

# culture

Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie  
Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry

hrsg. von/edited by: Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM



**Schwerpunkt:**

**Medizinethnologie  
“on the Move”.  
Lebenswelten unter  
medizin-  
anthropologischen  
Perspektiven**

**Medical Anthropology  
“on the Move.”  
Anthropological  
Perspectives on  
Lifeworlds**

**Zum Titelbild:** „Die Beschwörerin (*Bajalica*) Biljana aus Budisava, Wojwodina. Rekonstruktionsversuche einer ethnischen Identität im postsozialistischen Nachkriegsserbien“ (Beitrag von MARIA VIVOD, siehe dieses Heft S. 153-162), hier im Rahmen ihrer Behandlungen beim Bleigießen.

**To the title:** “Reconstructing Ethic Identity in Post-socialist Postwar Serbia: The Charmer (*bajalica*) Biljana from Budisava in Vojvodina” (contribution of MARIA VIVOD, in this issue pp. 153-162), here in healing action with lead-foundry.

**Foto** © SZILÁRD KOVÁCS

#### Vorschau // Preview:

**Curare 31 (2008) 1:** Good Deaths/Bad Deaths: Dilemmas of Death in Comparative Perspective // Guter Tod/Schlimmer Tod: Dilemmas des Sterbens aus vergleichender Perspektive

GABRIELE ALEX, Heidelberg & SUZETTE HEALD, London (Guest-editors //Gasteditoren)

**Curare 31 (2008) 2:** Die fremden Sprachen, die fremden Kranken: Dolmetschen im medizinischen Kontext // Foreign languages, foreign patients: interpreting in a medical context

ALEXANDER BISCHOFF, Basel & BERND MEYER, Hamburg (Gasteditoren // Guest-editors)

#### Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin – AGEM, Herausgeber der

*Curare, Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie*, gegründet 1978

Die Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) hat als rechtsfähiger Verein ihren Sitz in Hamburg und ist eine Vereinigung von Wissenschaftlern und die Wissenschaft fördernden Personen und Einrichtungen, die ausschließlich und unmittelbar gemeinnützige Zwecke verfolgt. Sie bezweckt die Förderung der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen der Medizin einschließlich der Medizinhistorie, der Humanbiologie, Pharmakologie und Botanik und angrenzender Naturwissenschaften einerseits und den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften andererseits, insbesondere der Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und Volkskunde mit dem Ziel, das Studium der Volksmedizin, aber auch der Humanökologie und Medizin-Soziologie zu intensivieren. Insbesondere soll sie als Herausgeber einer ethnomedizinischen Zeitschrift dieses Ziel fördern, sowie durch regelmäßige Fachtagungen und durch die Sammlung themenbezogenen Schrifttums die wissenschaftliche Diskussionsebene verbreitern. (Auszug der Satzung von 1970)



**Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie /**

**Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry**

#### Herausgegeben im Auftrag der / Edited on behalf of:

Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM  
von Ekkehard Schröder, auch verantwortlich im Sinne des Presse-  
rechtes V.i.S.d.P. / Editor-in-chief

#### Geschäftsadresse / office AGEM: AGEM-Curare

c/o E. Schröder, Spindelstr. 3, 14482 Potsdam, Germany  
e-mail: ee.schroeder@t-online.de, Fax: +49-[0]331-704 46 82  
www.agem-ethnomedizin.de

#### Herausgeberteam /Editorial Board Vol. 28(2005) - 30(2007):

Hans-Jörg Assion (Bochum) Hans-Joerg.Assion@wkp-lwl.org  
// Michael Heinrich (London) michael.heinrich@ulsop.ac.uk //  
Ruth Kutalek (Wien) ruth.kutalek@meduniwien.ac.at // Bettina  
E. Schmidt (Oxford) b.schmidt@bangor.ac.uk // Kristina Tiedje  
(Lyon) kristina@tiedje.com // Anita Zahlten-Hingurange (Heidel-  
berg) anita-zahlten-h@nct-heidelberg.de

**Beirat /Advisory Board:** John R. Baker (Moorpark, CA, USA) //  
Mihály Hoppál (Budapest) // Annette Leibling (Montreal, CAN) //  
Armin Prinz (Wien) // Hannes Stubbe (Köln)

**Begründet von / Founding Editors:** Beatrix Pfeleiderer (Ham-  
burg) – Gerhard Rudnitzki (Heidelberg) – Wulf Scheifenhövel  
(Andechs) – Ekkehard Schröder (Potsdam)

**Ehrenbeirat / Honorary Editors:** Hans-Jochen Diesfeld (Starn-  
berg) – Horst H. Figge (Freiburg) – Dieter H. Frießem (Stuttgart)  
– Wolfgang G. Jilek (Vancouver) – Guy Mazars (Strasbourg)

#### IMPRESSUM 30(2007)2+3

#### Verlag und Vertrieb / Publishing House:

VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Amand Aglaster  
Postfach 11 03 68 • 10833 Berlin, Germany  
Tel. +49-[0]30-251 04 15 • Fax: +49-[0]30-251 11 36  
e-mail: info@vwb-verlag.com  
http://www.vwb-verlag.com

#### Bezug / Supply:

Der Bezug der *Curare* ist in der Mitgliedschaft bei der Arbeits-  
gemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) enthalten. Einzelne Hefte  
können beim VWB-Verlag bezogen werden / *Curare* is included  
in a regular membership of AGEM. Single copies can be ordered  
at VWB-Verlag.

#### Abonnementspreis / Subscription Rate:

Die jeweils gültigen Abonnementspreise finden Sie im Internet  
unter / Valid subscription rates you can find at the internet under:  
www.vwb-verlag.com/reihen/Periodika/curare.html

#### Copyright:

© VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 2008

ISSN 0344-8622

ISBN 978-3-86135-699-X

Die Artikel dieser Zeitschrift wurden einem Gutachterverfahren  
unterzogen / This journal is peer reviewed.



Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie/  
Journal of Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry  
Hrsg. von/Ed. by Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM)

**Inhalt / Contents**  
Vol. 30 (2007) 2+3  
Doppelheft / Double Issue

**Medizinethnologie “on the Move”: Lebenswelten unter  
medizinanthropologischen Perspektiven /  
Medical Anthropology “on the Move”—Anthropological  
Perspectives on Lifeworlds**

herausgegeben von / edited by:  
KRISTINA TIEDJE & EKKEHARD SCHRÖDER

Reprint: <i>Curare</i> 1(1978)1 – Das erste Editorial . . . . .	100
KRISTINA TIEDJE & EKKEHARD SCHRÖDER: Medizinanthropologische Perspektiven zum Thema Lebenswelt in der deutschsprachigen Ethnologie. Einleitung zu <i>Curare</i> Jahrgang 30 (2007) 2+3: Medizinethnologie on the move. . . . .	101
<b>Artikel zum Schwerpunkt</b>	
<i>Lebenswelten, Public Health und Globalisierung</i>	
WOLFGANG BICHMANN: Erfahrungen und Perspektiven der deutschen Entwicklungszusammenarbeit im Gesundheitsbereich. Gibt es eine Rolle für die Medizinethnologie? . . . . .	111
KRISTINA TIEDJE: The Politics of Eco-Social Wellbeing in Nahua Society: Negotiating Lifeworlds through Indigenous Rights Claims . . . . .	121
<i>Bedrohte Lebenswelten und Bewältigung</i>	
CLAUS DEIMEL: Die Tesgüinada: Viel trinken und gesund bleiben! Alkohol in der Kultur der Sierra Tarahumara bei den Rarámuri . . . . .	131
CARSTEN KLÖPFER: HIV/Aids-Prävention in Thailand – buddhistische Empfehlungen zur Konstruktion einer angst- und vorurteilsfreien Lebenswelt . . . . .	141
MARIA VIVOD: Die Beschwörerin ( <i>Bajalica</i> ) Biljana aus Budisava, Wojwodina. Rekonstruktionsversuche einer ethnischen Identität im postsozialistischen Nachkriegsserbien . . . . .	153

*Diskurse zum Thema medizinanthropologische Perspektiven und Lebenswelten*

BERNHARD LEISTLE: Einige Bemerkungen zum Verstehen fremder Lebenswelten in der Ethnologie	163
LUDGER ALBERS: Der Begriff Lebenswelt aus neurobiologischer und psychosomatischer Sicht: Zeichenübersetzungen zwischen Körper und Umwelt	177

**Diskussionsbeiträge zum Schwerpunkt**

HELMUT JÄGER: Einfache Intervention - komplexe Katastrophe. Arsen im Trinkwasser Bangladeschs	199
RAINER BRANDL: Das internationale Geschäft mit HIV/Aids: Gelder verschwinden in der Korruption. Ein exemplarischer Fallbericht aus Tansania	207
CLAUS DEIMEL: Vom Hungerbauch zum Fettwanst. Ernährung und Identität in einer Regionalkultur der Tarahumara (Rarámuri; Nordwestmexiko)	213

**Kongressberichte**

SOLMAZ GOLSABAHI & EVA VAN KEUK: Von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Bericht zum und Gedanken nach dem ersten Kongress der transkulturellen Psychiatrie im deutschsprachigen Raum vom 6.-9. September 2007 an der Universität Witten/Herdecke	217
ECKHARDT KOCH & NORBERT HARTKAMP: Identität(en)/Kimlik(ler). Bericht zum VI. Deutsch-Türkischen Psychiatriekongress vom 12. bis 15. September 2007 in Istanbul. (einschließlich Resolution)	225

**Konferenzberichte**

HANS-JÖRG ASSION: Bericht über den 1. Weltkongress der (trans)kulturellen Psychiatrie in Beijing, 2006	235
EKKEHARD SCHRÖDER: Bericht zum 78. Treffen des AKME in Wien 30.-31. März 2007	236
KORNÉLIA BUDAJ: Report on the 8 <sup>th</sup> Conference of the International Society for Shamanistic Research: "Shamanhood Today", June 1-6 2007, at Dobogókő, Hungary.	237
ECKHARDT KOCH: Zeitzeichen sozialer und interkultureller Psychiatrie. Zur Verabschiedung von Wielant Machleidt, MH Hannover	240

**Mitteilungen**

VOLKER HAUDE: Beschwerdeäußerungen von Migranten in der therapeutischen Praxis. Eine vorläufige Bilanz	243
WOLFGANG KRAHL & DIETER HAMPEL: Mental Health in Entwicklungsländern. Ein Weiterbildungsangebot des „Ärzteprogramms“ für Medizinstudenten und Ärzte aus Afrika, Asien und Lateinamerika in Deutschland	246
GERD VENNGHAUS: Leserbrief zu KALERVO OBERGS Reprint on Culture Shock in <i>Curare</i> 29(2006)	248

**Reprints zum Schwerpunkt**

JACOB VON UEXKÜLL: Einleitung aus <i>Theoretische Biologie</i> . Zweite gänzlich neu bearbeitete Auflage. Berlin: Verlag von Julius Springer: 1-3 (Reprint 1928).	250
DAN G. HERTZ: 1977. The Problems of "Reverse" Culture Shock. (The "returning resident" syndromes,—psychopathology and its prevention.) (Reprint 1977).	252

DIETER H. FRIESSEM: Das Krankheitsverhalten und seine ethnischen Variationen. Ein medizinisch-soziologischer Abriss (Reprint 1977) . . . . .	255
<b>Buchbesprechungen / Book Reviews</b>	
Allgemein . . . . .	259
KATARINA GREIFELD: Ein Kommentar zu NICTHER MARK 1991. Ethnomedicine: Diverse Trends, Common Linkages. Commentary. (Special Issue). <i>Medical Anthropology</i> 13(1991)1-2 (Reprint). . . . .	259
Ethnobotanik und Ethnopharmakologie . . . . .	269
<b>Nachruf</b>	
ANA MARIA BENKO-ISEPPON: In Memoriam Wilfried Morawetz. A Life for Plant Research (1951-2007) . . . . .	272
<b>Dokumentationen</b>	
Reprint der Mitteilungen der AGEM 20/1986 mit dem Call for Papers zur 9. Fachkonferenz Ethnomedizin: Schmerz – Interdisziplinäre Perspektiven (1988 Heidelberg). . . . .	276
30 Jahre <i>Curare</i> : Dokumentation Ausgewählte Titelseiten I: Der Medizinmann Chumapi aus Mashumar Entsa [Reprint Vol. 1(1978)1] // Der Zulu-Blitzzauberer Laduma Madela [Reprint Vol. 1(1978)2] // Frau Gabeya' u, eine Heilkundige in Me'udana [Reprint Vol. 2(1979)2] // Eine Mudang (Korea) [Reprint Vol. 2(1979)4] . . . . .	281
<b>Résumés des articles</b> . . . . .	<b>285</b>
<b>Die Autorinnen und Autoren</b> . . . . .	<b>289</b>
<b>Index der <i>Curare</i>-Jahrgänge 27(2004) bis 30(2007)</b> . . . . .	<b>290</b>
Zum Titelbild . . . . .	U2
Impressum . . . . .	U2
Hinweise für Autoren / Instructions for Authors . . . . .	U3
Collage zu 30 Jahre <i>Curare</i> . . . . .	U4

Endredaktion: EKKEHARD SCHRÖDER & KRISTINA TIEDJE  
Redaktionsschluss: 15. Mai 2008

Die Artikel in diesem Heft wurden einem Reviewprozess unterzogen / The articles of this issue are peer-reviewed

## Einige Bemerkungen zum Verstehen fremder Lebenswelten in der Ethnologie

BERNHARD LEISTLE\*

**Zusammenfassung** Vorliegender Essay beschäftigt sich mit den erkenntnis-theoretischen Voraussetzungen, auf denen das Verstehen des kulturell Fremden in der Ethnologie beruht. „Kultur“ wird dabei als Dimension der Lebenswelt im Sinne einer umfassenden, als gegeben hingenommenen Realität aufgefasst und lässt sich daher nicht auf einen oder mehrere spezifische Erfahrungsbereiche begrenzen. Eine Untersuchung des *Lebenswelt*-Begriffes bei HUSSERL und SCHÜTZ & LUCKMANN zeigt, dass beide an der Behauptung einer universalen Lebenswelt festhalten. Zugleich jedoch deuten ihre Beschreibungen in Richtung einer radikalen kulturellen Relativität der Erfahrung, welche eigene und fremde Lebenswelt gegeneinander abschließen würde. Der auftretende Widerspruch kann nicht durch einen Ansatz gelöst werden, der die Verschiedenheit von Lebenswelten durch unterschiedliche kulturelle Organisationen des menschlichen Sinnesspektrums zu beschreiben versucht. Aus der Perspektive von MERLEAU-PONTY'S Theorie der Leiblichkeit erweist sich Wahrnehmung schließlich als dialogischer Prozess, der in einem Zwischenbereich angesiedelt ist. Die Ethnologie kann sich daher nur eine tragfähige Grundlage errichten, wenn sie sich stärker als bisher der Interkulturalität des Feldes bewusst wird, in dem sich ihr Verstehen des kulturell Fremden konstituiert.

### Some Notes on Understanding other Lifeworlds in Social and Cultural Anthropology

**Summary** This essay deals with the epistemological prerequisites of understanding the culturally “other” in anthropology. “Culture” is conceptualized as a dimension of the life-world as a paramount, taken-for-granted reality and thus can not be confined to specific realms of experience. An analysis of the lifeworld concept in both HUSSERL and SCHÜTZ & LUCKMANN shows that both insist on the existence of a universal lifeworld. At the same time, however, their descriptions point in the direction of a radical cultural relativity of experience, which would seclude one's own and the other's lifeworlds from each other. The ensuing contradiction can not be resolved by an approach, which attempts to describe the differences between lifeworlds in terms of diverging cultural organizations of the human sensorium. From the point of view of MERLEAU-PONTY'S theory of corporeality, perception finally emerges as dialogical process, situated in a sphere between an embodied self and its surroundings. Therefore, ethnology can only build a basis for itself by becoming increasingly aware of the interculturality of the field in which an understanding of the culturally other is constituted.

**Keywords (Schlagwörter)** lifeworld (Lebenswelt) – understanding alterity (Fremdverstehen) – phenomenology (Phänomenologie) – cultural relativism (Kulturrelativismus) – perception (Wahrnehmung) – synaesthesiology (Synästhesiologie) – Husserl E. – Merleau-Ponty M.

### 1. Das Problem: Allgemeinheit und Partikularität in der Ethnologie

Im Schlussteil seines berühmten Essays über Form und Funktionen des Austauschs in archaischen Gesellschaften kommt Marcel Mauss einmal mehr auf sein Konzept der *totalen sozialen Tatsache* (*fait social total*) zu sprechen:

„All dies sind gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische, morphologische Phänomene. Juristische darin, dass sie privates und öffentliches Recht betreffen, organisierte und diffuse Moral; sie können streng obligatorisch sein, oder einfach dem Lob oder Tadel unterliegen. Sie sind politisch und zugleich familial, da sie sowohl gesellschaftliche Klassen wie Clans und Familien an-

\* Überarbeiteter und erweiterter Vortrag der 19. Fachkonferenz Ethnomedizin vom 27.-29.10.2006 in Heidelberg zum Thema: „Ethnologie und Medizin im Dialog: Lebenswelten, Geschichte und die Konstruktion von Anthropologien“.

gehen. Sie sind religiös: im Hinblick auf Religion, Magie, Animismus und diffuse religiöse Mentalität. Wirtschaftlich, weil die Begriffe des Wertes, Nutzens, Interesses, Luxus, Reichtums, Erwerbs und der Akkumulation einerseits und die des Verbrauchs und der rein verschwenderischen Ausgabe andererseits überall gegenwärtig sind, wenn auch vielleicht nicht in ihrem modernen Sinn. Zudem haben diese Institutionen auch einen bedeutenden ästhetischen Aspekt, den wir hier ausgeklammert haben; doch die wechselseitig vollführten Tänze, die Gesänge und Schaufeste aller Art, die dramatischen Vorführungen, die zwischen Lagern oder Verbündeten stattfinden, die mannigfaltigen Gegenstände, die man herstellt, benutzt, schmückt, poliert, sammelt und mit Liebe weiterreicht, alles, was man mit Freude empfängt und mit Triumph wegschenkt, die Feste, an denen jedermann teilnimmt – all dies, Nahrungsmittel, Gegenstände, Dienste (selbst der „Respekt“, wie die Tlingit sagen), ist eine Quelle ästhetischer Gefühle, nicht nur moralischer oder selbstsüchtiger Gefühle“ (MAUSS 1990: 176f).

Mauss hat damit einen zentralen Aspekt der Ethnologie als einer Wissenschaft, die sich das Ziel gesetzt hat, fremde Kulturen nach deren eigenen Maßstäben zu verstehen, angesprochen. Die fremde Kultur zeigt sich dem Ethnologen als ein systemischer Zusammenhang, der alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens durchdringt. Durch sinnhafte Entsprechungen, wiederkehrende Motive und strukturelle Parallelen garantiert „Kultur“, dass sich das Ganze einer Lebensweise in den Details sozialer Praxis auszudrücken vermag. Kultur in diesem Sinne versteht sich als eine umfassende Einstellung zur Welt, die von den Angehörigen einer sozialen Gruppe soweit geteilt wird, dass sie die Verständigung über eine gemeinsame Realität ermöglicht.

Worüber Mauss nichts sagt, was er als letzter „Lehnstuhl-Anthropologe“ auch nicht aus eigener Erfahrung kannte, ist die Tatsache, dass der fremde Kulturzusammenhang dem Feldforschung betreibenden Ethnologen in Gestalt von konkreten Individuen und ihren ebenso konkreten Handlungen gegenübertritt. Der Ethnologe interagiert „im Feld“ mit einer Vielzahl von Personen; mit nicht wenigen davon nimmt er soziale Beziehungen auf, die sich wiederum in einer Vielzahl konkreter Situationen konstituieren und realisieren. Die Erfahrung dieser Interaktionen und Relationen bildet die Basis, auf welche der Ethnologe seine ethnographische

Beschreibung stützt. Die „fremde Kultur“ entsteht aus denjenigen Elementen, die dem Ethnologen als Konstanten im Verhalten der Menschen erscheinen, mit denen er es im Feld zu tun hatte. Aus den realen zwischenmenschlichen Begegnungen filtert er nun das Typische, das Allgemeine heraus und trennt es dabei von den akzidentiellen, den partikularen Elementen der Situation. Durch diese Abstraktion vom Konkreten unterschlägt er notwendigerweise den zweiten Aspekt des Verstehens in der Ethnologie, der darin besteht, dass sich das Ganze einer Kultur stets nur in einem seiner Teile manifestiert. In der Ethnologie finden sich das Allgemeine und das Partikulare untrennbar miteinander verdunden.

Dieser Befund wäre nicht weiter problematisch, wenn die Ethnologie es mit einem Gegenstand zu tun hätte, der sich nach dem Vorbild der empirischen Wissenschaften untersuchen, vermessen und sezieren liesse. Im Falle der Ethnologie jedoch geht es um Erfahrung, um das Verstehen einer fremden Realität, um „the native’s point of view“, wie Malinowskis berühmter Ausspruch lautet. Es geht darum zu begreifen, dass Angehörige einer fremden Kultur diese als ebenso gegeben und real erleben, wie wir die unsere. Durch die angesprochene Verschränkung von Allgemeinheit und Partikularität im ethnologischen Kulturbegriff verstrickt sich dieser Anspruch jedoch in schwerwiegende Widersprüche. Wenn nämlich Kultur als umfassender Zusammenhang operiert, der sich gleichzeitig nur in der konkreten sozialen Praxis zu verwirklichen vermag, dann darf genau genommen kein Bereich menschlicher Erfahrung mehr als kulturunabhängig betrachtet werden. Jedes individuelle Verhalten wäre dann von einer kulturellen Dimension durchdrungen, stünde in einer unauflöselichen Beziehung zum kulturellen Ganzen. Der Ethnologie würde dann der Boden entzogen, auf dem sie das Gebäude der fremden Kultur errichten könnte. Wenn das kulturell Allgemeine und das individuell Partikulare einander durchdringen, dann erweist sich die analytische Trennung, die der Ethnologe in der ethnographischen Darstellung vollzieht, als Willkürakt. Die epistemologischen Konsequenzen wären sogar noch gravierender: Ethnologe und kulturell Fremder wären in den Welten ihrer jeweiligen Kulturen eingeschlossen. Der Prozess des ethnologischen Verstehens wäre nur eine Schimäre, die nichts weiter über die fremde Realität sagt, als das was sie ihr zuvor theoretisch unterstellt hat. Die ganze Disziplin erschiene dann als Teil ei-

nes umfassenden Aneignungsprozesses, durch den die westliche Kultur das ihr Fremde usurpiert, indem sie dieses über das Verstehen in den Bereich des Eigenen überführt<sup>1</sup>.

## 2. Das Konzept der Lebenswelt bei Husserl und Schütz & Luckmann

Mit Fragen, welche die gelebte Erfahrung und ihre Beziehung zu Bewusstseinsstrukturen und Prozessen der Realitätskonstruktion betreffen, hat sich die Phänomenologie auf besonders radikale Weise auseinandergesetzt. Vorliegender Essay unternimmt einen Versuch, eine phänomenologische Perspektive auf das Problem des Verstehens des kulturell Fremden in der Ethnologie zu skizzieren.

Im Bestreben, die menschlichen Wahrheiten auf Modi und Strukturen gelebter Erfahrung zurückzuführen, führte Husserl in seinem Spätwerk den Begriff der Lebenswelt ein. Alle wissenschaftliche Logik und scheinbar objektive Erkenntnis, so argumentierte er in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, sei in Wahrheit auf eine Realität gegründet und rückbezogen, die der Mensch in seiner unhinterfragten, gelebten Erfahrung als schlicht gegeben vorfindet. Um den universalen, allumfassenden Charakter und Zusammenhang dieser Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, bezeichnete Husserl sie als Lebenswelt:

Die Lebenswelt ist – in Vergegenwärtigung von wiederholt Gesagtem – für uns, die in in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, „Boden“ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis. Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben. Leben ist ständig in In-Weltgewissheit-leben. Wachleben ist, für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als in der Welt lebend „bewusst“ sein, die Seinsgewissheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen (HUSSERL 1992: 145).

Nach ihrer Charakterisierung als universalem Realitätsfundament bezieht sich Husserl zu betonen, dass die Lebenswelt stets in Einzeldingen gegeben ist. Zwar bestehe ein Unterschied zwischen Ding- und Weltbewusstsein, aber dennoch bildeten beide eine „untrennbare Einheit“ (ebd. 1992: 146).

M.a.W., die Lebenswelt zeigt sich nur im konkreten Detail und ist gleichzeitig als ganze allgegenwärtig. Damit sieht sich auch Husserl mit den oben angedeuteten Widersprüchen konfrontiert. Wie kann der Philosoph von einer alle spezifischen Kulturwelten umfassenden Lebenswelt, von einer Realität, die für alle Menschen die gleiche ist sprechen, wenn sich diese nur in konkreten Dingen, Erfahrungsinhalten manifestiert, die sich von Kultur zu Kultur und sogar von Individuum zu Individuum unterscheiden (ebd. 1992: 141f)? Seine Äußerungen ständen dann immer nur auf dem Boden seiner eigenen Lebenswelt und nur in Bezug auf sie könnten sie Gültigkeit beanspruchen. In der Tat hebt Husserl das Paradox einer universalen subjektiven Relativität als entscheidendes Merkmal der Lebenswelt hervor<sup>2</sup>, hält aber gleichzeitig am Gedanken einer verbindlichen, Gültigkeit beanspruchenden allgemeinen Struktur der Lebenswelt fest.<sup>3</sup> Ebenfalls erneuert er seine Überzeugung, dass über eine „transzendente Epoche“ – einer reflexiven Einstellung, die sich darauf ausrichtet, wie die Lebenswelt in der Erfahrung erscheint – diese allgemeine Struktur sich erkennen und beschreiben lässt.

Allerdings lässt sich der auftretende Widerspruch phänomenologisch, d.h. unter Rückbezug auf die gelebte menschliche Erfahrung so nicht auflösen. Wenn sich alle Erfahrung als subjektiv und kulturell relativ zeigt, dann setzt jede Feststellung einer allgemeingültigen Struktur der Erfahrung eine Abstraktion vom Konkreten voraus, für die es in der Erfahrung selbst keine Grundlage gibt. Anders ausgedrückt, wenn sich Inhalt und Form einer Erfahrung untrennbar miteinander verschränken, so kann von einer universalen Form nicht mehr die Rede sein. BERNHARD WALDENFELS hat mehrfach auf den uneinheitlichen und teilweise widersprüchlichen Gebrauch des Lebensweltskonzepts bei Husserl hingewiesen (u.a. WALDENFELS 1985, 1997: 54-64). Er unterscheidet zwischen drei verschiedenen Bedeutungen, unter denen der Begriff bei Husserl auftaucht: erstens, als konkrete Lebenswelt, im Sinne eines allgemeinen Horizonts des pragmatischen Handelns; zweitens, als relative Sonderwelt, im Sinne einer Berufswelt oder einer spezifischen Kulturwelt, eines kulturellen Milieus, welches seine besonderen Individualitäten aufweist; schließlich drittens, als Grundsicht aller Erfahrungen, als „raumzeitliche Welt der Körper, des psychophysischen Menschen in seiner Allgemeinheit“ (ebd. 1985:



17).“ Wenn überhaupt, so offensichtlich nur im letztgenannten Sinne, fährt Waldenfels fort, könnte sich die Lebenswelt als menschliche Universalie qualifizieren. Konsequenterweise führt Husserls Versuch einer ersten phänomenologischen Reduktion der Lebenswelt ihn zu den allgemeinen Strukturen sinnlich-körperlicher Wahrnehmung (HUSSERL 1992: 158 ff.)<sup>4</sup>. Zu den Gegebenheiten, die sich ihm auf dieser Ebene zeigen, gehört die Erfahrungstatsache, dass sich die menschliche Wahrnehmung zwar vermittelt einer Mehrzahl von Sinnen vollzieht, diese aber dennoch in der *intersensorischen Einheit* eines Wahrnehmungsdinges zusammenlaufen. Mit anderen Worten, mein intuitives Wissen, dass das Musikinstrument, das ich bisher nur gesehen habe, dasselbe ist, wie das, welches ich im gegenwärtigen Moment bei geschlossenen Augen höre, bedarf keiner weiteren Begründung. Ebenso wenig die Einheit von Sehen und Hören, wenn Augen und Ohren simultan auf einen Gegenstand gerichtet sind: es besteht kein Zweifel, dass Gesehenes und Gehörtes auf dasselbe hinweisen, obwohl sie verschiedene Gegenwartsweisen eines Dinges bedeuten. Andere Strukturen lebensweltlicher Erfahrung betreffen die *Korrelation* zwischen einem bestimmten motorischen und sensorischen Verhalten des Leibes und den korrespondierenden Erscheinungsweisen der Welt in der sinnlichen Wahrnehmung. Hier weist Husserl darauf hin, dass sich die erfahrene Realität jeweils in sinnhafter Relation zu den Einstellungen, Verhaltensweisen und Handlungen des Menschen präsentiert. Eine weitere Struktur der Lebenswelt als einer Wahrnehmungswelt ist die beständige Möglichkeit einer *Verwandlung von Sein in Schein* und umgekehrt. In Bezug auf jeden spezifischen Gegenstand der Erfahrung vermag man sich zu täuschen, z.B. kann sich eine Figur aus grösserer Entfernung betrachtet als Mensch darstellen, sich aber in der Annäherung als Puppe zeigen. Zu den grundlegenden Erfahrungstatsachen gehört auch der *Gestaltcharakter* der Wahrnehmung. Jeder Gegenstand präsentiert sich in Relationen zu anderen Gegenständen, deren aktuelles Ganzes ein Wahrnehmungsfeld konstituieren. Dieses Feld wird seinerseits immer als Ausschnitt einer umfassenden Welt erfahren, verweist also auf die Lebenswelt als Totalität.

Schliesslich nennt Husserl auch eine ursprüngliche *Intersubjektivität* der Wahrnehmung als irreduzibles Strukturmerkmal:

„Doch anstatt in der Sphäre unserer eigenen Anschauungen weiter zu forschen, richten wir unsere Aufmerksamkeit darauf, dass wir in unserem kontinuierlich strömenden Weltwahrnehmen nicht isoliert sind, sondern in diesem zugleich mit anderen Menschen Konnex haben. Jeder hat seine Wahrnehmungen, seine Einstimmigkeiten, Entwertungen seiner Gewissheiten in bloße Möglichkeiten, Zweifelhaflichkeiten, Fragen, Scheine. Aber im Miteinanderleben kann jeder am Leben der Anderen teilhaben. So ist überhaupt die Welt nicht nur seiend für die einzelnen Menschen sondern für die Menschengemeinschaft, und zwar schon durch die Gemeinschaft des schlicht Wahrnehmungsmäßigen“ (HUSSERL 1992: 166).

Angesichts der Feststellung eines ursprünglich sozialen Charakters der Wahrnehmung scheint es nur schwer möglich am Konzept einer universal gültigen Lebenswelt festzuhalten. Als universale konstituiert sich die Lebenswelt bei Husserl nur über Prozesse intersubjektiver Verständigung (ebd. 1992: 166/167), diese Prozesse der „Realitätsverhandlung“ laufen jedoch selbst unter Bezugnahme auf konkrete historische und lokale Situationen ab. Bernhard Waldenfels hat dies folgendermassen formuliert:

„Man kann diese Schwierigkeit auch so ausdrücken: sofern die Lebenswelt konkret geschichtlich ist, ist sie kein universals Fundament, und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht geschichtlich“ (WALDENFELS 1985: 19)

Das Problem eines Widerspruches zwischen Konkrektion und Abstraktion, Inhalt und Form, Universalität und Partikularität begegnet uns also in Husserls Phänomenologie der Lebenswelt in zugespitzter Form. Die bisherige Untersuchung hat ebenfalls gezeigt, dass sich die menschliche Körperlichkeit am ehesten als Feld eignet, um verschiedene Auffassungen zu diesen Themen zu testen. Wenn von einer allgemein menschlichen Erfahrung die Rede sein kann, so am ehesten in Bezug auf die leib-zentrierten Prozesse sinnlicher Wahrnehmung.

Kein anderer Phänomenologe hat sich um die systematische Beschreibung der Lebenswelt so verdient gemacht wie Alfred Schütz. Durch seinen überraschenden Tod wurde seinen Bemühungen ein jähes Ende gesetzt, eine Zusammenfassung seiner Arbeit wurde von Thomas Luckmann posthum fertiggestellt und veröffentlicht (SCHÜTZ & LUCKMANN 1979). Schütz & Luckmann betrachten den mensch-

lichen Alltag als Fundament jeder Realitätserfahrung. Diese alltägliche Lebenswelt definieren sie als „jenen Wirklichkeitsbereich . . . , den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet“. (ebd. 1979: 25)

Die Lebenswelt des Alltags wird vom pragmatischen Motiv dominiert: in lebensweltlichen Situationen ist der Mensch in erster Linie daran interessiert, seine Intentionen vermittels seiner Handlungen zu verwirklichen. Der Kern der Lebenswelt ist daher gekennzeichnet als der Lebensbereich, auf den das Individuum konkret einwirken kann. Der einzelne Mensch erlebt seine Welt zwar von einem subjektiv relativen Standpunkt aus, zugleich jedoch findet er sie als bevölkert von anderen Menschen vor. Von diesen Anderen nimmt er unhinterfragt an, dass sie seine Erfahrungen teilen würden, wenn sie sich an seiner Stelle befänden („Idealisierung“ der *Vertauschbarkeit der Standpunkte*) und dass etwaige bestehende Unterschiede zu ihnen für eine gegenseitige Verständigung in lebensweltlichen Situationen irrelevant sind (Idealisierung der *Kongruenz der Relevanzsysteme*, ebd. 1979: 88f).

Der durch und durch soziale Charakter der Lebenswelt zeigt sich auch im Bestehen eines Wissensvorrats, dessen sich der handelnde Mensch zur Bewältigung lebensweltlicher Situationen bedienen kann. In ihm finden sich die typischen Mittel und Wege versammelt, durch die in der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit Probleme gelöst werden, wobei unter „Problem“ grundsätzlich jede Erfahrung verstanden wird, die vom routinemässigen, erwarteten Verlauf abweicht. Der Wissensvorrat wird vom Einzelnen übernommen; er konstituiert sich historisch als die Gruppenerfahrung, die sich bei der Lösung von Problemen bewährt hat.

Der Inhalt des Wissensvorrates variiert von Individuum zu Individuum und von Gesellschaft zu Gesellschaft. Auf der kulturellen Ebene konstituiert sich eine „relativ-natürliche Weltanschauung“<sup>45</sup>, welche sich aus denjenigen Teilelementen des Wissensvorrates zusammensetzt, die, geordnet nach spezifischen Strukturen der Typik und Relevanz, die lebensweltliche Erfahrung einer konkreten Gesellschaft bestimmen. Aber neben dieser historisch gewachsenen, kulturellen Relativität lebensweltlicher Erfahrung beschreiben Schütz & Luckmann eine Reihe von „Grundelementen“ des Wissensvorrates, die sie als menschliche Universalien betrachten.

Im Gegensatz zu seinen spezifischen Teilelementen zeichnen sich die Grundelemente des Wissensvorrates dadurch aus, dass sie automatisch in jeder lebensweltlichen Situation gegeben sind. Das Wissen um sie bildet gewissermassen den ständigen Hintergrund lebensweltlicher Erfahrung, liefert der situativen Orientierung ihr grundlegendes Koordinatensystem, indem sich die konkreten Inhalte der Erfahrung einzuzeichnen vermögen. Zu diesen Grundelementen gehört laut Schütz & Luckmann das Wissen um die *Transzendenz der Weltzeit* gegenüber der erlebten Zeit, der „inneren Dauer“, und die damit verbundene Begrenztheit der eigenen Handlungsmöglichkeiten. So weiss ich z.B., dass sich bestimmte weltliche Abläufe meinem Einfluss entziehen, dass ich *warten* muss, bevor ich gewisse Dinge tun kann (ein einfaches Beispiel: Will ich meinen Kaffee nicht ungesüsst trinken, muss ich warten bis sich der Zucker darin aufgelöst hat, ebd. 1979: 134). Meine Erfahrung des Wechsel der Generationen erzeugt ein Wissen um die eigene Sterblichkeit, also um eine historische Begrenztheit lebensweltlicher Situationen. Ich weiss, dass ich sterben muss, weil ich erlebe, dass ich anderen nachfolge, und dass andere mir nachfolgen werden.

Auf die gleiche Weise sind mir andere subjektive Gliederungen der Lebenswelt selbstverständlich gegeben, so dass sie niemals zum thematischen Kern einer Erfahrung werden, vielmehr den unhinterfragten Boden liefern, auf dem sich der spezifische Wissensinhalt konstituieren kann (ebd. 1979: 136-139). So unterscheide ich etwa stets in meiner Erfahrung der Lebenswelt zwischen einem Bereich der sich in meiner aktuellen Reichweite befindet, auf den ich unmittelbar, bzw. vermittels meines Körpers einwirken kann, und einem Bereich, der mir in der gegenwärtigen Situation nicht ohne weiteres zugänglich ist. Dieser zweite Bereich gliedert sich wiederum in Zonen, die ich als wiederherstellbar und/oder prinzipiell erreichbar erfahre (z.B. Bekannte, die ich lange nicht gesehen habe, weil ich in eine andere Stadt gezogen bin) und solche, die für mich absolut unerreichbar erscheinen (z.B. ein Besuch auf dem Mond, oder ein privates Gespräch mit dem amerikanischen Präsidenten). Hier fällt natürlich sofort ins Auge, wie sehr der Inhalt dieser subjektiven Gliederung von den Gegebenheiten einer konkreten Lebenswelt abhängig ist. Was jemand als „prinzipiell erreichbar-für-mich“ erfährt, unterscheidet sich schon innerhalb unserer eigenen Gesellschaft dra-

matisch, und diese Variabilität potenziert sich noch im interkulturellen Vergleich durch die unterschiedliche Verbreitung und Zugänglichkeit wirtschaftlicher und technologischer Ressourcen.

Dennoch halten Schütz & Luckmann daran fest, dass alle Menschen, gleich in welche relativ-natürliche Weltanschauung sie hineingeboren worden, ihre Lebenswelt als räumlich, zeitlich und sozial gegliedert erfahren. Der Inhalt variiert, jedoch die Form bleibt dieselbe. Diese Feststellung trifft nun in besonderem Maße auf ein weiteres Grundelement des Wissensvorrates zu, welches für diese Untersuchung von besonderem Interesse ist, nämlich das Wissen um das „routinmässige Funktionieren“ des eigenen Körpers. Mein Körper ist in jeder lebensweltlichen Situation automatisch mitgegeben, und zwar nicht als passives Objekt, sondern als Instrument des pragmatischen Einwirkens auf die Welt und als Träger grundlegender Koordinaten wie Oben und Unten, Vorne und Hinten, Links und Rechts. Ich bin in der Lebenswelt orientiert und handlungsfähig, weil ich einen Körper habe, von dessen Einfügung in eine Umwelt ich ein unzweifelhaftes Wissen besitze. Die Gliederung der Lebenswelt in Bereiche aktueller und potentieller Reichweite ist entscheidend auf diesem Wissen um die Körperlichkeit fundiert. Aber mein Körper legt mir auch Grenzen auf, die ebenfalls zum Strukturbestand meiner Erfahrung gehören. So weiss ich ganz unzweifelhaft, dass ich nicht an zwei Orten zur gleichen Zeit sein kann, weil mein Körper mich an einen bestimmten Standpunkt bindet. Durch meinen Körper erfahre ich, dass die Welt und ihre Gegenstände meinen Intentionen Widerstand leisten können und dieses Wissen beziehe ich in jede lebensweltliche Situation, in der ich mich handelnd bewege, mit ein.

Nun gibt es allerdings körperliche Routinen und Habitualitäten, die ebenfalls für den sie ausführenden Menschen kaum je zum Thema einer bewussten Erfahrung werden. Zu denken ist hier an motorische Abläufe wie das Gehen, Laufen, Hocken, Schlafen Schwimmen. Schütz & Luckmann erkennen ganz klar, dass bereits auf dieser Ebene eines „Gewohnheitswissens“ um körperliche Fertigkeiten ein Prozess interkultureller Differenzierung einsetzt. Spezifische Ausprägungen des Wissens um die Grenzen des Körpers, des Körperschemas seien, „obwohl auf den Grundelementen beruhend ... bis zu einem gewissen Grad erlernbar und dementsprechend auch unterschiedlich, wie man aus der ethnologischen

Literatur und auch aus den Untersuchungen der Folgen von traumatischen Gliedmassenversulten auf das Körperschema ersehen kann (ebd. 1979: 139f).“ Bei dem Hinweis auf ethnologische Literatur kommt einem natürlich Marcel Mauss' berühmter Essay über die *Körpertechniken* in den Sinn, der viele Beispiele zur interkulturellen Variabilität von solch grundlegenden physischen Vorgängen wie Stehen und Gehen liefert, und diese Phänomene in den Bereich der sozialen Technik eingegliedert hat (MAUSS 1975).

Entscheidend für ein Verständnis der Rolle des Körpers in der Lebenswelt ist die Feststellung, dass sich zwischen den körperlichen Grundelementen des Wissensvorrates und den spezifischeren Formen des Wissens um die eigene Körperlichkeit, die sich im sog. „Gewohnheitswissen“ zum Ausdruck bringen, keine scharfe Grenze ziehen lässt (SCHÜTZ & LUCKMANN 1979: 139). Das bedeutet, dass wir es erneut, wie bereits bei Husserl letztlich mit einer Abstraktion von der konkreten Erfahrung zu tun haben. Auch das Wissen um die eigene Körperlichkeit ist nicht als reine Form gegeben, sondern füllt sich stets mit einem konkreten, d.h. kulturell relativen Inhalt.<sup>6</sup> Die Lebenswelt bei Schütz & Luckmann ist die konkrete Lebenswelt; der Alltag, der als ihr vornehmlicher Wirklichkeitsbereich fungiert ist der Alltag einer bestimmten Form historischer Koexistenz. In anderen, uns fremden Lebenswelten werden die Bereiche aktueller und potentieller Reichweite ganz anders strukturiert. Magie und Zauberei erweitern die Wirkzone des handelnden Individuums, unterwerfen selbst den Bereich des Übernatürlichen seinem pragmatischen Einfluss. Besessenheits- und Tranceerfahrungen mit ihren Erfahrungen des Auser-Sich-Seins und Jemand-Anderes-Seins lassen Zweifel an der universalen Gültigkeit der schlichten Tatsache aufkommen, dass jedermann sich stets als nur an einem Ort befindlich erlebt. Mit solcher Kritik konfrontiert würden Schütz & Luckmann sicherlich auf ihre Unterscheidung zwischen verschiedenen Realitätsbereichen verweisen, unter denen der Alltag zwar der grundlegendste, aber keineswegs der einzige ist; auch darauf, dass zwar solche körperlichen Erfahrungen der Transzendenz unbestreitbar vorkommen, aber dass sie eben nicht dem Bereich des alltäglichen Lebenswelt zuzurechnen sind, die es ebenso unzweifelhaft auch in den angesprochenen Gesellschaften gibt. Dem wäre jedoch immer noch zu entgegnen, dass in Kulturen, wel-

che die Möglichkeit einer magischen Einwirkung auf die Welt anerkennen, das Verhältnis zwischen den Lebenswelten des Alltags und von Ritual und Mythos ganz anders konzipiert wird als in unserer eigenen Lebenswelt. Bei Schütz & Luckmann findet sich der Phänomenbereich des Übernatürlichen bezeichnenderweise kaum berücksichtigt, wird allenfalls unter der Rubrik „Phantasiewelten“ kurz gestreift. Ich meine damit nicht, dass wir die magischen Elemente des Wissensvorrates in anderen Lebenswelten einfach als Tatsachen übernehmen sollten. Aber die Ethnologie muss meines Erachtens den Umstand ernst nehmen, dass die Menschen für die Magie ein Bestandteil ihres Wissens von der Lebenswelt bildet, tatsächlich an deren Realität glauben, dass sie sie in einem bestimmten Sinn als Wirklichkeit erfahren. Aufgabe der Ethnologie ist es dann, aufzuklären, in welchem Sinne dies der Fall ist und wie sich dieser Wirklichkeitsbereich zu dem der alltäglichen Lebenswelt in Beziehung setzt. Hier kann jetzt schon festgestellt werden, dass eine einfache Scheidung zwischen „Wirklichkeit“ und „Phantasie“ den ethnologischen Phänomenen nicht gerecht wird.

### 3. Die Lebenswelt als Sinneswelt

Fremde Kulturen gründen sich auf fremde Lebenswelten und implizieren eine fremde Erfahrung der physischen und sozialen Umwelt. Primäres Medium dieser kulturell relativen Erfahrung der Lebenswelt ist der menschliche Körper und die in ihm versammelten Sinne. Dieser phänomenologische Zusammenhang hat auch in der Ethnologie/Kulturanthropologie Widerhall gefunden, zum einen in explizit phänomenologischen Ansätzen (siehe u.a. CSORDAS 1990, 1994; JACKSON 1996, 2005), zum anderen in Versuchen, die Differenz zwischen Lebenswelten als unterschiedliche Organisation des menschlichen Sinnesspektrums zu konzeptualisieren. Ich konzentriere mich hier auf letzteren Ansatz, welcher die Sinnlichkeit als Zugang zum Studium der fremden Kultur auffasst:

“Given sufficient knowledge of the sensorium exploited within a specific culture, one could probably define the culture as a whole in virtually all its aspects” (ONG, zit. nach HOWES 1991: 185).

Der Begriff Lebenswelt fällt hier zwar nicht, klingt aber zwischen den Zeilen deutlich an als

ein die kulturellen Bedeutungen fundierendes Sinnesleben. Der Anthropologe DAVID HOWES hat sich bemüht, dem Projekt einer Anthropologie der Sinne eine Programmatik zu geben (HOWES 1991). Er nennt vier Forschungsfelder, auf denen sich vielversprechende Erkenntnisse über die Unterschiede zwischen kulturellen Sinneswelten erwarten liessen: Der um den Leib und die Sinne kreisende Bereich sprachlicher Metaphorik, z.B. die vielen Redewendungen im Englischen, die das Verstehen mit dem Sehen in Verbindung bringen (“I see”, “Seeing is believing” etc.); die in einer Kultur zum Einsatz kommenden Kommunikationstechnologien, z.B. der oft genannte Unterschied zwischen oralen und schriftsprachlichen Kulturen; die Praktiken der Körperdekoration, insb. Tätowierungen, bei der eine Akzentuierung eines oder mehrerer Sinne buchstäblich auf den Leib geschrieben wird; die Techniken der Kindererziehung, über die eine kulturelle Hierarchie der Sinne dem Individuum als zweite Natur ansozialisiert wird.

Von besonderer Bedeutung für den Ansatz von Howes ist das zweite dieser Forschungsgebiete, für das er sich auf die Arbeit des Medientheoretikers MARSHALL McLUHAN stützt. McLuhan hatte in seinem Buch *The Gutenberg Galaxy* die These vertreten, dass die der westlichen Kultur zugrundeliegende Sinneswelt durch eine einseitige Betonung des Gesichtssinnes charakterisiert sei. Diese Hinwendung zum Visuellen, argumentierte McLuhan, sei durch die Entwicklung des phonetischen Alphabets und vor allem durch die Erfindung des Buchdruckes entstanden – daher der Titel des Buches. Indem sie nicht, wie piktographische Schriften, z.B. das Chinesische, auf einer ikonischen Beziehung zum Referenten beruhen, kappen phonetische Schriften die Verbindung zwischen Schriftzeichen und Bedeutung:

“Only the phonetic alphabet makes a break between eye and ear, between semantic meaning and visual code; and thus only phonetic writing has the power to translate man from the tribal to the civilized sphere, to give him an eye for an ear. The Chinese culture is considerably more refined and perceptive than the Western world has ever been. But the Chinesees are tribal, people of the ear. ‘Civilization’ must now be used technically to mean detribalized man for whom the visual values have priority in the organization of thought and action. Nor is this to give any new meaning or value to ‘civilization’ but rather

to specify its character. It is quite obvious that most civilized people are crude and numb in their perceptions, compared with the hyperesthesia of the oral and auditory cultures. For the eye has none of the delicacy of the ear" (McLUHAN 1962: 27).

In den oral-auditorischen Gesellschaften beruhe die Kommunikation dagegen auf der gesprochenen Sprache und damit auf direkten sozialen Begegnungen zwischen den Kommunizierenden. Damit werden nicht nur Hören und Sprechen, sondern auch die anderen Sinne in den Kommunikationsprozess miteinbezogen. „Tribale Kommunikation“ ist synästhetisch, d.h. offen für das Zusammenspiel der verschiedenen Sinne, in welchem für McLuhan der Ursprung menschlicher Rationalität und Kreativität liegt. Kommunikationstechnologien wie das gedruckte Wort bilden dagegen geschlossene Systeme, die einen Einzelsinn aus dem sensorischen Zusammenhang herauslösen und isolieren. Resultat dieser einseitigen Betonung und „Narkotisierung“ der anderen Sinne ist eine halluzinatorische Form der Erfahrung (ebd. 1962: 17), die entscheidende Aspekte der Realität verleugnet.

Bei Howes findet sich der Unterschied zwischen visuellen und auditorischen Kommunikationsmodi mit dem Gegensatz zwischen Individualismus und Gemeinschaftlichkeit verbunden. Er formuliert eine Art Gesetz für diese Korrelation:

“the more a society emphasizes the eye, the less communal it will be; the more it emphasizes the ear the less individualistic it will be” (HOWES 1991: 178).

Das Auge wird hier als Organ der Erkenntnis dargestellt, das Sehen als Sinn der Individuation, in dem sich der Mensch als distanziert und autonom gegenüber der Welt erfährt.

Solche Gedanken sind weder neu, noch sind sie phänomenologisch irrelevant. Sie lassen an die Kantsche Unterteilung des Sensoriums in „höhere“ (Sehen und Hören) und „niedere“ (Riechen und Schmecken, mit Tasten in einer Mittelstellung) denken, die durch Simmel in die Soziologie eingeführt wurde. Auch ein phänomenologischer Psychologe wie Erwin Straus unterteilt das Sinnespektrum in überwiegend „gnostische“, d.h. einer Erkenntnisfunktion dienende und „pathische“, d.h. die Teilhabe an der Welt kommunizierende Sinne ein (STRAUS 1966). Die These eines für die westliche Kultur charakteristischen Primats der visuellen Wahrnehmung ist ebenfalls weitverbreitet, genau wie die

Verbindung zwischen Visualismus und dem zweiten grossen Konstrukt der westlichen Kultur, dem Individualismus. Und verhält es sich nicht tatsächlich so, dass die westliche Lebenswelt in den Medien der Information wie der Unterhaltung, in der Sprache des Alltags wie in der wissenschaftlichen Darstellung dem Sehen einen außergewöhnlich hohen Stellenwert beimisst? Wenn dem so wäre, hätten wir dann einen Weg gefunden, den Unterschied zwischen unserer eigenen Lebenswelt und fremden Lebenswelten in Worte zu fassen und zu analysieren? Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: Wenn wir tatsächlich in einer „Gutenberg Galaxie“ leben, dann bleibt uns die Realität alternativer Sinneswelten verschlossen. Zugang zu einer oralen Welt können wir dann nur gewinnen, indem wir uns in eine Haltung distanzierter Objektivität versetzen, die einen Vorrang des Hörens konstatiert, sich aber dabei notgedrungenemassen der Strukturen der Visualität bedient. Allein die schriftliche Beschreibung einer oralen Kultur wäre ein Widerspruch in sich.

Ein Blick auf die ethnographischen Phänomene zeigt allerdings, dass die Dinge so einfach nicht liegen. Eine Tendenz einer Kultur als einer ganzheitlichen Lebensweise in Richtung eines Einzelsinnes lässt sich äußerst schwer aufzeigen. Am Ende, so scheint es, machen doch alle Kulturen Gebrauch von allen Sinnen, die der menschliche Körper zur Verfügung stellt. Man denke dabei nur für unsere eigene Lebenswelt an die gezielten Appelle an den Geruchssinn, über welche das Konsumverhalten einkaufender Menschen angeregt werden soll, oder an die Isolierung des Gehörs durch das Telefon (die sich allerdings durch neue technologische Entwicklungen in Richtung einer Kombination mit dem Sehen erweitert). Auch eine Vielzahl von Künsten, von der Musik bis zur Parfümherstellung gründet sich auf andere Sinne als das Sehen.

Ebensowenig ist die Korrelation zwischen oraler Kommunikation und einer kulturellen Definition des Hörens als sinnlichem Tor zur Realität so eindeutig wie gewünscht. Howes selbst zitiert das Gegenbeispiel der Chewang in Malaysia, die zwar eine orale Kultur im Sinne McLuhans haben, deren Sprache aber zugleich eine ausgeprägte Metaphorik aufweist, die das Sehen als Zugang zur Wahrheit definiert. Howes räumt daher relativierend ein:

“Within the limits imposed by its technologies of communication, a society yet remains free to vary

the emphasis it places on the different sense organs” (HOWES 1991: 175).

Mit ähnlichen Problemen konfrontiert, findet sich auch ein empirischer Versuch, die Organisation der Sinnlichkeit in der marokkanischen Lebenswelt zu beschreiben. KIT GRIFFIN sieht das „marokkanische Sensorium“ durch eine Hierarchisierung der Sinne nach ihren sozialen bzw. asozialen Bedeutungsdimensionen strukturiert (GRIFFIN 1991). Hören, durch seine Rückkoppelung mit dem Sprechen, eng mit der menschlichen Sprache und damit mit Gesellschaftlichkeit verbunden, gilt als der sozialste Sinn (ebd. 1991: 216). An zweiter Stelle auf der sozialen Seite des Sinnesspektrums folgt das Schmecken, das über das gemeinsame Essen, dem in Marokko wie überall in der arabischen Welt grosse Bedeutung zukommt, ebenfalls mit zwischenmenschlichem Verkehr assoziiert wird (ebd. 1991: 218). Tasten und Riechen nehmen eine Mittelstellung ein, weisen sowohl soziale wie asoziale Bedeutungskomponenten auf. Die Konzeptualisierung des Sehens als asozialstem Sinn wird durch die vielfältigen Vorstellungen rund um das „böse Auge“ zum Ausdruck gebracht (ebd. 1991: 213).

Griffin bringt diese Kategorisierung in der Analyse marokkanischer Ritualpraktiken zur Anwendung, wobei sie die durch die rituellen Medien angesprochenen Sensorien als Kommunikationskanäle begreift, über die soziale und kulturelle Botschaften übermittelt werden<sup>7</sup>. Die Sphäre der Asozialität wird mit dem Bereich der Geister und der Magie in Verbindung gebracht, die soziale Sphäre ist auf den Umgang der Menschen untereinander beschränkt. Sobald es allerdings um den konkreten Gebrauch der Sinnlichkeit geht, zeigt sich der unbefriedigende Charakter einer Kategorisierung der Sinne nach der binären Unterscheidung sozial/asozial. Bei allen Sinnen, die sie bespricht muss Griffin die Existenz alternativer Bedeutungen und Funktionen anerkennen, auch bei der Farbsymbolik:

“Even the most dangerous or ‘asocial’ colours, however, can also be used for protection” (ebd. 1991: 215).

Selbst Hören kann zur Kontaktaufnahme mit der asozialen Welt der Geister verwendet werden, denn Geister äußern sich häufig durch Pfeifen, Zischen oder Quacken. Bei den Beschwörungspraktiken im Rahmen von Tranceritualen, die von Performanzgruppen mit Sufi-Hintergrund durchgeführt werden, spielt ebenfalls das Hören eine wichtige Rolle,

auch und gerade für die Performanz der Besessenheitstrance (LEISTLE 2006). Die Identität der Geister findet sich in Melodien, Rhythmen und Liedtexten verkörpert; selbst die menschliche Sprache zeigt damit „asoziale“ Aspekte.

Insgesamt lässt sich also sagen, dass eine monofunktionale Unterteilung des sensorischen Spektrums der Vielfältigkeit menschlicher Sinneswahrnehmung nicht gerecht wird. Gleiches gilt für die Behauptung der Dominanz eines Einzelsinnes im Rahmen einer kulturellen Sinneswelt: Die vielbeschworene These vom „Visualismus“ der westlichen Lebenswelt oder vom „Auditivismus“ oder gar „Olfaktismus“ anderer Lebenswelten würde einer Konfrontation mit den ethnographischen Fakten kaum standhalten, müsste zumindest in vielfacher und bedeutender Hinsicht relativiert werden.

#### 4. Zwischen den Welten

Wie könnte eine solche Relativierung aussehen? Zunächst lässt sich festhalten, dass eine konzeptuelle Revision sowohl die internen wie die externen Strukturverhältnisse der Erfahrung betreffen müsste. *Intern*, weil die Sinne empirisch zum Medium von individuellen und allgemeinen, gnostischen und pathischen, sozialen und asozialen Bedeutungen werden können und zwar nicht nur in ihrer Gesamtheit, sondern auch jeder Einzelsinn für sich. *Extern*, weil auch die Sinneswelten nicht gegeneinander abgeschlossen werden dürfen, damit es etwas wie eine fremde Lebenswelt überhaupt geben kann.

Merleau-Pontys Philosophie des Leibes und der sinnlichen Wahrnehmung bietet einen guten Ansatzpunkt für eine solche Neuorientierung. In seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (MERLEAU-PONTY 1966) taucht der Begriff der Lebenswelt zwar nur an wenigen Stellen explizit auf, es kann aber kein Zweifel daran herrschen, dass er „Lebenswelt“ als körperlich-sinnlich fundiert begreift<sup>8</sup>. Der Leib, also der Körper in seiner Eigenschaft als Organ der Erfahrung, verfügt in der Wahrnehmung über eine ihm eigene Rationalität, einen Logos, der sich von dem des Objekt Denkens qualitativ unterscheidet. Seine Bewegungen und Perzeptionen werden geleitet von einer praktischen Intentionalität, die ihn direkt, ohne Umweg über eine „Vorstellung“ mit der Welt verbindet. Bewusstsein ist für Merleau-Ponty

ursprünglich ein „Ich kann“, nicht ein „Ich denke zu ...“ (ebd. 1966: 166).

Im Medium sinnlichen Erlebens steht der Mensch seiner Umwelt nicht gegenüber, sondern nimmt an ihr in einem ursprünglichen Sinne teil. Die Dinge sind auf dieser Erfahrungsebene nicht fest umgrenzte, klar definierte Objekte, sondern atmosphärische Ganzheiten, zwischen denen unbestimmte Relationen bestehen. Erst die intuitiven Prozesse des Verstehens und der Interpretation ihres affektiven Sinnes, welche der Leib vollzieht, konstituieren eine Welt der Objekte, in der stabile Verhältnisse zu herrschen scheinen. Der menschliche Leib vermag diese Leistung nur zu vollbringen, indem er sich selbst unter die Dinge begibt, selbst zu einem Element der Situation wird. Dieses Zur-Welt-Sein, wie Merleau-Ponty sich ausdrückt, kennzeichnet die Wahrnehmung insgesamt, also auch die visuelle, z.B. das Sehen von Farben:

„Die Beleuchtung wie die ihr korrelativ entsprechende Konstanz des beleuchteten Dinges hängen gleichermassen unmittelbar ab von unser leiblichen Situation. Bemerken wir in der schattigen Ecke eines übrigens hell erleuchteten Zimmers eine weiße Scheibe, so ist die Konstanz des Weiß eine unvollkommene. Sie steigert sich, wenn wir uns der Schattenzone nähern, in der die Scheibe sich befindet. Sie wird vollkommen, wenn wir in diese Zone selbst eintreten. Der Schatten wird erst wahrhaft Schatten (und korrelativ die Scheibe wirklich sichtbar als weiß), wenn er nicht mehr von uns liegt als etwas, was zu sehen ist, sondern vielmehr *uns umfängt, unser Milieu wird*, in dem wir uns einrichten. Dieses Phänomen ist einzig und allein zu verstehen, wenn das Schauspiel als etwas begriffen wird, *das das Subjekt umgibt und ihm gleichsam eine Über-einkunft vorschlägt*, nicht aber als eine bloße Summe von Gegenständen oder mosaikartig vor einem weltlosen Subjekt sich ausbreitender Qualitäten“ (MERLEAU-PONTY 1966: 360, Hervorhebungen vom Autor).

Wahrnehmung wird hier beschreiben nicht als einseitiger Erkenntnisprozess, sondern als *Dialog*, der sich zwischen Leib und Welt abspielt. Eine solche Beschreibung entzieht sich der Einteilung in die Kategorien Subjektivität/Objektivität, Aktivität/Passivität, Ganzheit/Teil. Der Leib kann nur objektiv sein, indem er seine subjektive Perspektive in die Wahrnehmungssituation mit einbringt. Die Tätigkeit seiner Sinnesorgane lässt sich weder einem Pol

reiner Aktivität zuordnen, noch dienen sie als Empfangsstationen äußerer Reize. Die Sinne bringen die Erfahrungsinhalte nicht eigenständig hervor. Sie *antworten* auf den Anspruch, der von den Dingen im Wahrnehmungsfeld ausgeht, von ihrem praktischen Sinn, der den Leib zum Handeln auffordert.

Schließlich finden sich die Einzelsinne in der intersensorischen Ganzheit des Leibes miteinander verbunden. Ein Gegenstand unserer natürlichen Erfahrung wird niemals nur durch einen isolierten Sinn allein wahrgenommen. Vielmehr übersetzen sich die Sinne im leiblichen Ganzen ineinander, stellen sie sich als spezifische Aspekte einer ursprünglichen Synästhesie dar. Auf der grundlegendsten Ebene der Erfahrung, dem sinnlichen Empfinden, steht der Leib als ganzer dem Ding als Totalität gegenüber. Auf der Basis eines existentiellen Zur-Welt-Seins sind die verschiedenen Sinneseindrücke ineinander übertragbar:

„Die Sinne kommunizieren untereinander, indem sie sich der Struktur eines Dinges eröffnen. Man sieht die Sprödigkeit und Zerbrechlichkeit des Glases, und bricht es mit einem kristallinen Klang, so ist der Träger auch dieses Tones das sichtbare Glas. Man sieht die Elastizität des Stahls, die Bildsamkeit des glühenden Eisens, die Härte der Klinge eines Hobels, die Weichheit der Späne. Die Form der Gegenstände ist nicht ihr geometrischer Umriss: sie hat einen wohlbestimmten Bezug zu ihrem je eigenen Wesen und spricht in eins mit dem Sehen unsere sämtlichen Sinne an“ (ebd. 1966: 268).

Weder Hören noch Sehen lassen sich aus dem synästhetischen Ganzen herauslösen und verabsolutieren, wie es die Visualismus-These behauptet. Dies ist der Grund, warum eine kulturelle Hierarchie der Sinne so schwer empirisch aufzuzeigen ist: Die leibliche Ganzheit ist ihren Teilen vorgängig, im Modus eines Sinnes klingen auch immer die Modi der anderen Sinne mit an. Daher lässt sich das Sehen niemals absolut mit einer objektivierenden, individualistischen, „asozialen“ Einstellung der Welt gegenüber identifizieren. Die sensorischen Beziehungen des Menschen zur Welt sind viel unbestimmter und können in jedem Sinn den einen oder anderen Aspekt menschlicher Existenz betonen.

Gleichzeitig jedoch ist auch die Differenzierung des Leibes nach Einzelsinnen nicht bedeutungslos, sondern wesentliches Kennzeichen der Erfahrung. Jeder Sinn stellt eine spezifische Form der Kommunikation mit der Welt dar, jeder eröffnet einen

eigenen Zugang zu ihr und gewinnt den Dingen bestimmte Aspekte ab. Obwohl ein Sinn die anderen mit anklingen lässt, sind sie dennoch niemals ganz deckungsgleich miteinander. Der Leib bildet gewissermaßen eine Einheit in der Differenz.

Was das Verhältnis zwischen den Lebenswelten betrifft, so erkennt auch Merleau-Ponty keine kulturunabhängige Erfahrungsschicht an. Es gehe schlechterdings nicht an, schreibt er, beim Menschen zwischen Kultur und Natur eine feste Grenze einzuziehen zu wollen<sup>9</sup>. Der Leib gehört beiden Sphären an, ist Materie und Geist in einem. Damit scheint es zunächst so, als wäre die Argumentation wieder bei dem gleichen unversöhnlichen Widerspruch angelangt. Tatsächlich jedoch hat sie sich einen wichtigen Schritt nach vorn bewegt: eigene und fremde Sinneswelt sind nun nicht mehr geschlossene, sondern offene Systeme, die für die Perspektive der jeweils anderen Leerstellen bereit halten. Indem der menschliche Leib selbst zum Element der Situationen wird, in denen sich seine Erfahrung realisiert, entziehen sich ihm stets Aspekte dieser Situationen, liegen sie ihm niemals gänzlich vor Augen. An einen konkreten Standpunkt und eine bestimmte Orientierung gebunden, weiss der Leib nicht, was sich in seinem Rücken abspielt und haben auch die Gegenstände des Gesichtsfelds eine Rückseite, die nicht gesehen wird, deren Existenz die Erfahrung gleichwohl zweifelsfrei anzeigt. Auf diese Weise kommuniziert die Erfahrung ihre eigene Unvollständigkeit, zeigt sich die Möglichkeit einer fremden Perspektive an, aus der der eigene Leib zum physischen Objekt, zum *Körper* wird. Bestimmte Aspekte meines eigenen Leibes bleiben mir fremd und sind nur dem anderen zugänglich. Fremdheit findet sich im Kern meiner eigenen Erfahrung, sie betrifft diese nicht nur äußerlich<sup>10</sup>.

Gleichzeitig ist das Eigene, der eigene Leib, gerade durch seine Standortgebundenheit die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt eine Realität gibt, die als „objektiv“ bezeichnet werden kann in dem Sinne, dass die Menschen sich über sie zu verständigen vermögen. Die eigene Perspektive ist der Zugang zum Anderen, der einzige Weg ins Universale führt über das Partikulare. Die Strukturverhältnisse, die vorhin anhand der Relation zwischen Leib und Wahrnehmungssituation beschrieben wurden, sind auf die Sozial- und Kulturwelt übertragbar. Merleau-Ponty schreibt über die sprachliche Kommunikation:

„Wenn es dergleichen wie ein universales Denken gibt, so doch auch immer nur je auf Grund der Übernahme der von einer Sprache versuchten Leistung des Ausdrucks und der Kommunikation, unter Einschluss all der Äquivokationen und Sinnverschiebungen, die einer jeden Sprachtradition zugehören und selber genaue Gradmesser ihres Ausdrucksvermögens sind“ (ebd. 1966: 222).

Was der konkrete Leib in der Wahrnehmung vollbringt, leistet die lebende Sprache in der Kommunikation – sie eröffnet die Dimension eines Allgemeinen, das allerdings keine uneingeschränkte Gültigkeit mehr beanspruchen kann. Dieses Allgemeine ist notwendigerweise relativ, da es sich im kommunikativen Austausch, in der Konvergenz der Perspektiven herstellt. Es entsteht aus den Prozessen des Verhandeln und der gegenseitigen Übersetzung.

Von da aus ist es nur mehr ein kleiner Schritt, um zu einer Formulierung des Verhältnisses zwischen eigener und fremder Lebenswelt zu gelangen, die mit den ethnologischen Befunden in Einklang zu bringen ist. Der Begriff der Lebenswelt bezeichnet einen umfassenden, als gegeben hingenommenen Erfahrungszusammenhang, auf den sich die Realitätsdefinition eines Menschen gründet. Diese Perspektive ist durch und durch von einer kulturellen Dimension durchdrungen, die Lebenswelt daher stets intersubjektiv und historisch-konkret. Als spezifische Kulturwelt unterscheidet sie sich in einem Sinne absolut von allen anderen Kulturwelten. Streng genommen kann sich keine Erfahrung eines Japaners jemals genau mit der eines Deutschen decken, da sie buchstäblich in verschiedenen Welten leben. Gleiches jedoch trifft, wenn auch auf unterschiedliche Weise auf das Verhältnis zwischen Individuen zu, die der gleichen Kulturwelt angehören: Auch ihre Lebenswelten unterscheiden sich absolut voneinander, da in die Deutungen ihrer Erfahrungen stets ihre jeweilige Biographie miteinfließt.

Die kulturellen Dimensionen meiner Erfahrung sind es, über die ich mit dem kulturell Fremden in Kontakt trete. Dieses Fremde vermag sich nur als Relation zum mir Eigenen in meiner Erfahrung abzuzeichnen. Die eigene Lebenswelt, inklusive sowohl ihrer persönlichen als auch ihrer typischen Züge, bildet den Zugang zur fremden Welt, der damit stets ein unvollkommener bleibt. Im Grunde führt das Verstehen einer fremden Kultur nicht einmal zu „partialen Wahrheiten“, wie James Clifford



(CLIFFORD & MARCUS 1986) behauptet hat, zumindest nicht, wenn damit ein Stück einer absoluten Wahrheit gemeint ist, welche nur als ganze freigelegt werden müsste. Vielmehr resultiert das ethnologische Verstehen fremder Lebenswelten aus einem im Wortsinne *interkulturellen* Kommunikationsprozess. Was der Ethnologe als „fremde Kultur von innen heraus“ beschreibt, bezieht sich in Wahrheit auf eine Realität, die sich über Verhandlungen zwischen ihm und den konkreten Anderen, mit denen er im Laufe seiner Forschung Beziehungen aufgenommen hat, gebildet hat. Die ethnographische Realität entsteht aus einer Sphäre heraus, die *zwischen* den Lebenswelten von Ethnologen und Anderem liegt. Merleau-Ponty hat diesen Zwischenbereich in seinem Spätwerk, das um das Projekt einer phänomenologischen Ontologie kreiste, mit den Begriffen des „rohen, wilden Seins“ und des „Fleisches“ (fr. chair) zu kennzeichnen versucht (MERLEAU-PONTY 1986). Stets zwischen den Perspektiven der Beteiligten gelegen, lässt sich das Universale für Merleau-Ponty nur mehr in offenen, evokativen Begriffen wie diesen beschreiben. Jedoch findet sich der Gedanke einer im Zwischen angesiedelten Realität bereits bei Husserl, der in der *Krisis* schreibt:

„Das‘ Ding selbst ist eigentlich das, was niemand als wirkliches gesehen hat, da es vielmehr immerfort in Bewegung ist, immerfort, und zwar für jedermann, bewusstseinsmäßig Einheit der offen endlosen Mannigfaltigkeit wechselnder eigener und fremder Erfahrungen und Erfahrungsdinge“ (HUSSERL 1992: 167).

## 5. Vom Verstehen zur Verständigung

Ebensowenig wie die eigene Lebenswelt ist die fremde Lebenswelt ein geschlossener Kosmos, zu dem es keine Verbindung gibt. Die Lebenswelt ist ein offenes System, das anderen Perspektiven zugänglich ist; in allen Bereichen ist sie von Fremdem durchdrungen. Der Grund hierfür liegt in der Struktur der Erfahrung selbst, die stets bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten *unter Ausschluss von Alternativen* (WALDENFELS 1997) selektiert.

Zugleich stellte sich die Lebenswelt in der vorgegangenen Untersuchung als leiblich fundiertes Phänomen dar. Die Öffnung unterschiedlicher Lebenswelten gegeneinander zeigte sich bereits auf dieser grundlegenden Ebene der Erfahrung. Auch

zwischen den kulturellen Sinneswelten bestehen keine unüberwindbaren, absoluten Grenzen; die These einer einseitigen Dominanz eines Einzelsinnes, wie sie von manchen Kulturtheoretikern und Anthropologen aufgestellt wurde, hält der phänomenologischen Kritik nicht stand. Die Differenz zwischen den Einzelsinnen wird durch ihre Integration in die Einheit des Leibes teilweise überwunden, wenn auch nie ganz. Die Sinne behalten ihre ästhetologischen Besonderheiten, weisen aber zugleich Dimensionen auf, die für die sinnliche Erfahrung als ganze kennzeichnend sind. Diese Struktur einer „Einheit in der Differenz“ fungiert auf allen Ebenen des Erfahrungsprozesses. Sie bestimmt letztlich auch das Verhältnis zwischen eigener und fremder Lebenswelt.

Hier zeigt sich, dass es paradoxerweise gerade die Lebenswelt des Ethnologen ist, die ihm den Zugang zur fremden Lebenswelt ermöglicht. Die eigene Lebenswelt, subjektiv und kulturell-relativ, hält die Perspektive bereit, aus der überhaupt nur eine objektive und allgemein-gültige Realität entstehen kann. Aber die „Objektivität“, von der hier die Rede ist, deckt sich nicht mit jener der positiven Wissenschaften. Die fremde Lebenswelt liegt nicht als Objekt vor Augen, das man untersuchen und vermessen könnte. Vielmehr beeinflusst die ethnologische Untersuchung ihren Gegenstand in konstitutiver Weise. Im gleichen Sinne, in dem der Leib in der Wahrnehmung zu einem Element der Situation wird, nimmt der Ethnologe an der fremden Realität Teil. In der ethnologischen Feldforschung verflechten sich eigene und fremde Lebenswelt miteinander, treten sie in einen Kommunikationsprozess ein, in dem persönliche und kulturelle Dimensionen untrennbar miteinander verbunden sind und dessen Ergebnis nicht vorherbestimmt werden kann. Das *Verstehen* der fremden Lebenswelt, das der Ethnologe in seiner Ethnographie zum Ausdruck bringt, beruht auf Prozessen der *Verständigung*. Die fremde Realität der Ethnologie zeigt sich als hybrides Produkt, als Erzeugnis der Interaktion *zwischen* Individuen, *zwischen* Kulturen, *zwischen* Lebenswelten.

Es stellt sich natürlich die Frage, wie die Ethnologie auf diese Standortbestimmung reagieren sollte, welche theoretischen und praktischen Konsequenzen aus ihr zu ziehen sind. Die Beantwortung dieser Frage würde eigentlich eine gesonderte Untersuchung erfordern. Hilfreich wäre dabei der Umstand, dass der intersubjektive und interkultu-

relle Charakter ethnologischen Verstehens bereits vor längerer Zeit von kritischen Ethnologen klar erkannt und formuliert wurde. PAUL RABINOWS *Reflections on Fieldwork in Morocco* sind auch heute noch von ungebrochener Aktualität:

“Fieldwork, then, is a process of intersubjective construction of liminal modes of communication. Intersubjective means literally more than one subject, but being situated neither quite here nor quite there, the subjects involved do not share a common set of assumptions, experiences, or traditions. Their construction is a public process. Most of this book has focused on these objects which my Moroccan friends and I constructed between us, over time, in order to communicate. That the communication was often painstaking and partial is a central theme. That it was not totally opaque is an equally important theme. It is the dialectic between these poles, ever repeated, never quite the same, which constitutes fieldwork” (RABINOW 1977: 155).

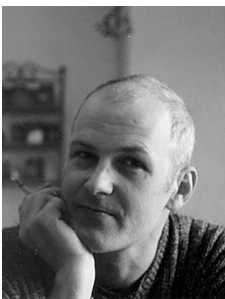
### Anmerkungen

- 1 Wem solche Gedankengänge zu weit hergeholt erscheinen, der erinnere sich an die Debatten um die “Krise der Repräsentation” in den 70er und 80er Jahren des 20.Jhdts, als Kritiker die Selbstaufgabe der Ethnologie forderten (für eine solche radikale Kritik aus philosophischer Perspektive s. DUALA M'BEDY, MUNASU 1977. *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Alber, Freiburg/München: Alber)
- 2 HUSSERL 1992: 168 „In dieser ausschliesslichen Vertiefung in die Mannigfaltigkeiten subjektiver Erscheinungsweisen, in denen uns die Welt vorgegeben ist, leuchtet uns schon jetzt ... immer wieder die Einsicht entgegen, dass es sich hier nicht um zufällige Tatsächlichkeiten handle, vielmehr dass kein erdlicher Mensch, und wie immer wir ihn abgewandelt dächten, eine Welt in anderen Gegebenheitsweisen erfahren könnte als in der von uns allgemein umschriebenen unaufhörlich beweglichen Relativität, als eine ihm in seinem Bewusstseinsleben und in Gemeinschaft mit einer Mitmenschheit vorgegebenen Welt.“
- 3 Nachdem er in der „Krisis“ im Hinblick auf eine Betrachtung über die kulturelle Relativität verschiedener Lebenswelten Widersprüche eingestanden hatte, schreibt HUSSERL im Anschluss: „Doch alsbald verschwindet die Verlegenheit, wenn wir uns darauf besinnen, dass doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre allgemeine Struktur hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist selbst nicht relativ (ebd.: 142).“
- 4 HUSSERL versteht darunter eine Reflexion, die zunächst den Glauben an die Erkenntnisse der objektiven Wissenschaften ausserkraft setzt und sich in einem zweiten Schritt darauf richtet, wie die Lebenswelt in der Erfahrung zur Erscheinung kommt (und nicht darauf, was von ihr erscheint, wie dies in der natürlichen Einstellung der Fall ist): Es gehe darum, eine ständige Interessenrichtung darauf auszubilden „wie im Wandel relativer Geltungen, subjektiver Erscheinungen, Meinungen, die einheitliche, universale Geltung Welt, die Welt für uns zustande kommt (ebd.: 147).“
- 5 Ein Begriff den Schütz & Luckmann von Max Scheler entliehen haben.
- 6 siehe bsw. SCHÜTZ & LUCKMANN 1979: 143: „Die Grundelemente des Wissensvorrates sind für jedermann, gleich in welche relativ-natürliche Weltanschauung er sozialisiert wurde vorhanden. Die relativ-natürlichen Weltanschauungen unterscheiden sich allenfalls hinsichtlich des Grades, bis zu welchem diese Grundelemente thematisiert und sprachlich objektiviert sind“. Im nächsten Absatz heisst es allerdings: „Schon im Grenzbereich zwischen den Grundelementen des Wissensvorrates und dem Routinewissen gibt es Formen des Wissens vom eigenen Körper, die nicht in allen Gesellschaften gleich sind und nicht einmal innerhalb derselben Gesellschaft gleich sein müssen. So sind die Grenzen des Körpers als einer Einheit nicht in gleicher Weise und nicht einmal im gleichen Grad gesellschaftlich (das hebt vor allem sprachlich) objektiviert.“
- 7 Für einen solchen Versuch aus phänomenologischer Perspektive siehe LEISTLE 2006
- 8 „Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben. Bald beschränkt er sich auf die zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Gesten und setzt korrelativ um uns herum eine biologische Welt; bald spielt er auf diesen ersten Gesten und geht von ihrem unmittelbaren zu einem übertragenen Sinn ihrer über, durch sie hindurch einen neuen Bedeutungskern bekundend: so im Falle eines motorischen Habitus wie etwa des Tanzes. Bald endlich ist die vermeinte Bedeutung solcher Art, dass die natürlichen Mittel des Leibes sie nicht zu erreichen vermögen; er muss alsdann sich ein Werkzeug schaffen und entwirft um sich herum eine Kulturwelt. (MERLEAU-PONTY 1966: 176).“
- 9 MERLEAU-PONTY 1966: 223f. „Von ‚natürlichen‘ Zeichen könnte ja überhaupt nur die Rede sein, wären durch unsere anatomische Leibesorganisation gegebenen ‚Bewusstseinszuständen‘ je bestimmte Gesten zugeordnet. In Wahrheit ist aber z.B. die Mimik des Zornes oder der Liebe nicht dieselbe bei einem Japaner und einem Abendländer. Genau genommen besagt die unterschiedliche Mimik eine Differenz der Emotionen selber. Nicht allein die Gebärde ist kontingent im Verhältnis zur Leibesorganisation, sondern überhaupt die Weise der Aufnahme und des Erlebens von Situationen.“
- 10 Bernhard Waldenfels hat die Verschränkung von Eigenem und Fremdem in vielen seiner Publikationen ausführlich beschrieben und analysiert (s. WALDENFELS 1985, 1997, 2005).

### Literatur

- CLIFFORD, JAMES & MARCUS, GEORGE 1986 (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press
- CSORDAS, TOM 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18,1: 5-47
- 1994 (ed.) *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press
- GRIFFIN, KIT 1991. The Ritual of Silent Wishes. Notes on the Moroccan Sensorium. In: HOWES (ed), op.cit.: 210-220.
- HOWES, DAVID 1991 (ed.). *The Varieties of Sensory Experiences. A Source Book in the Anthropology of the Senses*. Toronto
- HUSSERL, EDMUND 1992 (1936). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Werke Bd VIII. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- JACKSON, MICHAEL 1996 (ed.). *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press
- 2005. *Existential Anthropology*. New York: Berghahn Press

- LEISTLE, BERNHARD 2006. Ritual as Sensory Communication. A Theoretical and Analytical Perspective. In KÖPPING, KLAUS-PETER & LEISTLE, BERNHARD & RUDOLPH, MICHAEL 2006 (eds.). *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Berlin: LIT: 33 - 73
- MAUSS, MARCEL 1975 (1950). *Soziologie und Anthropologie Bd. II*. München: Hanser
- 1990. *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp
- MC LUHAN, MARSHALL 1962. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: Toronto University Press
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1966 (1945). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter
- 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink
- RABINOW, PAUL 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press
- SCHÜTZ, ALFRED & LUCKMANN, THOMAS 1979 (1975). *Die Strukturen der Lebenswelt Bd. I*. Frankfurt: Suhrkamp
- STRAUS, ERWIN 1966. *Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin: Springer
- WALDENFELS, BERNHARD 1985. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt: Suhrkamp
- 1997. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden Bd I*. Frankfurt: Suhrkamp
- 2005. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp
- Artikel eingegangen: Februar 2008  
 Artikel angenommen: 31. März 2008



**Bernhard Leistle** (Jg. 1968) Dr. phil., Ethnologe; wissenschaftlicher Angestellter im SFB 619 „Ritualdynamik“ der Universität Heidelberg. Spezielle Arbeitsgebiete (special branches of research): Marokko, Nordafrika, Ritualtheorie, philosophische Anthropologie, Semiotik. Sprachstudium Kiswahili Juli bis Oktober 1995 in Tansania; Feldforschung in Fes/Marokko von Mai 2002 bis Mai 2003. Ab 01.07.2007 Assistant Professor für Kulturanthropologie an der Carleton University in Ottawa.

Carleton University  
 Dep. of Sociology and Anthropology  
 Loeb A 702, 1125 Colonel By Drive  
 Ottawa, Ontario, K1S 5B6 Canada  
 e-mail: bernhard\_leistle@yahoo.de