr. Klaus Scherpe**, geb. 1939, Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin, Gastprofessuren an den Universitäten von Oslo, Aarhus New Delhi, Sidney, Stanford, Columbia und am Istituto Orientale Napoli. Begründer der Mosse-Lectures an der Humboldt-Universität, Leiter des Forschungsprojektes »Literatur- und Kulturgeschichte des Fremden 1880-1918« und Sprecher des Graduiertenkollegs »Codierung von Gewalt im medialen Wandel«  
Kontakt: klaus.scherpe@german.hu-berlin.de

**Dr. Alexander Honold**, geb. 1962, seit 1991 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Germanistik der FU Berlin und seit 1993 auch an der Humboldt-Universität zu Berlin.  
Kontakt: 1441-837@online.de