

Ethnologie und Anomalistik: Ein Vergleich von Wissenschaft(s)/Kultur/en

HANNES LEUSCHNER¹

Zusammenfassung – In diesem Artikel geht es um einen Vergleich anomalistischer und ethnologischer Wissenschaftskultur. In Anlehnung an Karl-Heinz Kohls (2012) Bestimmung der Ethnologie als „die Wissenschaft vom kulturell Fremden“ verstehe ich die Anomalistik als „Wissenschaft vom wissenschaftlich Fremden“ als eine Art Ethnologie im Rahmen der Wissenschaftskultur. Nach einer Einführung in den die Disziplinen verbindenden Begriff des „Fremden“ wird in einem ersten Teil ein methodologischer Komplex der zeitgenössischen Ethnologie beschrieben, in dem es gleichermaßen um eine Erheimatung der Fremde wie auch um eine Entfremdung der Heimat geht. Im zweiten Teil wird diese Methodologie daraufhin geprüft, inwiefern sie sich auch für anomalistische Forschungen und eine Positionierung der Anomalistik im Bereich der Wissenschaftskultur übertragen lässt. In diesem Rahmen wird auch diskutiert, ob denn von Wissenschaftskultur im Singular überhaupt die Rede sein kann, oder vielmehr – zumindest ethnologisch gesehen – von Wissenschaftskulturen im Plural die Rede sein müsste.

Schlüsselbegriffe: Ethnologie – Anomalistik – Methodologie – Wissenschaftskultur – alter – alius

Ethnology and Anomalistics: A Comparison of Science Culture(s)

Abstract – This article is about a comparison of anomalistic and ethnological science culture. Following Karl-Heinz Kohl's (2012) definition of Ethnology as “the science of the cultural other”, I understand the Anomalistics as a “science of the scientifically other” i. e. as a kind of Ethnology within the framework of scientific culture. In this sense, it is a concept of the “other” that links the disciplines. An introduction to this concept takes its dual meaning of “alter” and “alius” into account. In the first part of this article, I describe a methodological complex of contemporary ethnology which

1 Hannes Leuschner, Schriftsteller und Ethnologe. Studium am Deutschen Literaturinstitut Leipzig (künstlerischer Studiengang) und Studium der Ethnologie in Göttingen, Mainz und Hamburg. Ausgedehnte Feldforschungen zu afrobrasilianischen Religionen im Recôncavo Baiano. Arbeitet derzeit am Institut für Bildungswissenschaft der Leuphana Universität Lüneburg; u. a. im Forschungsverbundprojekt „Materialität von Geschlecht und pädagogischer Autorität – Interferenzen von Körpern und Dingen in Bildungsinstitutionen“ (2017–2020), worin er vorrangig mit ethnographischer Grundschulforschung im Rahmen der Theorien des New Material Feminism befasst ist. Weitere Forschungsinteressen: Neuchristliche Kirchen, Bildungsethnologie, Ethnopsychologie, Anomalistik.

deals equally with the familiarization of the 'other' and the othering of the "own". In the second part, I examine the extent to which this methodology is applicable to anomalistic research and the positioning of Anomalistics in the field of scientific culture. In this context, I also discuss whether you may refer to scientific culture in the singular, or rather – at least from an ethnological perspective – to cultures of sciences in the plural only.

Keywords: ethnology – cultural anthropology – social anthropology – anomalistics – science culture – alter – alius

In diesem Artikel möchte ich den Versuch unternehmen, die Ethnologie als „die Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl, 2012) als eine Art der Anomalistik zu verstehen und vice versa die Anomalistik als „Wissenschaft vom wissenschaftlich Fremden“ als eine Art Ethnologie im Rahmen der Wissenschaftskultur. Ein methodologischer Komplex der zeitgenössischen Ethnologie, in dem es gleichermaßen sowohl um eine Erheimatung der Fremde als auch um eine Entfremdung der Heimat geht, wird skizziert und an die Anomalistik herangetragen. Dabei werde ich als Ethnologe zwangsläufig zu der Frage kommen, inwieweit denn von Wissenschaftskultur im Singular die Rede überhaupt sein kann, oder ob nicht vielmehr von Wissenschaftskulturen im Plural die Rede sein müsste. Heranführen möchte ich an diesen Vergleich von Wissenschaft(s)/Kultur/en in topologischer Metapher, um eine erste Orientierung zu ermöglichen.

Eine kleine Topologie der Grenzwissenschaften

Was ist eine Grenzwissenschaft? Ihr Tätigkeitsfeld ist der Versuch, Wissen zu schaffen an der Grenze dessen, was als bereits Erwissenschaftetes verstanden wird, und jenseits derer man sich im Noch-nicht-Erwissenschafteten, oder möglicherweise, aus der Perspektive des als bereits erwissenschaftet Verstandenen, des Nicht-Erwissenschaftbaren befindet. Im Grunde liegt eine chauvinistische Ordnung vor, innerhalb derer sich die Wissenschaft als Zentrum des Weltverstehens behauptet. Stellt man sich die Wissenschaft nun als politisch kulturelles Herrschaftsgebiet vor, wie das alte Griechenland, dann ist sie als solches umgeben von Gebieten, in denen immer schlechter Griechisch und zunehmend den Griechen unverständliche Sprachen gesprochen werden, und zwar von den – aus der Perspektive Griechenlands – stammelnden Br-Br-Sprechern, den bárbaroi. Was bedeutet, worauf deutet das Bild? Einmal macht es das grundsätzlich Relationale der Grenze deutlich; dann die Weitung der Grenze zum Grenzgebiet, in dem zwar noch Griechisch, aber ein den Griechen zunehmend unverständliches Griechisch gesprochen wird. Drittens impliziert es die Möglichkeit weit entfernter, ganz anderer Zentren: zum Beispiel China, wo keineswegs mehr Griechisch gesprochen wird; zudem nicht mal ein Grenzgebiet mit Griechenland geteilt wird, in dem immer weniger Griechisch und immer

mehr Mandarin gesprochen würde. Die Herrschaft Griechenlands, die Verständlichkeit griechischer Sprache ist also in hohem Maße lokal und keineswegs universell. Wie weit das auch für ein derzeit herrschendes Wissenschaftsverständnis gilt (das teils noch mit geographischen Räumen korrelierbar ist), darauf wird zurückzukommen sein.

Bleiben wir aber vorerst in der Nähe eines gesetzten Zentrums der Wissenschaft und schauen uns die Grenzgebiete an; justieren wir also etwas nach und sprechen von einer Grenzgebietswissenschaft, wie sie sich beispielsweise in der Benennung des Freiburger Instituts „für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene“ findet. Auch der englischsprachige Begriff *fringe science* bezeichnet keine Grenz-, sondern eine Randgebieten-Wissenschaft. Diese Grenz- oder Randgebiete sind bewohnt von Mystikern, UFO-Entführungserfahrenen, Geistesheilern, Gläserückern, Löffelbiegern, Engels- und Teufelsbesessenen und so weiter; also von Menschen, die Erfahrungen gemacht haben und machen in – von Griechenland her gesehen – weit entfernten Ländern. Marcello Truzzi nennt solche Menschen „Behaupter von Anomalien“: „Unter den Behauptern von Anomalien finden sich sowohl okkult und mystisch orientierte Personen als auch solche, die wissenschaftliche Anerkennung suchen und deren Status man ‚protowissenschaftlich‘ nennen kann“ (Truzzi, 1999: o. P.): Die Suche nach wissenschaftlicher Anerkennung entspricht in der hier eingeführten Metapher dem Versuch, vorerst ungriechische, jenseits der Grenzen des Erwissenschafteten gemachte Erfahrungen ins Griechische, ins „Wissenschaftliche“ zu übersetzen.

Eine Unterscheidung zwischen Grenz- und Grenzgebietswissenschaft ist m. E. relevant, da die Arbeit innerhalb jeder Wissenschaft an der Grenze des von ihr bereits Erwissenschafteten stattfindet, denn nur dort kann die Wissenschaft – und eben das macht sie als Tätigkeit aus – weiteres Wissen „schaffen“. Zumal kann eine Fachdisziplin an ihren Grenzen auf andere Disziplinen stoßen, und so wird der Begriff der Grenzwissenschaft bisweilen auch für das Interdisziplinäre im Rahmen aneinander grenzender Wissenschaftsdisziplinen gebraucht. Die Frage, die eine jede Wissenschaft als Grenzwissenschaft von Grenzgebietswissenschaften wie der Anomalistik unterscheidet, ist eine relative und vorerst graduelle, die erst an einem ungewissen, potentiellen Punkt möglicherweise zur absoluten wird: Wie weit wagt man sich in ein Grenzgebiet vor, das die Gefahr in sich bergen mag, das eigene Zentrum zu verlieren? In diesem Sinne würde ich die Anomalistik als in hohem Maße zum Abenteuer bereite Wissenschaft verstehen. Sie bemüht sich, mit Truzzis Worten darum, „[...] sogar für die radikalsten Behauptungen, sofern sie sich einem wissenschaftlichen Diskurs stellen, die Tür zumindest immer halboffen zu halten“ (o. c.). In welchem Maße, schamanisch gesprochen, strapaziert man die Silberschnur, die den reisenden mit dem ruhenden Körper verbindet, oder ist gar bereit, sie zu kappen? In letzterem Falle spräche die Ethnologie von einem *going native*, vom Werden zu einem von denen, die man untersuchen wollte; von der Aufgabe der ehemals „eigenen“ Kultur zu Gunsten einer ehemals „fremden“. Die Möglichkeit, die in einem solchen Vorgang

liegt, möchte ich in einem dritten Begriff neben der Grenz- und Grenzgebietswissenschaft als Grenzüberschreitungswissenschaft bezeichnen, die sich als solche freilich die Frage gefallen lassen muss: Wie weit kann dort noch von Wissenschaft die Rede sein, oder muss eben gerade von deren Aufgabe in ihrer Überschreitung die Rede sein? Auch auf diese Frage wird, aus der Ethnologie kommend, zurückzukommen sein; vorerst sei in den für diesen Aufsatz zentralen Begriff des „Fremden“ eingeführt.

Was ist das Fremde?

Knoblauch und Schnettler (2003) nähern sich dieser Frage, indem sie das Andere als Alterität dem Fremden als Alienität gegenüberstellen. Die Figur des Anderen beschreiben sie mit Schütz' Annahme der Ähnlichkeitsübertragung, einer „mittleren Transzendenz“, die auf seinem Konzept des Zusammen-Alterns beruht. Darin geht Ego davon aus, dass auch Alter über ein Bewusstsein verfügt und Situationen ihm ähnlich erlebt: Einen Apfel als Apfel, eine Beziehung miteinander als Freund- oder Liebschaft, einen Sonntagmorgen im Frühherbst als Sonntagmorgen im Frühherbst oder zumindest im späten Sommer. Die Figur des Fremden hingegen beschreiben sie anhand von Luhmanns systemtheoretischer Annahme der doppelten Kontinenz, in der sich Ego und Alius wie zwei *black boxes* zueinander verhalten, die nichts außer dem Empfang der jeweils gesendeten Signale voneinander wissen. Im alltäglichen Erleben aber nimmt man (hier folge ich einer Ähnlichkeitsannahme) Personen oder Gegebenheiten kaum einmal als entweder anders oder fremd wahr, sondern in der Regel als mehr als das eine und weniger als das andere. Extrem empfundene Alterität kann so dünn werden, dass Ego Alter kaum noch von sich zu unterscheiden vermag (oder auch die ganze Welt nicht mehr von sich zu unterscheiden vermag in ozeanischem Gefühl), und Alienität kann in ihrem Extrem so fremd werden, dass es sie gar nicht mehr wahrnehmen kann (vgl. Schetsche, 2003). In Anlehnung an die Gegenüberstellung von Alterität und Alienität bei Knoblauch und Schnettler verstehe ich das Bedeutungsfeld des Fremden (sei es als Person, sei es als Forschungsfeld) als einen Pol eines Kontinuums, dessen anderer Pol vom „Eigenen“, vom Ego gebildet wird. Die Zwischenfigur, das Spielfeld zwischen ihnen, ist der, die, das Andere:

Ego – Alter – Alius

Ego ist dabei, was wir als „Ich“ wahrnehmen und möglicherweise als „Eigenes“ („eigene Kultur“, beispielsweise); Alter das Maß an Überlagerung oder zumindest Übersetzungsmöglichkeit, die wir mit Alius, dem Fremden, der Fremde haben. Mit kollektiven Worten: Ego ist das, was wir sind (ob nun Griechen oder Chinesen oder Quantenphysiker), Alter ist das, was wir als uns ähnlich, vergleichbar, verständlich wahrnehmen, und Alius eben das, was wir nicht verstehen, nicht in einen Vergleich bringen können, und woran messbar Alter überhaupt nur

als ähnlich erfahren werden kann. Die Verhältnisse müssen dabei m.E. keinesfalls, wie die Herleitung von Schütz versus Luhmann es in Knoblauch und Schnettlers Überlegungen suggeriert, symmetrisch sein, sondern sind es allenfalls in den Extrempunkten der völligen Entfremdung oder völligen Verschmelzung. In der Regel kann man davon ausgehen, einander mehr oder weniger Alter, mehr oder weniger Alius zu sein, und jemand, dem ich weitgehend Alius bin, kann mir weitgehend Alter sein und *vice versa*. Die Theologie argumentiert mit solchen Ungleichgewichten (die Wege Gottes sind uns unergründlich, der Mensch aber Gott ergründlich), Undercover-Agenten stellen solche Situationen bewusst her, und Ethnolog_innen haben immer wieder damit zu tun. In „klassischen“ Feldern (s. u.) machen sie sich vorerst „fremde“ Kulturen zu anderen, wobei den Anderen dieser anderen Kulturen die Kultur, aus der der Ethnologe² kommt, meist in höherem Maße fremd bleibt: Man scherzt zwar mit dem Ethnologen als Anderem, erhält er dann aber einen Anruf aus dem Ausland und beginnt in Zungen zu sprechen, wird er wieder zum Fremden.

Als Mensch und Ethnologe gehe ich also davon aus: Lernend, zu verstehen suchend, kann man sich den Fremden zu einem Anderen, das Fremde zum Anderen machen und dabei auch das werden, was einem zuvor als Fremdes begegnete. Wie weit man das will, ist eine andere Frage: „Nur Romantiker oder Spione könnten darin [im Werden oder Nachahmen eines ‚Eingeborenen‘] einen Sinn sehen“, meint Clifford Geertz (1983: 20) und hält spöttisch einer solchen „mystischen Kommunion“ als Verstehensmodell das Lesen einer Kultur analog der Interpretation eines Gedichts entgegen (ebd.: 309).³ Das sehe ich anders und gehe davon aus, ein Maß an Eigen-Werdung des Fremden ist nicht nur unvermeidlich, sondern auch unerlässlich im ethnologischen Arbeiten. Die Frage, ob man sich überhaupt wie jemand anderes (sei es der Nachbar, sei es ein Geschwisterkind) fühlen kann, ist eine (wie eigen kann das Andere, wie anders das Eigene werden); die Frage, ob man sich gleichermaßen wie sein Nachbar oder wie ein Balinese fühlen kann, ist eine andere. Natürlich kann man das, auch wenn der Weg dorthin in der Regel länger sein mag. Und letztlich handelt es sich dabei um eine Alltagskunst, die wir alle ständig ausüben und mehr oder weniger forciert auch ausüben müssen. Der Ethnologe professionalisiert diese Kunst als Übersetzer, der das vorerst Unverständliche zum Verständlichen, das Fremde zum Anderen zu machen versucht; im *going native* dann auch zum Eigenen zu machen sucht beziehungsweise: vom Fremden zu dessen Eigenem gemacht wird (dazu weiter unten). Das Fremde „an sich“ entzieht sich dabei: Sobald man sich das Fremde, das Fremde sich

-
- 2 Da dieser Beitrag aus meinem sicher stellenweise nicht unstrittigen Fachverständnis geschrieben ist, und um komplizierte grammatische Konstruktionen zu vermeiden, wähle ich hier und im Folgenden für eine Person, die Ethnologie betreibt, die männliche Form. Wer auch immer mag, ist gern mitgemeint.
 - 3 Dabei übersieht er, dass weite Bereiche der insbesondere religiösen Literatur (nicht zuletzt die Bibel) eben solche „Kommunionen“ anstreben.

einen zum Anderen oder gar zum Eigenen gemacht hat, ist es nicht mehr fremd: Der Ethnologe spürt Phantomen hinterher, jagt weiße Hasen. Darum, wo und wie er das tut, um seine Felder und Methoden, soll es in den folgenden Abschnitten gehen.

Ethnologie: Die Wissenschaft vom „kulturell Fremden“

Ethnologie, das ist die Wissenschaft von den *ethne*, von den anderen oder fremden „Völkern“ im Unterschied zum „eigenen Volk“; im alten Griechenland im Unterschied zum *demos*, dem durch die Gemeinsamkeit des Wahlrechts „eigenen Volk“. Im deutschen Sprachraum war auch von der weltweiten „Völkerkunde“ die Rede im Unterschied zur „Volkskunde“, die man im „eigenen“ Land, regional, national, ggf. auch europäisch, betrieb. Der Gegenstand der Ethnologie wurde in der Etablierungsphase des Faches um die Wende des neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert lokal in einer geographischen Ferne verortet, die mit Zuschreibungen wie außereuropäisch und schriftlos korrelierte und mit schon im damaligen Sprachgebrauch grenzwertigen wie neolithisch, primitiv oder pagan. Diese Gegenstandbestimmung ist v. a. aus zwei Gründen nicht mehr praktikabel: Zum einen weiß man um die Illegitimität, die machtvolle Diskriminierung, die die Konstruktion des „klassischen“ ethnologischen Feldes im Rahmen kolonialer Geschichte bedeuten konnte; zumal um die hohe Fraglichkeit der Analysekatgorie „Volk“. So ist es auch keineswegs irgendein Konzept von Volk, sondern die Suche nach und Auseinandersetzung mit „der Fremde“, wodurch sich die Ethnologie m. E. als solche noch heute konstituieren kann. Zum anderen erfüllt sich eine naive Gleichung von geographischer und kultureller Ferne immer weniger. Nichtsdestotrotz wirkt sie in den regionalen Schwerpunkten der meisten Institute noch stark nach, und auch ich selbst komme in meinem ethnologischen Werdegang aus einem Feld, das ich in diesem Zusammenhang als ein tendenziell „klassisches“ ethnologisches Feld bezeichnen würde.

Wo ist das Fremde? „Klassische“ Felder

Lange geforscht und schließlich auch promoviert habe ich mit regionalem Schwerpunkt in Nordostbrasilien und thematischem Schwerpunkt in der Religionsethnologie zur afrobrasilianischen Candomblé-Religion in der Stadt Santo Amaro da Purificação, etwa eine Busstunde von Salvador entfernt, der Hauptstadt des Bundesstaates Bahia. Candomblé, damit kann man ein religiöses Feld verschlagworten, wie es aus der Verschleppung und Versklavung Angehöriger verschiedener afrikanischer Ethnien in der Neuen Welt entstand. Es handelt sich um ein keineswegs historisches, sondern noch immer sehr lebendiges religiöses Feld, das sich in zahlreichen religiösen Gemeinschaften organisiert (als spirituelle Familien). Im Zentrum des Candomblé stehen die Verehrung und vor allem auch Inkorporierung einer Reihe afrikanischer

scher Gottheiten und neuweltlicher Geistwesen (Leuschner, 2011, 2016a) in ihren menschlichen Medien. In einer Reihe von längeren Feldaufenthalten⁴ lebte und forschte ich bislang rund zweieinhalb Jahre vor Ort. Von einem tendenziell „klassischen“ Feld spreche ich, da es sich geographisch in außereuropäischer Ferne befindet; da in ihm eine Sprache gesprochen wird, die ich erlernen musste, um mich im Alltag zu bewegen und Befragungen durchführen zu können (das brasilianische Portugiesisch), und sich die soziokulturelle Entwicklung der Kultur in vielfacher Hinsicht von der meines mitteleuropäischen Herkunftslandes (Deutschland) unterscheidet. Die expliziten und impliziten psychosozialen Arten und Regeln des alltäglichen Umgangs miteinander waren mir vorerst nicht vertraut, teils auch regelrecht „fremd“. Nicht von einem „klassischen“, sondern von einem nurmehr „tendenziell“ klassischen Feld spreche ich, weil ein tatsächlich „klassisches“ Feld (im stereotypen Sinne der frühen Ethnologie) noch abgelegener, nicht ohne Weiteres wie Santo Amaro per Flugzeug und Bus erreichbar wäre, keine europäische, sondern eine außereuropäische Sprache darin gesprochen würde, und die soziokulturelle Entwicklung seiner Kultur in geringerem bis gar keinem Maße von „westlicher“ Kultur beeinflusst worden wäre; also ein Feld, das man zumindest bezüglich des letzten Kriteriums weltweit heutzutage kaum noch findet.

... und weniger klassische Felder

Eine befreundete Ethnologin, die in den siebziger Jahren vorrangig in Afrika forschte, kehrte vor einiger Zeit von einem kürzeren Forschungsaufenthalt aus Papua-Neuguinea zurück. Wo, mag man sich fragen, wenn nicht in Papua-Neuguinea, irgendwo hinter Hongkong und den Philippinen, sollte sich noch ein klassisches ethnologisches Feld finden lassen? Ich fragte sie, ob es denn anständig „fremd“ dort gewesen sei, sich angefühlt habe? Die Antwort: Nein. Begegnet sei ihr eine in physischer Hinsicht etwas gewalttätigere Kultur, als man sie in Europa gewohnt sein mag; ansonsten eine traditionelle Kultur im Rückgang, in einer Art Folklorisierung begriffen, und internationale politische Interessen und internationale Konsumkultur, von der der Großteil der Leute – wie allerorts – ein möglichst großes Stück abzubekommen bestrebt sind und sich in diesem Zuge politisch manipulieren lassen. „Klassische“ ethnologische Felder sind

4 Nach einer kurzen, explorativen Forschung im Jahr 2008: 2009 (drei Monate), 2010 (drei Monate), 2013 bis 2015 (zwei Jahre). Die jüngsten beiden Forschungsaufenthalte wurden durch den DAAD finanziert. Vorrangig wandte ich Methoden der qualitativen Sozialforschung an: Teilnehmende Beobachtung (während zahlreicher Feste, Rituale und Alltagssituationen) und verschiedene Methoden der Befragung in unterschiedlich standardisiertem Maße (mehrere hundert Gespräche und Interviews). Darüber hinaus erhob ich einen Fragebogen zur Gewinnung quantifizierbarer Daten, u. a. zur Durchführung einer Netzwerkanalyse. Für eine umfassende Auswertung der Ergebnisse siehe meine Dissertationsschrift (Leuschner, 2016b).

also, v. a. durch Prozesse der Globalisierung und auch des Massentourismus, gewissermaßen im Schwinden begriffen. So findet Ethnologie aus dem deutschen Sprachraum zwar noch immer unter Palmen statt, erschließt sich aber gleichzeitig zunehmend auch geographisch nähere Felder, an denen es letztlich nicht minder fremd zugeht. Nicht zuletzt notgedrungen durch einen Verlust „klassischer Felder“ lernte und lernt die Ethnologie, überall stattzufinden.

Wichtige Impulse dafür erhielt sie aus der disziplinär in der Soziologie verorteten Chicagoer Schule der 1930er Jahre (für einen Überblick siehe Breidenstein et al. 2015: 20ff.). In ihr wurde die der Ethnologie entlehnte „ethnographische Methode“ der Befragung und Teilnehmenden Beobachtung auf eine Art angewandt und wurde über sie auf eine Art nachgedacht, die auch der zeitgenössischen Ethnologie hilft, ihren Gegenstand aktualisiert zu bestimmen. Gewissermaßen initiiert wurde von dieser Schule, was als *ethnography* oder *anthropology at home* verschlagwortet wird (siehe bspw. Gullestad, 2007; Peirano, 1998).⁵ Die „fremden Völker“ werden in diesem ethnographischen Vorgehen nicht mehr auf fernen Südseeinseln oder in Regenwäldern, sondern im eigenen Land, in der eigenen Stadt, vor der eigenen Haustür gesucht. Solche Forschungen konzentrierten sich erst einmal auf Diaspora-Strukturen und als von der Mehrheitsgesellschaft deviant empfundene, oft kriminalisierte Milieus; gingen fernerhin auch in Organisationen und Institutionen, deren Kulturen, Akteure, „Riten und Gebräuche“ man erforschen wollte. Ich selbst führe derzeit ethnographische Forschung an niedersächsischen Grundschulen durch – mache also, auf lokaler Achse verortet, eine *ethnography at home*.⁶ Eine jüngere Entwicklung, und gewissermaßen ein weiterer Schritt, ist dann die *autoethnography*, die „Selbst-Ethnographie“, die nicht mehr wie die *ethnography at home* gleich vor, sondern schon hinter der eigenen Haustür beginnt: Eine Ethnographie des eigenen Lebens, Lebensumkreises, des eigenen Milieus, Familienfotoalbums, Boxunterrichtes oder, wie bei Paul Beatriz Preciado (2016), der Selbst-Versuche mit Testosteron-Gel. In eine Reihenfolge gebracht, lässt sich eine solche Erweiterung ethnologischer Felder als ein Prozess beschreiben, der dem lokal und kulturell vorerst „Eigenen“ immer näher kommt:

„klassische“ Felder → *ethnography at home* → *autoethnography*

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Feldern der Ethnologie ist hier stark typisiert, die realen Übergänge sind fließend: Auch in klassischen ethnologischen Feldern ist es *state of the art*, eine *autoethnography* mitzuverfolgen (siehe schon Devereux, 1967); bei Loïc Wacquant (2003) vermischen sich Selbstversuch (als Boxer) und Milieu-Studie. Die Schematisierung

5 Der Begriff wird im Folgenden von europäischen Forschungen her gedacht – eine brasilianische Ethnologin macht freilich auch *anthropology at home* unter Europäer_innen fernen Palmen.

6 Was ich eher nicht machen würde, wenn ich ein nigerianischer Forscher wäre. Dann befände ich mich damit in einem mehr oder weniger klassischen ethnologischen Feld.

wird hier vor allem eingeführt, um es mit dem weiter oben gegebenen Figurenmodell um das Fremde parallelisieren und in eine produktive Spannung bringen zu können:

Alius ↔ Alter ↔ Ego

Um Ethnologie machen zu können, muss die eine Achse nämlich mit der anderen unterlaufen werden – Ego kann zwar ohne Weiteres Tagebücher schreiben oder für die Lokalpresse schreiben, was ein Alius dann als Ethnographica verwenden mag – um sich oder sein „Nahes“ ethnologisch beforschen zu können, muss es sich das ethnologische Feld aber erst einmal schaffen, das Spielfeld des Anderen, in dem seine Forschungen stattfinden, hinlänglich weiten: Geht es im „klassischen“ Feld vorerst vorrangig um die Erheimatung einer Fremde als Lernender, dann geht es in den weniger klassischen Feldern vorerst vorrangig um eine Entfremdung der Heimat als „Verlernender“. In der Möglichkeit eines *going native* kann sich dann alles noch einmal verkehren. Damit sind wir bei Fragen der Methodik und Methodologie angekommen.

Methoden 1 - Ein Kind, das sich in der Fremde Notizen macht

Die „ethnographische Methode“ als Basis ethnologischen Arbeitens lässt sich rasch zusammenfassen: Sie besteht aus Teilnehmender Beobachtung und mehr oder weniger dialogischer Befragung; beides, wenn man so will, zu Methoden der qualitativen Sozialforschung professionalisierte Alltagskünste: Man ist vor Ort, in etwas, was man im Zusammenspiel mit dem jeweiligen sozialen Raum als Feld aushandelt, beobachtet mehr oder weniger die Geschehnisse und nimmt mehr oder weniger an den Geschehnissen teil. Eine reine Beobachtung ist dabei nicht möglich. Durch bloße Anwesenheit nimmt man bereits teil und verändert Situationen. Die Frage ist also nicht, ob man teilnimmt, sondern, in welchem Maße man teilnimmt: Begibt man sich in einen Kreis, um mitzutanzten, oder bleibt man am Rande, um einen Überblick zu behalten, wer tanzt? Schaut man zu, wie ein Reinigungsritual durchgeführt wird, oder lässt man ein Reinigungsritual an sich durchführen? Beobachtet man, um ein Beispiel aus einem weniger „klassischen“ Feld zu geben, einen Grundschüler, wie er über Additionsaufgaben blickend auf dem Ende seines Bleistiftes herumkaut, oder steht man auf und bietet ihm Hilfe an, um im Dialog weiterzuforschen? Ein ähnliches Kontinuum liegt in der Befragung vor: Versucht man sich als befragende Person nach Möglichkeit neutral zu geben, oder sucht man im Dialog, auch durch Preisgabe eigener Meinungen beispielsweise, an Mitteilungen zu gelangen, die einem Automaten nicht gegeben würden (vgl. Lindner, 1981)?⁷ Diese „ethnographische Methode“ ist nun aber kein Alleinstellungsmerkmal der Ethnologie, sondern eine weit verbreitete Art,

⁷ Das Argument einer puristischen Sozialwissenschaft dagegen lautet: Der Interviewte würde beeinflusst – das wird er aber auch durch den Versuch, ihn nicht zu beeinflussen.

qualitative empirische Sozialwissenschaft zu machen. In ihr liegt weniger die Sonderheit der Ethnologie als in dem, was ich eine ethnologische Haltung nennen würde,⁸ die darin gründet, in welchem Feld auch immer: in der Fremde zu sein. Die Grundfigur des in der Fremde Befindlichen, auch hier professionalisiert die Ethnologie eine jedermann zueigene Erfahrung, ist die des Kindes: Der Ethnologe im Feld muss, wie ein Kind in der jeweiligen Gesellschaft, in die es geboren wird, vor allen Dingen eines: lernen. Darin durchläuft er Kindheit und Jugend und mag schließlich mehr oder weniger erwachsen werden. Die Fremde ist ihm Welt erneuter Kindheit, erneuter Sozialisation, aber eben mit einem bedeutsamen Unterschied zur Sozialisation des Kindes: Aus bereits erfolgter Sozialisation oder bereits erfolgten Sozialisationen zu kommen und darin eine Bewusstheit entwickelt zu haben, Künste und Techniken, mit denen er seine Erfahrungen methodisch zu Daten macht. In der teilnehmenden Beobachtung handelt es sich dabei vornehmlich um das Protokollieren, die Mit- oder Nachschrift des im Feld Erlebten und Erfahrenen, derbezüglich Breidenstein et al. (2015: 43–44) kategorisch anmerken: „Beobachtungen ohne schriftliche Fixierung sind für wissenschaftliches Wissen nur private Erlebnisse, es ist, als hätten sie nicht stattgefunden“. Sie weisen damit auf den geradezu magischen Prozess der Verwandlung von Welt in Material, sei es wissenschaftliches oder künstlerisches Material: Die Verwandlung durch Vermittlung.

Der Ethnologe als Kind zeichnet sich deutlich ab im „klassischen“ Feld: Spricht er doch dort tatsächlich die Sprache nicht, weiß er doch tatsächlich um viele Dinge nicht, die seinen „neuen“ Mitmenschen selbstverständlich scheinen: Wann und warum grüßt man mit einem Kuss auf den Handrücken? Wann schüttelt man den Kopf, wann nickt man mit dem Kopf? Die Situation des Ethnologen als lernendes Kind zeigt sich in einem klassischen ethnologischen Feld modellhaft. In weniger „klassischen“ Feldern ist sie oft nicht gegeben (beziehungsweise wird im Alltäglichen oft nicht wahrgenommen) und muss, will man „in der Fremde“ arbeiten, hergestellt werden. Es gilt gewissermaßen, die „Ähnlichkeitsannahme“ zu brechen.

Methoden 2 – VerAnderung: Die Schaffung von Grenzgebiet

Der Begriff des *othering* wird vorrangig in diskriminierungskritischen Diskursen verwandt und verweist dort negativ konnotiert auf die Konstruktion eines minderwertigen „ihr“ in Relation zu einem höherwertigen „wir“. Astrid Reuter (2002: 20) übersetzt ihn naheliegend als „VerAn-

8 Vgl. Volker Gottowiks (2005) Ausführungen zum Ethnologen als Fremdem und zum fremden / ethnographischen Blick. Mir scheint der Begriff der ethnologischen Haltung für die Erörterungen, die ich hier verfolge, aus zweierlei Gründen geeigneter: Einmal, weil der Begriff des „Blicks“ leicht ein Primat des Visuellen impliziert, wohingegen Haltung sowohl kognitiv als auch körperlich (und darin alle Sinne umfassend) verstanden werden kann. Zum anderen, um zu betonen, dass es hier um Ethnologie im engeren und nicht um Ethnographie im weiten Sinne geht.

derung“. Ein Vorgang in eben diesem negativen Sinne wird häufig und oft zutreffend der frühen Ethnologie unterstellt; eine wertfreie Methodisierung von Vorgängen der „VerÄnderung“ wird aber m. E. nun gerade da relevant, wo nicht mehr „klassische“ Felder beforscht werden, sondern *ethnography at home* oder *autoethnography* gemacht wird.

In diesem Zusammenhang wird dann auch eine Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden relevant, die im Englischen so nicht ohne Weiteres vorgenommen werden kann,⁹ im Deutschen aber sehr nahe liegt: Die VerÄnderung wäre dann ein Vorgang, ein sehr elementarer Vorgang, der überhaupt erst (von „wir“ und „sie“ hier einmal abgesehen) ein „ich“ und ein „du“ schafft, zwischen denen Kommunikation und Interaktion stattfinden können. In kulturwissenschaftlicher Hinsicht interessant werden dann die über die so verstandene basale VerÄnderung hinausgehenden Vorgänge der Verfremdung, Befremdung und Entfremdung, die aus ihren jeweils eigenen deutschsprachigen Begriffsgeschichten kommen und ins Englische nur zusammengefasst als *alienation* übersetzbar wären. Als ethnologische Methoden verstanden geht es in allen drei Vorgängen um die Wahrnehmung einer Differenz zur Schaffung einer Fremde als Forschungsfeld: (a) Der Begriff der Entfremdung trägt dabei sowohl theologische als auch marxistische Konnotationen; er bezeichnet etwas, was einem widerfährt oder wahrnehmbar wird – einen Zustand im Verhältnis zu etwas, der durchaus Züge der Depersonalisierung auch tragen kann. Die von Ronald Hitzler (1991) und anderen beschriebene „methodische Dummheit“ zielt auf einen solchen Zustand. (b) Befremdung sei in diesem Zusammenhang verstanden als ein sich selbst der Umgebung gegenüber Fremd-Machen: Sei es durch das Aufsetzen einer Clownsnase in alltäglichem Kontext und bei der Erhebung der Daten: Wie wird darauf reagiert? Das berührt den Bereich der experimentellen Ethnologie, etwa die Krisen-Experimente der Ethnomethodologie (Garfinkel, 1984 [1967]). (c) Die Verfremdung als Methode befindet sich an der Schnittstelle zur künstlerischen Arbeit; der Begriff ist u. a. mit der Dramaturgie Bertolt Brechts verbunden. Sie kann am Material in Form einer Dekontextualisierung zu Analyse Zwecken durchgeführt werden (Objektive Hermeneutik – Oevermann, 2002) oder auch in actu und situ einer Forschungssituation, wenn man etwa während Beobachtungen an einer Grundschule über Kopfhörer (die nach außen schalldicht sein sollten) Rammstein-Musik hört. Weitere experimentelle Verfahren, die an solche der Künste angelehnt sind, sind denkbar – etwa die Erstellung eines Cut-Up des eigenen Tagebuches mit de Sades 120 Tagen von Sodom. Das Thema der Ent-, Be- und Verfremdung als ethnologische Methoden kann an dieser Stelle nur angerissen werden; eine ausführlichere Behandlung muss anderer Stelle vorbehalten bleiben. Hier sei, bevor der Vergleich zur Anomalistik geöffnet wird, noch einmal auf die Wechselseitigkeit der Fremde zu sprechen gekommen, wie sie bezüglich der Wechselseitigkeit von Be- und Entfremdung hier schon angesprochen wurde.

9 Eine der vielen Stellen, an denen eine Anglizisierung wissenschaftlicher Publikationen leicht zu großen Verlusten führen kann.

Methoden 3 – Going Native: Ethnologie als Grenzüberschreitungswissenschaft

Es seien noch einmal die weiter oben eingeführten Grundfiguren in Erinnerung gerufen, die sowohl Positionen von Personen zueinander als auch Felder bedeuten können:

Ego, ich, das Eigene – Alter, der, die, das Andere – Alius, der, die, das Fremde

Wenn Ego Ethnologie macht (*doing ethnology*), ist es auf der Suche nach dem Fremden. Der Weg in die Fremde, die Suche nach dem Fremden findet im Feld des Alter statt, das eine Art Schnittstelle zwischen Ego und Alius ist; die Fremde allerdings wird in diesem Prozess immer vertrauter, entzieht sich umso mehr, je näher man ihr kommt. Ein Extrem des ethnologischen Forschens wäre nun ein Befolgen des Freudschen Imperativs, der gleichsam als Formel moderner (im Unterschied zur postmodernen) Wissenschaftlichkeit und des Projektes Kolonisation gelesen werden kann: Wo Es, das Fremde, war, muss Ich, das Eigene werden – sei es das individuell, sei es das kulturell als „eigen“ Verstandene, wobei jegliches universalistische Konzept als eine Totalisierung des „Eigenen“ verstanden werden kann: Lévi-Strauss' Strukturalismus wäre ein klassisches Beispiel von solchem Kolonialismus.¹⁰ Die stets stattfindende, mehr oder weniger forcierte, mehr oder weniger zugelassene Gegenbewegung, aus der sich ein komplementärer Imperativ bilden lässt, ist das Es-Werden, das Fremdwerden des Ich: Wo Hannes war, muss Es werden – das wäre der Imperativ einer antikolonialen Ethnologie. Man kann das verstehen als einen Prozess des Besitzergreifens von Fremde und Besessen-Werdens durch Fremde von Ego auf dem Spielfeld von Alter.

Versteht man die ethnologische Arbeit mit Clifford Geertz (1983) als einen Prozess des Lesens relativ fremder Kultur, ist hier zum einen zu bedenken, dass jedes Lesen als performativer Akt (vgl. Fischer-Lichte, 2012: 135ff) auch ein Schreiben beziehungsweise Geschriebenwerden bedeutet: Die forschenden Bewegungen des Ethnologen schreiben sich in die von ihm beforschte Kultur ein. Zum anderen zu bedenken ist eine dem lesenden Schreiben, dem schreibenden Lesen des Ethnologen analoge Gegenbewegung: Auch der Ethnologe wird beforscht, gelesen, man versucht, ihn zu verstehen, und schreibt sich dabei in ihn ein; die Fremde, die er erforschen will, schreibt ihn als vorerst Fremden zu ihrem anderen um (zur Dialektik des

¹⁰ Zur Kritik der kolonialen Ebene der Ethnologie Hubert Fichte: „Wir sind Sieger. Wir treten auf mit der Haltung der Siegreichen. / Wissen ist Macht. / [...] Der Ethnologe geht siegreich aus der Strukturanalyse des Indianerstammes hervor. / [...] unsere Wörter sind die Franzosen, die die Spanier und die Indianer niedermetzeln [...] / Gäbe es zwischen dem Wittgenstein'schen Schweigen und der Sprache unserer Siegeranalysen und Siegersynthesen eine Sprache, in der die Bewegung sich abwechselnder und widersprechender Ansichten deutlich werden könnte, das Dilemma von Empfindlichkeit und Anpassung, Verzweifeln und Praxis – ich würde sie benützen“ (1976: 119).

Lesens und Schreibens in künstlerischem Arbeiten siehe auch Leuschner, 2012). Hier gilt, wie schon oben angemerkt: Solche Prozesse müssen nicht symmetrisch verlaufen, und das ist der Umstand, durch den Macht eine zentrale Rolle spielt: Das eine Extrem der ethnologischen Forschung wäre die koloniale Forschung, die dem Fremden das Eigene einschreibt, es dadurch dem Eigenen einverleibt in einer Ver-Ichung des Es. Das andere Extrem wird in der Ethnologie verschlagwortet als *going native*, was eine Art Ver-Esung des Ich bedeutet: Die Fremde macht sich den Ethnologen zu Eigen, verleibt sich ihn ein; er befindet sich in der Situation von Heiner Müllers Herakles in *Herakles II oder die Hydra* (1999: 94–98): Herakles begibt sich in den Wald, um die Hydra zu erlegen (zu verstehen, zu „sich“ zu machen), dringt aber durch sein Eindringen in den Wald (koloniale Penetration), in dem er die Hydra sucht, bereits in die Hydra selbst ein, die nun ihn zu verstehen, ihn zu verdauen beginnt: Er gerät in ihren Magen und wird ihr eingeschrieben; ihm geschieht ein *going native*: Der Untersucher wird zu einem von denen, zu dem, was er untersuchen wollte.¹¹ Der Begriff *going native* ist geeignet, eine Art *tipping* oder *turning point* zu bezeichnen in einem Wechselspiel von Besessenheit und Inbesitznahme zwischen Ego und Alius. Wo ein *going native* erfolgt, geht die Ethnologie über ihre Arbeit als Grenzwissenschaft hinaus – sie wird zur grenzüberschreitenden Wissenschaft. Zweierlei wird dadurch möglich: Die Erhebung autoethnographischer als ethnographische Daten und die Beforschung ehemals *at home* verorteter Felder als „klassische“ Felder. Das Risiko des *going native* liegt darin, das ehemals „klassische“ Feld zu verlieren und sich nicht mehr als Alius in der Fremde, sondern als Ego *at home* darin zu finden, wodurch die ehemalige Fremde als solche nicht mehr wahrgenommen werden kann und das Spielfeld des Anderen nicht mehr an die Grenze des Fremden stößt, an der die ethnologische Arbeit stattfindet.

Anomalistik: Die Wissenschaft vom „wissenschaftlich Fremden“

Truzzi, in Bezug auf Roger W. Wescott (1980), bestimmt die Anomalistik erst einmal von ihrem Gegenstand her; in ihrem Bezug auf „die zunehmend interdisziplinäre Untersuchung von wissenschaftlichen Anomalien“, was er präzisiert als „angebliche außergewöhnliche Ereignisse, die durch gegenwärtig akzeptierte wissenschaftliche Theorien nicht erklärbar scheinen“ (Truzzi, 1999: o.P.). Das Forschungsgebiet bestimmt sich also, ähnlich wie in der Fachgenese der Ethnologie (nicht-europäisch), *ex negativum*: durch das gemessen an etwas anderem Anormale, durch das gemessen an etwas anderem Fremde. Die Anomalistik zeichnet sich Truzzi zufolge durch zwei Merkmale aus: „Erstens handelt es sich um ein rein

11 Verschiedene Fälle des *going native* auf biographischer Ebene bezüglich der Candomblé-Forschung finden sich beschrieben in Mareille Seeber-Tegethoff (2005).

wissenschaftliches Unterfangen“, und „das zweite charakteristische Merkmal der Anomalistik ist ihre Interdisziplinarität“. Zum ersten Merkmal führt Truzzi aus, dass Anomalistik als „wissenschaftliches Unternehmen“ der „Norm des Skeptizismus verpflichtet“ sei. In diesem Zusammenhang betont er und grenzt dadurch einen weiten von einem engen und oft genug auch engstirnigen Skeptizismus-Begriff ab: „Die Nicht-Existenz von Belegen („absence of evidence“) ist kein Beleg für die Nicht-Existenz eines Phänomens („evidence of absence““ (ebd.). Auf einem so verstandenen Skeptizismus beruhe ein Bemühen, „sogar für die radikalsten Behauptungen, sofern sie sich einem wissenschaftlichen Diskurs stellen, die Tür zumindest immer halboffen zu halten“. Truzzis zweites Kriterium, die Interdisziplinarität, zielt im Anschluss gelesen ebenfalls auf eine um weitestmögliche Offenheit bemühte Haltung. Interdisziplinarität versteht er in zweifacher Weise: Einmal darin, wenn die wissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten des jeweils eigenen Fachbereiches erschöpft scheinen, die Möglichkeiten anderer Fachbereiche zu prüfen: „Zum Beispiel könnten sich Ergebnisse von Experimenten, die Telepathie nahe legen, vielleicht schlussendlich dadurch am besten erklären lassen, dass wir einige Annahmen in der mathematischen Statistik modifizieren“. Zum anderen betont er das Bemühen um ein „disziplinübergreifendes Verständnis des wissenschaftlichen Bewertungsprozesses [...], d.h. die empirische Untersuchung des institutionellen Unternehmens ‚Wissenschaft‘ selbst“; er knüpft also an Bereiche der Science and Technology Studies an.

Truzzi grenzt diesen anomalistischen, also wissenschaftlichen und interdisziplinären Umgang mit Anomalien von anderen Arten des Umgangs mit Anomalien ab, die er als drei Gruppen beschreibt: 1) Die „Behaupter von Anomalien“, denen er einen protowissenschaftlichen Status zuschreibt, soweit sie bereit sind, ihre Behauptungen einem / beziehungsweise sich mit ihren Behauptungen in einen wissenschaftlichen Diskurs zu stellen. Dann die 2) „Mysterien-Faszinierten“, die er etwas abfällig in Opposition zur Wissenschaftlichkeit beschreibt: „Sie wollen nur durch eine absonderliche Show der Natur unterhalten sein, die sich dem Eingang zum zentralen ‚Zirkuszelt‘ der Wissenschaften fernhält“. Schließlich beschreibt Truzzi als den Gegenpol der Mysterien-Faszinierten die 3) „Spötter“, derer viele sich selbst Skeptiker nennen würden, die oftmals aber tatsächlich „Pseudo-Skeptiker“ seien, indem sie auf einem Auge blind sind: zwar dem als „anormal“ Eingearbeiteten mit Hohn begegnen, aber keinerlei Kritik an dem von ihnen als normal Wahrgenommenen üben (als Beispiel nennt er fehlende Doppelblind-Tests bezüglich des Erfolgs chirurgischer Eingriffe). Im Extrem verträten sie einen quasi-religiösen Szientismus. Den idealen Anomalisten beschreibt Truzzi nun als „amicus curiae“ im Rahmen der Rechtsstreitereien der genannten Gruppen; als eine Art Gutachter ohne Eigeninteresse an Beweis oder Widerlegung eines vorerst als anomalistisch wahrgenommenen Phänomens. Etwas schwach bestimmt scheint diese Rolle dahingehend, dass sie letztlich die Unvoreingenommenheit und (Eigen-)Inter-

esselosigkeit, die ja von der Wissenschaftlichkeit im Allgemeinen erwartet wird, als spezielles Merkmal der Anomalistik hervorhebt; damit wird letztlich implizit die Frage nach der Möglichkeit einer sogenannten „Objektivität“ berührt, der die Anomalistik verpflichtet sei, und dabei die Frage (und zwar an Rändern, an denen sie in Frage gestellt wird) weitgehend offengelassen: Was ist eigentlich Wissenschaft als Grundlage von Truzzis Beschreibung der Anomalistik?

Wissenschaft als Methode und Gebiet

Wissenschaft in dem Sinne, in dem sie auch von Truzzi behandelt wird, ist eine Methode (von der die Anomalistik in seinem Sinne nicht abweicht) zur Erschließung der Welt im wissenschaftlichen Sinne, also zur Ausweitung eines als wissenschaftlich erschlossen verstandenen Bereiches. So gesehen kann man Wissenschaft, wie allerdings auch die Charta der Menschenrechte (dies als Beispiel, um deutlich zu machen, dass mit dem Begriff keinerlei normative Wertung verbunden sei), als ein koloniales Projekt verstehen: Wo keine Wissenschaft ist, muss Wissenschaft werden. Es kann an dieser Stelle nicht geleistet werden, eine Kritik von „Wissenschaft“ aus wissenschaftsphilosophischer Warte zu liefern. Wohl aber eine Einordnung aus ethnologischer Perspektive, die aber hier nur so weit reichen soll und kann, wie sie für die folgenden Überlegungen notwendig ist. Das Unterfangen wäre mir behaglicher, würde Truzzi eine Bestimmung geben, statt sie vorauszusetzen – wie in vielen Texten „wissenschaftlicher Kultur“ wird aber weitgehend vorausgesetzt, der Leser wisse selbstverständlich bereits, was mit „wissenschaftlich“ gemeint sei; als handle es sich um einen Begriff, auf den man sich in hinreichender Konsensualität ohne weitere Erklärungen beziehen könnte.

Tatsächlich weitreichend bekannt, aber im Folgenden zu diskutieren und daher hier noch einmal zu referieren, dürfte die Trias der Anforderungen an als wissenschaftlich gültig verstandenes Arbeiten sein: Objektivität, Reliabilität und Validität. Objektivität bezeichnet die weitestmögliche (hier schränke ich bereits ein, siehe weiter unten) Unabhängigkeit von Rahmenbedingungen der Datenerhebung, insbesondere auch von der Subjektivität der Datenerhebenden (Forscher_innen). Reliabilität, Zuverlässigkeit, bezieht sich auf die Genauigkeit der Messungen und Konstanz der Messbedingungen: Als reliabel gilt, wenn eine wiederholte Messung unter gleichen (selben? das wird zu diskutieren sein) Rahmenbedingungen zu den gleichen (selben? dito.) Ergebnissen führt. Validität (sogen. „Gültigkeit“) schließlich, als drittes Kriterium, bezeichnet letztlich die Anschlussfähigkeit neuer Befunde an bestehende Befunde. Es ist die Prüfung eines Befundes innerhalb eines über den Einzelbefund hinausgehenden (in diesem Kontext: eben durch die Trias von objektiv, reliabel und valide geschaffenen: wissenschaftlichen) Systems.

Für geeignet, ein solches Wissenschaftsverständnis und -system sozusagen kriminologisch¹² mit einer ganz einfachen Figur von seinen Rändern her zu betrachten,¹³ scheint mir ein Gedankenspiel um die Figur des levitierenden Yogi (ein fiktives Beispiel, dessen Übertragung auf zahlreiche dokumentierte Fälle nicht schwer fallen dürfte). Die Schüler_innen dieses Yogi berichten, wie er wiederholt, als sie im Kreis um ihn saßen, ein, zwei, drei Meter vom Boden abhob; und zwar zweifelsfrei, denn einmal lief ein Kind, das in die Meditationshalle gekommen war, unter ihm hindurch. Wissenschaftler_innen erhalten Kenntnis von diesem Phänomen, und wollen es untersuchen. Der Yogi, keine Selbstverständlichkeit, zeigt sich kooperativ: Die Wissenschaftler_innen reisen an, setzen sich um den Yogi, halten einen Stab anstelle des Kindes bereit, um ihn ggf. unter den schwebenden Füßen des Yogi zu schwenken. Der Yogi versenkt sich ein, zwei, drei Stunden und levitiert – nicht einen Zentimeter. Die Wissenschaftler_innen reisen, vermutlich nach mehrmals wiederholtem Versuche, ab: Das Phänomen ließ sich wissenschaftlich nicht belegen. Als folgenlos für beide Seiten erweist sich der Fall, wenn für die Wissenschaftler_innen die Angelegenheit damit erledigt ist, die Schüler_innen sich wieder um ihren Yogi setzen, und dieser wieder levitiert. Folgeschwer (ohne die Folgen hier notwendig als gute oder schlechte bewerten zu wollen) wäre der Fall, wenn die Schüler_innen nun denken: Wissenschaftlich ist die Levitation unseres Meisters ja gar nicht nachweisbar, sollten wir einer Illusion anheimgefallen, gar einem Betrüger aufgesessen sein? Oder wenn der Yogi selbst in Zweifel darob gerät, dass seine Levitation wissenschaftlich nicht nachweisbar ist, enttäuscht seine Schüler entließe und stattdessen beginnen würde, Coca Cola aus einer Kühlbox zu verkaufen. Hier würde das Beispiel zur Literatur. Der Punkt einer hier angedeuteten Weiterführung der Erzählung ist: Eine sich als wissenschaftlich verstehende Deutung hätte mit realen Konsequenzen obsiegt über ein außerwissenschaftliches Phänomen; die Wissenschaft hätte, in einem Grenzkampf, wenn man so will, sich als gewaltsame Macht erwiesen.

Offen bliebe dabei selbstverständlich die Frage: Warum ist der Yogi nicht levitiert? Aus wissenschaftlicher Warte: Weil menschliche Körper wissenschaftlichem Erkenntnisstand zufolge, gleich, welche Meditationspraktiken sie anwenden mögen, nicht die Gesetze der Schwerkraft zu überwinden vermöchten, was durch die (vermeintlich?) objektive Beobachtung der angereisten Wissenschaftler_innen einmal wieder belegt oder zumindest nicht widerlegt worden sei. Von

12 Im Sinne einer trefflichen Kurzbeschreibung der Disziplin, die sich auf der Website des Fachbereichs Kriminologische Sozialforschung der Universität Hamburg findet: „Kriminologie ist die Disziplin, die Gesellschaft von ihren Rändern und Abgründen, den Verletzungen und Bedrohungen her betrachtet. Hier zeigen sich genuin soziale Prozesse der Grenzziehung und Differenzierung, Ein- und Ausschließung, Normalisierung und Stabilisierung sowie der Herstellung von Ordnung und Recht“ (<https://www.wiso.uni-hamburg.de/fachbereich-sowi/ueber-den-fachbereich/fachgebiete/fachgebiet-kriminologische-sozialforschung.html>).

13 Genauer: ... aus dem ihm Fremden zu seinen Rändern blickend...

außerhalb des wissenschaftlichen Kolonialreiches sind natürlich zahlreiche andere Erklärungen möglich, die auf die Beschränktheit (und dadurch Gewalttätigkeit) der wissenschaftlichen Kriterien hinzuweisen geeignet sind: Ist das Phänomen unabhängig von der Subjektivität der Wissenschaftler_innen? Es entzieht sich ihren Beobachtungsmöglichkeiten, ob nicht ihre möglicherweise kritische Grundhaltung das Phänomen während ihrer Anwesenheit, also durch ihre Anwesenheit, verhindert hat. Das berührt die Frage nach der Formulierung der Wiederholbarkeit eines Experiments unter gleichen bzw. selben Umständen, bezüglich derer weiter oben bereits Fragezeichen eingefügt wurden: Wie weit reicht die wissenschaftliche Wahr-Nehmung (für wissenschaftliche Relevant-Nehmung) von Variablen, die ein Experiment beeinflussen und deren Kontrolle es „wissenschaftlich“ erlaubt, von „selben Umständen“ zu sprechen?¹⁴ Genau hier tauchen Fragen der Parapsychologie auf, die geeignet sind, einen engen wissenschaftlichen Horizont zu öffnen: Ist es nicht möglich, dass hier eine telekinetische Kraft (des Yogi) mit einer anderen (der Wissenschaftler_innen) ringt? Und dass diese Wissenschaftler_innen, durch eine Art Verbundenheit mit einem morphogenetischen Feld (Sheldrake, 1983) trotz mangelnder eigener Meditationspraxis eine enorme Macht haben, da sie Agenten eines durchaus als gläubig verstehbaren (siehe Bauer, 2014) Wissenschaftsapparates sind? Natürlich, sei hier einmal salopp gesagt, ist das möglich – gleichermaßen, um noch einen Schritt weiterzugehen, dass Wissenschaftler_innen und Yogi sich zwar im gleichen Raum, aber in verschiedenen Wahrnehmungsmodi befinden (Carlos Castaneda [1985] spräche hier wohl von Montagepunkten): Der Yogi vermeint zu levitieren, die Wissenschaftler_innen verneinen, er täte es nicht. Wir wissen es auf der anderen Seite nicht, sind also außerhalb der Wissenschaftlichkeit? Zumindest lässt sie sich hier von ihren Rändern her erforschen, in hohem Maße bezüglich ihrer Grenzen einklammern.

Exkursion zum Abgrund der Quantenphysik

Noch etwas in der Topologie der kriminologischen Metapher (Anm. 12) bleibend, sei hier zumindest kurz auf einen ganz substanziellen Abgrund der Wissenschaftswelt hingewiesen, der schon seit etwa hundert Jahren klafft: Die Quantenmechanik hat, in rascher Folge auf die Einsteinschen Erkenntnisse über die Relativität des Raumzeitkontinuums, die ehemals (und über weite Bereiche ja noch immer so beschreibbare) newtonsche Physik in ihrem Innersten vollständig untergraben. Soweit unser naturwissenschaftlich nach wissenschaftlichen Kriterien erarbeitetes Weltbild reicht, können wir der Quantenmechanik zufolge (a) nicht mehr von strengen Kausalitäten, sondern nurmehr von Wahrscheinlichkeiten ausgehen und (b) von einer

14 Für eine kritische Analyse des Replikationsbegriffs im parapsychologischen Kontext siehe auch Schmidt (2012).

Verschränkung von Epistemologie und Ontologie, i. e. Geist (oder, zeitgemäß aktualisiert: Diskurs) und Materie: Die beobachtende Instanz beeinflusst das Beobachtete, und zwar nicht (wie die Heisenbergsche Unschärferelation mitunter, isoliert verstanden, zu implizieren scheint) aufgrund von (seien sie theoretisch behebbar oder nicht) Grundproblemen der Messbarkeit, sondern auf Grundlage einer grundsätzlichen Interdependenz. Als – gemessen an Vielem – anomales und dennoch wissenschaftlich abgesichertes Phänomen ist die Quantenphysik Teil und *state of the art* des erwissenschafteten Reiches. Wie weit sie verstanden wird oder überhaupt verständlich ist, ist eine andere Frage; dazu Richard Feynman; „I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics“ (Feynman, 1985: 129).¹⁵

Eine Gefahr, die mit den quantenphysikalischen Erkenntnissen verbunden ist (und mit der auch hier, ich gestehe es, gespielt wird), ist, sie als eine Art Container für mehr oder weniger beliebige Aussagen als „wissenschaftliche Gewähr“ heranzuziehen (für eine systemtheoretische Untersuchung verschiedener Formen der Quantenphilosophie und Spiritualität siehe Klotz, 2017). Das Spektrum der m. E. allerdings durchaus wertvollen Übertragungsversuche der Quantenphysik auf andere Bereiche der Erkenntnis reicht von Capras New Age-Klassiker *The Tao of Physics* (1992 [1975]), worin er die Quantenmechanik mit fernöstlichen Religionen zusammenliest, bis zu Karen Barads jüngerem Ansatz eines „Agential Realism“ (2007), der sich im Bereich der Science Studies und des New Material Feminism situiert.

Das Besondere an der Quantenmechanik im topologischen Vergleich zur Anomalistik ist nun, dass sie paradigmatisch ein gewisses Verständnis von Wissenschaft nicht von seinen Rändern, sondern von seiner Mitte her in Frage stellt. Auch Truzzi weist in seinem kurzen Aufsatz zweimal auf diesen Abgrund hin: „Beispielsweise könnte es sich herausstellen, dass Daten der Parapsychologie viel besser durch Konzepte der Quantenphysik verstehbar sind als durch Konzepte der Psychologie“, und „(z)um Beispiel mag ‚Hellsehen‘ – verstanden als eine nicht-lokale Informationsübertragung – für Wissenschaftler, die im Bereich der Quantenphysik arbeiten, eher akzeptabel und deshalb weniger ‚anomal‘ sein“ (Truzzi, 1999: o. P.). Im Buch *An den Grenzen der Erkenntnis. Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik* findet sich zur Quantenmechanik keine eigene Abteilung, aber ein Kapitel in dem Beitrag „Theoretische Erklärungsmodelle für Psi-Effekte“ (Schmidt, 2015: 93–97). Diese auf der einen Seite eher beiläufigen, auf der anderen Seite aber sehr weitreichenden Erwähnungen deuten m. E. auf ein diskursives Problem, das mit der Quantenphysik im Rahmen eines anomalistischen Ansatzes verbunden ist, in dem die Quantenphysik zwar naturwissenschaftliche Beweise gibt für die wildesten Anomalien auf Quantenebene, die aber (a) Feynman zufolge niemand versteht und

15 Ein Zitat, das gerne korrumpiert wird zu: „If you think you understand quantum mechanics, you don't understand quantum mechanics“ und in solcher Logik durchaus anschlussfähig ist an den schönen Koan: „Wenn du den Buddha triffst, dann töte den Buddha“ – dann ist er es nämlich nicht.

die (b) weit von einer alltäglichen Mesoebene, auf der noch immer weitgehend Newton gültig scheint, entfernt scheinen (ähnlich wie Einstein noch weitgehend gültig scheint, wenn wir ins Universum hinaufblicken).

Auch im Rahmen dieses Aufsatzes muss die Quantenphysik-Exkursion ein Blick vom Rande des Kraters bleiben, um den Fokus nicht zu verlieren. Im Rahmen der hier verfolgten Erörterungen seien die Quantenphysiker_innen als ein sehr fremdes, von der Ethnologie bislang m. W. kaum erforschtes Volk verstanden: Die Mystiker, die Ufologen am Rande des wissenschaftlichen Diskurses (als Behaupter von Anomalien in Truzzis Kategorisierung) versuchen, griechisch zu sprechen. Die Quantenphysiker sprechen perfektes Griechisch und sind offensichtlich dennoch Barbaren. Wer kennt sich hier noch aus?

Wissenschaft als Macht

Es soll der Trias des als gut verstandenen wissenschaftlichen Arbeitens – Objektivität, Validität, Reliabilität – hier selbstverständlich nicht ihre Berechtigung abgesprochen werden oder ihre epistemologische Produktivität; deutlich hingewiesen sei allerdings auf ihre Qualität als Macht im Sinne Foucaults: „Wichtig ist, so glaube ich, daß die Wahrheit weder außerhalb der Macht steht noch ohne Macht ist [...]“ (1978: 51), wobei unter Wahrheit nicht zu verstehen sei „das Ensemble der wahren und falschen Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind“, sondern „das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird“ (ebd.: 53).¹⁶ Als Teil herrschender Gouvernamentalität¹⁷ neigt Wissenschaftlichkeit dazu, von ihr als nicht-wissenschaftlich Verstandenes als unnatürlich (hier im Sinne von: nicht-existent) auszuschließen und sich selbst im hegemonialen Singular zu verhandeln: Als Wissenschaftlichkeit im Singular und nicht als Wissenschaftlichkeiten im Plural. Bauer (2014) weist, insbesondere anhand des Begriffs „Häresie“, darauf hin, in welchem Maße sie dabei einen ehemals von der mittlerweile im Unterschied, wo nicht Gegensatz zur Wissenschaft verhandelten „Religion“ vertretenen Platz einnimmt,

16 Weiterhin, durchaus auch im Sinne der hier verfolgten Erörterungen, konstatiert Foucault: „Es geht nicht darum, die Wahrheit von jeglichem Machtssystem zu befreien – das wäre ein Hirngespinnst, denn die Wahrheit selbst ist Macht –, sondern darum, die Macht der Wahrheit von den Formen gesellschaftlicher, ökonomischer und kultureller Hegemonie zu lösen, innerhalb derer sie gegenwärtig wirksam ist“ (Foucault, 1978: 54).

17 Foucault (2005: 17): „Unter Gouvernamentalität verstehe ich die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestattet, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat“.

und sich dabei ungern dem Umstand stellt, dass ihre Axiomatik – Objektivität, Validität und Realibilität würden zu richtigen Erkenntnissen führen – angesichts der Kontingenz unseres Seins- und Erkenntnisvermögens letztlich gleichermaßen eine Setzung sind wie der Glaube an einen allmächtigen, allwissenden und gütigen Gott: Wie dieser vom offensichtlichen Leiden in Frage gestellt werden kann (siehe die ganze Hiob-Theologie und damit verbundene Theodizee-Frage; bspw. bei Groß und Kuschel, 1995), kann die Wissenschaft von Anomalien in Frage gestellt werden und findet letztlich im großen Mysterium unseres¹⁸ Bewusstseins statt. An diese grundlegenden Dinge muss man, auch wenn es müßig oder übertrieben scheinen mag, m. E. immer wieder erinnern und dadurch ebenfalls daran: Dass das, was sich als Wissenschaft versteht, keineswegs selbstverständlich oder natürlich außerhalb ihrer eigenen Setzungen des Selbstverständlichen oder Natürlichen ist, also außerhalb der von ihr beanspruchten Macht! Ein in diesem Sinne macht-theoretischer Blick auf Wissenschaftlichkeit ermöglicht dann die Frage: Wie herrscht sie? Wie weit wendet sie, wie das von Foucault (2016 [1975]) beschriebene Souverän, Gewalt an; wie weit diszipliniert sie (sei es durch Exklusions- und Inklusionsmechanismen, sei es durch Titel, Stellen, peer reviews), wie weit kontrolliert sie im Sinne der von Deleuze (2017 [1990]: 254ff.) im Anschluss an Foucault skizzierten Kontrollgesellschaft – wird also, vom sichtbar herrschenden Souverän her gedacht, zunehmend unsichtbar und „normalisiert“ (Link, 1997)? Das Verständnis von dem, was sich als Wissenschaftlichkeit versteht, als Gouvernamentalität, erlaubt auch die schon berührten Lesarten solcher Wissenschaft als (a) kolonialistisches und (b) missionarisches Projekt.

Anomalistik: Am Rande der Macht

Das viele Reden von Wissenschaftlichkeit, ihren Rändern und Abgründen im kriminologischen Sinne, ihrer Kritisierbarkeit aus machttheoretischer Perspektive, ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht Exkursion, sondern zentral, da die Anomalistik in ihrer erklärten Zugehörigkeit zu einer solchen Wissenschaftlichkeit analog zur Ethnologie die produktive Fremdheitsbeziehung zu den von ihr untersuchten Phänomenen herstellt: Es mag „anomal“ sein, von einem Ufo entführt zu werden; anomalistisch ist die Untersuchung solcher Entführungen, der Berichte solcher Entführungen nach den herrschenden Gesetzen der Wissenschaftlichkeit.

Aber ist sie anomalologisch? Ich spiele hier im Übertrag der oben eingeführten Unterscheidung zwischen der Ethnologie als einer Art Haltung, einer Art zu denken auch, und der ethnographischen Methode als einer von zahlreichen anderen Disziplinen adaptierten Methode der qualitativen Sozialforschung. Mit Anomalien beschäftigen sich zahlreiche Disziplinen, mehr oder weniger, und würde sich die Anomalistik nun „nur“, der frühen Ethnologie mit ihren

18 ... unseres? Da taucht ein an dieser Stelle genau genommen ziemlich interessantes „wir“ auf!

„fremden gleich fernen“ Völkern vergleichbar, durch diesen Gegenstand bestimmen, dann wäre sie bestimmt – wie die frühe Ethnologie – durch einen von einem fraglichen Zentrum her und in Abgrenzung zu ihm bestimmten Gegenstand. Wäre in einer Anomalogie ein ähnliches Ringen mit einem Scientozentrismus vorstellbar wie in der Ethnologie mit einem Eurozentrismus?

Truzzi schreibt: „Weil die Wissenschaft ein offenes System bleiben soll, fähig zu Modifikationen angesichts neuer Ergebnisse, bemüht sich Anomalistik darum, sogar für die radikalsten Behauptungen, sofern sie sich einem wissenschaftlichen Diskurs stellen, die Tür zumindest immer halboffen zu halten“ (Truzzi, 1999: o. P.) und positioniert sich als Anomalist damit klar an den Rändern des wissenschaftlichen Diskurses; gewissermaßen als Schwellenhüter¹⁹ des in seinen Grenzen legitim Aussagbaren. Aus m. E. ethnologisch legitim grenzüberschreitender Perspektive könnte man nun sagen: Das Haus, dessen Schwelle der truzzische Anomalist hütet, ist ein Haus neben anderen, seine Wissenschaftlichkeit eine neben anderen Wissenschaftlichkeiten: Der Glaube an Wissenschaftlichkeit ist in diesem Sinne ein Spiel, der Glaube an einen Gott im Sinne der römisch-katholischen Kirche (oder welcher Kirche auch immer) ein anderes Spiel, der Humanismus ein weiteres – die Frage, welcher Glaube im Sinne von Richard Rortys (1989: 117) humanistischem Imperativ geeigneter ist, Grausamkeit zu vermeiden, würde eine Art Meta-Spiel bedeuten.²⁰ Die Ethnologie, so verstanden, kann aus dem Griechenland der Wissenschaftskultur nach einem außerwissenschaftlichen China oder Grönland reisen und dadurch den Versuch unternehmen, Griechenland von außen, Griechenland als Fremdes zu verstehen, nicht als von ihr bewohntes Haus zu verstehen: Da liegt ihre produktive Fremdheitsbeziehung. Kann, will, müsste die Anomalistik als Anomalogie das auch? Oder darf sie es keinesfalls?

Going native – going anormal?

In der Ethnologie spielt die in den Anfängen des Fachs in geographischer Ferne erfolgte Verortung des Gegenstandes zwar de facto häufig bei der Ausrichtung von Instituten und der Wahl von Forschungsfeldern noch immer eine Rolle, ist aber als definierender Faktor der Ethnologie durch die Erweiterung des Forschungsbereiches über das Nahe (*ethnography at home*) bis ins scheinbar Eigene (*autoethnography*) hinein obsolet geworden. Konstitutiv für eine zeitgenössische Ethnologie in diesem Sinne kann also m. E. keineswegs mehr das Konstrukt „fremder Völker“ sein, wohl aber der Begriff „Fremde“. Das Beharren auf der Möglichkeit der Fremde

19 Die Diskussion des Fundamentes dieses Hauses wäre eine Diskussion der Quantenphysik, die Diskussion des Bewohnens von etwas eine Diskussion des Bewusstseins.

20 Zum hier verwandten Spielbegriff in Anlehnung an André Droogers (2012) siehe auch Leuschner (2016a).

(wo auch immer sie sich öffnen mag) ist dann auch ein Beharren auf der Existenz des Faches: Ohne Fremde keine Ethnologie, wie auch: Ohne Anomalien keine Anomalistik.

Der auf relationaler Achse gleiche Gegenstandsbereich beider Disziplinen, das Fremde im Verhältnis zum Eigenen und Anderen, erlaubt, die Frage nach fachlicher Verortung zu übertragen: Wie verhält sich die Anomalistik zu ihrem Gegenstand, dem Fremden? Ein exotistisches Verständnis der Fremde in der frühen Ethnologie lässt sich parallelisieren mit der Haltung solcher, die Truzzi als „Mysterien-Faszinierte“ schildert; ein kolonialistisches Verständnis, da sei etwas „falsch“, Hoax, Scharlatanerie, im Missverständnis des Tatsächlichen begriffen, entspreche dem von Truzzi geschilderten Spötter. Der Anomalist in Truzzis Sinne und Selbstverständnis grenzt sich von diesen Einstellungen ab: Er geht davon aus, das vermeintlich Fremde sei letztlich Teil des Eigenen, geeignet, das Eigene besser zu verstehen, und geht davon aus, dies „Eigene“ erstrecke sich auch in den Bereich des „Fremden“, das allerdings, sozusagen, vermeintlich und aufgrund nicht der Unwissenheit des Fremden, sondern der eigenen Unwissenheit als solches wahrgenommen würde. Von einer letztlich Homogenisierbarkeit von Erkenntnissen und Wahrnehmungen muss er allerdings, will er den Bereich des Wissenschaftlichen nicht verlassen, ausgehen und verhält sich darin gewissermaßen „modern“ zu seinem Gegenstand. Was wäre nun eine Postmoderne der Anomalistik, wäre sie möglich? Postmoderne hier, in ihrer ganzen Anschlussfähigkeit an eine Prämoderne, klassisch verstanden als das „Ende der großen Erzählungen“ (Lyotard) der Moderne, also als der Verzicht auf ein Zentrum, sei es auch eine wissenschaftliche Erzählung der Welt als ein Zentrum. Anders gefragt: Kann eine Anomalistik als Grenzüberschreitungswissenschaft, damit auch als Methode des Schaffens von Wissen durch Überschreitung wissenschaftlicher Grenzen, betrieben werden? Was in der Ethnologie als *going native* verschlagwortet wird, wäre dann in der Anomalistik wohl: ein *going anormal*. Und kann, in diesem Zusammenhang, die Öffnung einer Ethnologie über eine *ethnography at home* zu einer *autoethnography* als Möglichkeit auch für die Anomalistik beschrieben werden als *anomalistic at home* und *autoanomalistic*?

In der Ethnologie ist ein *going native* zur Generierung dichter Daten und Beschreibungen, die über das Konstruierte und Rekonstruierte hinausgehen, gewissermaßen essenziell: Der Vorgang der Suche nach dem Fremden findet in der klassischen ethnologischen Forschung so statt, dass das vorerst fremde Feld zur zumindest temporären Heimstatt des Ethnologen wird, darin von einer hier als klassisch verschlagworteten *ethnography* zu einer *at home* wird, und der Ethnologe dadurch – zumindest graduell in einem Prozess, der sich mehr oder weniger forcieren lässt – zu einem der ihm vormals Fremden wird, was ihn in die Lage versetzt: autoethnographische Daten über das vormals Fremde zu erheben. In solchen Prozessen der Erheimatung vormaliger Fremde übt sich dann auch die Fähigkeit zur Entfremdung vormaliger Heimat: Wieder handelt es sich um einen in der Ethnologie professionalisierten Alltagsprozess, der vielen schon von der Rückkehr aus einem Urlaub her vertraut sein wird: Mit der eigenen

Wohnung, dem alltäglichen Leben „fremdelt“ man eine Zeit lang, bis der Alltagstrott (in seiner Routinisierung, teils Trance-Haftigkeit auch eine Form der Besessenheit) einen wieder „hat“. Aus dem Dazwischen zu schreiben, produziert ethnologische Literatur.

Arthur Rimbaud entwirft eine Programmatik für die poetische Schaffung von Wissen, eine Poetologie, die, wie Ethnologie, wie die Anomalistik, auf das Fremde (Unbekannte) zielt. Man müsse seine Seele, schreibt er im Seherbrief an Paul Demeny, „ungeheuerlich (*monstrueuse*) machen“, um zum Seher, zum Dichter zu werden:

Le poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit – et le suprême Savant! – Car il arrive à l'inconnu! (Rimbaud, 1871: o. S.)²¹

– das ist, ethnologisch gelesen, die Aufforderung zu einem extremen *going native*, das einen extrem autoethnographischen Zugang, den des Dichters, ermöglicht. Die Poetologie als Wissenschaft.

Die Frage nach der Notwendigkeit eines Grades an *going native* zur Generierung dichter Daten und Beschreibungen, ja, überhaupt zur Öffnung eines Feldes, zur Beforschbarmachung eines Feldes lässt sich gleichermaßen, vielleicht insbesondere im Rahmen anomalistischer Forschungen, stellen. George P. Hansen konstatiert in seinem Buch *The Trickster and the Paranormal*: „The agenda of rationalization faces an almost insurmountable problem“ und stellt die Formel auf: „the serious study of magic has a magical influence“ (2001: 365); die Beschäftigung mit Anomalien, wie er an verschiedenen Stellen ausführt, produziert Anomalien, widersetzt sich dabei allerdings einer Vorhersagbarkeit des Produktionsprozesses. Man fühlt sich durchaus an die Heisenbergsche Unschärferelation erinnert, wenn Hansen schildert, wie insbesondere prekäre, gar in institutioneller Auflösung befindliche Forschungsumstände der Produktion anomalistischer Daten förderlich sind (ebd.: 309ff.), sich diese dann aber der von einer strengen Reliabilität geforderten Wiederholbarkeit unter selben Umständen entziehen – vielleicht eben, siehe oben, u. a. weil die Möglichkeit derselben Umstände (aufgrund wissenschaftlich noch nicht anerkannter Variablen) gar nicht gesichert werden kann.

21 Deutsche Übersetzung von Dieter Tauchmann (in Rimbaud 2003; Hervorhebungen im Original): „Der Dichter macht sich zum *Seher* durch eine langdauernde, unerhörte und wohlüberlegte *Entgrenzung aller Sinne*. Alle Formen der Liebe und des Leidens, des Wahnsinns; er durchforsche sich selbst, er schöpfe alle Gifte seines Wesens aus und bewahre nur ihre Quintessenz für sich. Unsagbare Folter, für die er seinen ganzen Glauben braucht, seine ganze, übermenschliche Kraft, und durch die er unter allen Wesen der große Kranke, der große Verbrecher, der große Verdammte – und der Allwissende wird! – Denn er kommt an im *Unbekannten!*“

Der heftige Alkohol-, Haschisch- und Opiumkonsum, den Rimbaud für sein dichterisches Schaffen methodisierte (und der ja auch auf Zusammenhänge mit anomalistischen Phänomenen untersucht wurde, bspw. schon von Tart, 1971), ist nicht unbedingt jeder Art der Forschung zweckdienlich. Eine, was die planmäßige Ausschweifung (*deregulation*, Entregelung) betrifft, ähnliche Methode schlägt der Autor Robert Wilson vor, der sonderbarerweise in Hansens sonst sehr weitblickendem Buch nicht auftaucht. Bekannt wurde er vor allem durch die mit Shea gemeinsam geschriebene *Illuminatus-Trilogie* (1977, 1978a, 1978b), der in den Verschwörungsdiskursen des zwanzigsten Jahrhunderts und ihren Epistemologien eine zentrale Rolle zukommt. Darüber hinaus verfasste Wilson zahlreiche weitere Bücher, in denen er ein ähnlich ungewisses, aus immer wieder doppelten Böden bestehendes Universum und letztlich eine sehr entgrenzte Übung in Epistemologie beschreibt. In einem Interview mit Jeffrey Elliot (1981: o.S.) sagt er:

My goal is to try to get people into a state of generalized agnosticism, not agnosticism about God alone, but agnosticism about everything. If one can only see things according to one's own belief system, one is destined to become virtually deaf, dumb, and blind. It's only possible to see people when one is able to see the world as others see it. That's what guerrilla ontology is – breaking down this one-model view and giving people a multi-model perspective“.

In dieser Suche nach einer Guerilla-Ontologie erst einmal über den Weg einer Entregelung der Epistemologie ist Wilson Teil einer Art epistemologischen *undergrounds*, zu dem auch sein Freund Timothy Leary, William S. Burroughs, in dessen Hintergrund wiederum Brion Gysin und auch zeitgenössische Künstler_innen wie Genesis P-Orridge zählen – die Liste ließe sich lang fortsetzen.²²

Wilson etwa macht in seiner späteren Schrift *Cosmic Trigger* (1995), angelehnt an Aleister Crowleys *Magick*, zwei an sich selbst erprobte Vorschläge zu einer planmäßigen Entregelung der Epistemologie im religionswissenschaftlichen Bereich, die mir durchaus bedenkenswert scheinen: Zum einen beschreibt er eine Zeit, in der er systematisch (mittels verschiedener Techniken) Götterfiguren unterschiedlichster Traditionen angerufen habe: Sobald sie ihm dann endlich erschienen sind, ging er zum nächsten Gott über (ebd.: 93). Ein ähnlich serielles Verfahren

22 Es scheint einen gewissen Ausschlussmechanismus zu geben, der einmal gründlich diskurstheoretisch zu untersuchen wäre, durch den Wilson und auch andere der genannten Autoren kaum einmal in sich als wissenschaftlich verstehenden Diskursen auftauchen, obwohl sie teils auch akademische Hintergründe haben und in der Nachvollziehbarkeit ihrer Argumentationen (und ggf. in der Durchführung ihrer künstlerischen Experimente) durchaus an wissenschaftliche Standards anschlussfähig wären – solche Standards allerdings, und das mag einen Widerwillen gegen solche Autoren auslösen, in ihrer Gültigkeit zu dekonstruieren neigen.

wendet er an, wenn er seinen Ansatz beschreibt, in so viele Religionen wie möglich eingeweiht zu werden (ebd.: 165). Als Kontrapunkt zu den Skeptikern (im Sinne der „Spötter“ Truzzis) ersann er das Committee for Surrealist Investigation of Claims of the Normal (CSICON),²³ das einen Preis für den Nachweis von irgendetwas „Normalem“ ausschrieb. In seinem generellen Misstrauen gegenüber jeder großen Erzählung kann man Wilson m. E. durchaus als eine Art postmodernen Anomalisten verstehen, der seine Forschungen sowohl in klassisch anomalistischen Feldern betrieb als auch, in seiner Wissenschaftskritik und Verleugnung jeglicher Normalität, als *anomalistic at home* und dann vor allen Dingen auch als *autoanomalistic*, als jemand, der ein *going native* keineswegs scheute; es vielmehr zur künstlerisch-forschenden Methode erhob.

Ausblick

Wescott, auf den Truzzi den Begriff „Anomalistik“ zurückführt, merkt an: „Yet another value of anomalistics, as I see it, is that it restores a proper balance, now missing in most of the conventional disciplines, between search and research“ (Wescott, 1980: 44). In vielleicht etwas großem Bogen vergleicht er:

In terms of the Paleolithic life-ways which apparently shaped contemporary human behavior, we might say that searchers are the hunters who track and capture elusive quarry, while researchers are the camp-bound individuals who dissect and distribute what the hunters bring in (ebd.).

Research ordnet er Verfahren zu, die Hypothesen prüfen – also dem in den Naturwissenschaften und auch quantitativen Zugängen der empirischen Sozialwissenschaft üblichsten Verfahren und weist darauf hin, dass oft übersehen würde, dass die *search* nach etwas, was sich dann *researchen* ließe, letztlich jeglicher Möglichkeit der *research* vorausgeht: dass Wissenschaft also nur anfangen kann als Expedition, die das Lager der erwissenschafteten Welt verlässt. Von ihrem Vorgehen her neigen nun natürlich die qualitativen empirischen Zugänge in den Sozial- und Kulturwissenschaften, etwa die ethnographische Forschung, im Allgemeinen eher zu einer solchen *search*, die dann Möglichkeiten für quantifizierbare Zugänge auch schaffen mag: Auch hier hat sich aber der Begriff von *research* klar durchgesetzt; auch von *ethnographic research*, an kaum einer Stelle wäre einmal von einer *ethnographic search* die Rede: Die Fruchtbarkeit, die dem von Wescott im Anschluss an Ivan Sanderson aufgestellten Begriffspaar für die Positionierung und dann auch Methodologisierung wissenschaftlichen Vorgehens innewohnt, wird so unsichtbar. Zumal gibt es Tendenzen, auch das Vorgehen in qualitativer Forschung nach

23 Internetquelle: <https://web.archive.org/web/20010617001117/http://rawilson.com:80/csicon.shtml>

Möglichkeit – in Annäherung an naturwissenschaftliche Zugänge – vorhersagbar zu machen; sie etwa durch eine Überkomplexisierung von Auswertungsmethoden in eine modifizierte Trias von Objektivität, Realibilität und Validität zu bringen, die ihr leicht Gängelband werden, aber den „subjektiven“ Faktor, der in qualitativer Forschung inhärent ist, doch nicht ausschließen kann. Selbst in der Erhebung eines stark standardisierten Leitfadens haben die Antworten damit zu tun, ob ich die Befragung als Mann oder als Frau, mit guter oder schlechter Laune durchführe; Gleiches gilt für die Laune der befragten Person und für den ganzen Kontext natürlich: Wie das Wetter ist, wo die Befragung stattfindet und so weiter. Mehr dann noch für ein explorativ-qualitatives Vorgehen, das sich ein Feld erst intersubjektiv erschließen muss, wie es in ethnologischen Projekten für gewöhnlich der Fall ist. Und auch in dem Naturwissenschaftlichen zugeordneten Forschungen und Erkenntnisvorgängen spielen solcherlei kaum von Vornherein, im Zweifelsfalle erst im Nachhinein methodologisierbaren (und nur auf *search*, Expedition methodisierbaren) Variablen eine Rolle (wie es beispielsweise von Karen Barad anhand der billigen Zigarren von Walther Gerlach erläutert wird; siehe Barad, 2007: 161ff.).

Search ist Grundlagenforschung auch in dem Sinne, dass sie Grundlage schafft für *research*, und dem entgegensteht, was nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Forschung zunehmend zur Norm zu werden scheint, nämlich einer sogenannten Outputorientierung, die danach strebt, den Input (der Lehre, eines Forschungsdesigns) am erwünschten, im Vorhinein „modellierten“ Output auszurichten:²⁴ Anomalien, die eine Gaußglocke zu sprengen drohen, sind dabei in der (herrschenden) Regel nicht erwünscht. Angestrebt wird auf vielen Feldern, in Lehre wie Forschung, eine *best practice*. Übersehen wird dabei leicht die – den oft besten Intentionen kontrafinale – diskursive Gewalttätigkeit eines solchen Konzepts, die schlimmstenfalls faschistisch (im Sinne einer Elitenherrschaft) auf der einen, totalitär (im Sinne einer Gleichschaltung) auf der anderen Seite geraten kann, wo man davon ausgeht: Es gäbe EINE solche *best practice*, und Aufgabe der Wissenschaft sei es, sie zu festigen. Ich würde die Aufgabe der Wissenschaft (oder zumindest, wenn man so will: der anderen Seite der Wissenschaft) eher darin sehen: Wo etwas vorgibt, *best practice* zu sein, es zu befremden und zu hinterfragen. Wescott, bezüglich der Anomalistik, schreibt: „Anomalistics, by performing the Zen-like task of shattering the customary presuppositions of conventional scholarship, can help open-minded investigators to take the kind of fresh look at their data which produces new intellectual syntheses“ (1980: 44). Marc Auge (2001 [1992]) prophezeite in den 1990er Jahren, das kommende Jahrhundert würde ein ethnologisches – gerade angesichts einer scheinbaren Homogenisierung, wie er sie in der zunehmenden Kolonialisierung der Welt mit Nicht-Orten, scheinbar international austausch-

24 Der Diskurs um einen Bildungs- versus Kompetenzbegriff kann hier nur angetippt werden. Denkt man Bildung wie beispielsweise Hans-Christoph Koller (2018) in seiner Theorie transformatorischer Bildungsprozesse von der Fremdheitsbegegnung aus, ergeben sich zahlreiche Anschlüsse der hier zwischen Ethnologie und Anomalistik behandelten Themen auch an die Bildungswissenschaften.

baren Topoi wie Freizeitparks, Flughäfen, Einkaufsmalls beschreibt. Das Beharren auf dem Fremden als dem „kulturell Fremden“ in der Ethnologie, das Beharren auf dem „wissenschaftlich Fremden“ in der Anomalistik, die Bereitschaft, das scheinbar „Eigene“ davon hinterfragen zu lassen, und ganz grundsätzlich die Neugierde, nach solchem Fremdem zu suchen, statt es sich im Lehnstuhl des Bekannten bequem zu machen – das scheint mir nicht nur wissenschaftspolitisch, sondern auch transdisziplinär in seinen Implikationen für außerwissenschaftliche Politiken eine Form sehr notwendigen Widerstandes gegen Tendenzen forcierter Homogenisierungen und dabei – ob nun nolens volens oder durchaus auch volens – oftmals erfolgreicher Ausschlüsse des „Fremden“.

Literatur

- Augé, M. (2001). *Nicht-Orte*. München: Verlag C. H. Beck.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bauer, H.H. (2014). Anomalistics, pseudo-science, junk science, denialism: Corollaries of the role of science in society. *Journal of Scientific Exploration*, 28, 95–111.
- Breidenstein, G., Hirschhauer, S., Kalthoff, H., & Nieswand, B. (2015). *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Stuttgart: UVK.
- Capra, F. (1992). *The tao of physics*. London: Flamingo.
- Castaneda, C. (1985). *Das Feuer von innen*. Frankfurt / Main: S. Fischer Verlag.
- Deleuze, G. (2017). *Unterhandlungen: 1972–1990*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1967). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser.
- Droogers, A. (2012). *Play and power in religion: Collected essays*. Berlin: De Gruyter.
- Elliot, J. (1981). Robert Anton Wilson: Searching for cosmic intelligence. *Starship: The Magazine about Science Fiction*. Abgerufen von <https://web.archive.org/web/20050206001420/http://www.rawilsonfans.com/articles/Starship.htm>
- Feynman, R. (1985). *The character of physical law*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fichte, H. (1976). *Xango: Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia. Haiti. Trinidad*. Frankfurt: S. Fischer.
- Fischer-Lichte, E. (2012). *Performativität: Eine Einführung*. Bielefeld: Transcript.
- Foucault, M. (1978). *Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (2005). *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2016). Überwachen und Strafen. In *Die Hauptwerke*. Berlin: Suhrkamp.
- Garfinkel, H. (1984). *Studies in ethnomethodology*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Geertz, C. (1983). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Gottowik, V. (2005). Der Ethnologe als Fremder: Zur Genealogie einer rhetorischen Figur. *Zeitschrift für Ethnologie*, 130, 23–44.
- Groß, W., & Kuschel, K.-J. (1995). „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ – Ist Gott verantwortlich für das Übel? Ostfildern: Grünewald.
- Gullestad, M. (2007). Overcoming the division between anthropology „at home“ and abroad – Marianne Gullestad in conversation with Marianne Lien and Marit Melhuus. Abgerufen von <https://www.easaonline.org/downloads/Gullestadeasa.pdf>
- Hansen, G. P. (2001). *The trickster and the paranormal*. Philadelphia, PA: Xlibris.
- Hitzler, R. (1991). Dummheit als Methode: eine dramatologische Textinterpretation. In D. Garz & K. Kraimer (Hrsg.), *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen* (S. 295–318). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Klotz, L. J. (2017). *Quantenphysik und Esoterik: Über die innere Notwendigkeit renitenten Randgeschehens für die Autopoiesis von Funktionssystemen*. Bielefeld: transcript.
- Knoblauch, H., & Schnettler, M. (2003). „Postsozialität“, Alterität und Alienität. In M. Schetsche (Hrsg.), *Der maximal Fremde: Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens* (S. 23–41). Würzburg: Ergon.
- Kohl, K.-H. (2012). *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung*. München: C.H. Beck.
- Koller, H.-C. (2018). *Bildung anders denken: Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Leuschner, H. (2011). *Die Geister der Neuen Welt – Religiöse und soziale Integration von brasilianischen Geistwesen im candomblé von Santo Amaro, Bahia, Brasilien*. Münster: LIT.
- Leuschner, H. (2012). Faust. Keil. Kairos: Zur Versöhnung von Lesen und Schreiben in Werner Fritsch' Filmgedicht FAUST SONNENGESANG. In W. Fritsch (Hrsg.), *Faust Sonnengesang / Das sind die Gewitter in der Natur, Filmedition suhrkamp 33*. Berlin: Suhrkamp.
- Leuschner, H. (2016a). *Aí é orixá!:* Zur Frage nach der Authentizität der Inkorporierung außermenschlicher Entitäten im candomblé. *Zeitschrift für Anomalistik*, 16, 64–84.
- Leuschner, H. (2016b). *Die Ökonomie des axé – zur Aus- und Verhandlung der candomblé-Religion in Santo Amaro, Baha, Brasilien. E-Dissertation an der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*. Abgerufen von http://ediss.sub.uni-hamburg.de/frontdoor.php?source_opus=7920.
- Lindner, R. (1981). Die Angst des Forschers vor dem Feld. *Zeitschrift für Volkskunde*, 77, 51–66.
- Link, J. (1997). *Versuch über den Normalismus: Wie Normalität produziert wird*. Wiesbaden: Westdeutscher.
- Müller, H. (1999). *Werke 2: Die Prosa*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Peirano, M. G. S. (1998). When anthropology is at home: The different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*, 27, 105–128.

- Oevermann, U. (2002). *Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie der objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung*. Abgerufen von https://www.ihsk.de/publikationen/Ulrich_Oevermann-Manifest_der_objektiv_hermeneutischen_Sozialforschung.pdf
- Preciado, P.B. (2016). *Testo Junkie: Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornografie*. Berlin: b_books.
- Reuter, A. (2002). *Ordnungen des Anderen: Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: Transcript.
- Rimbaud, A. (1871). *La lettre du voyant*. Abgerufen von http://www.toutelapoesie.com/poemes/rimbaud/la_lettre_du_voyant.htm
- Rimbaud, A. (2003). *Mein traurig Herz voll Tabaksaft. Gedichte*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Rorty, R. (1989). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Schetsche, M. (2003): Der maximal Fremde – eine Hinführung. In M. Schetsche, (Hrsg.), *Der maximal Fremde: Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens* (S. 13–21). Würzburg: Ergon Verlag.
- Schmidt, S. (2012): Muss man alles wiederholen? Eine kritische Analyse des Replikationsbegriffs in der modernen Wissenschaft. In W. Ambach (Hrsg.), *Experimentelle Psychophysiologie in Grenzgebieten* (S. 233–261). Würzburg: Ergon.
- Schmidt, S. (2015). Theoretische Erklärungsmodelle für Psi-Effekte. In G. Mayer, M. Schetsche, I. Schmied-Knittel & D. Vaitl (Hrsg.), *An den Grenzen der Erkenntnis: Handbuch der wissenschaftlichen Anomalistik* (S. 88–100). Stuttgart: Schattauer.
- Seeber-Tegethoff, M. (2005). *Grenzgänger zwischen Religion und Wissenschaft: Zu den vielfältigen Verflechtungen zwischen afrobrasilianischen terreiros und der sie erforschenden Anthropologie*. Marburg: Curupira.
- Sheldrake, R. (1983). *Das schöpferische Universum: Die Theorie des morphogenetischen Feldes*. Frankfurt / Main: Ullstein.
- Tart, C. (1971). *On being stoned: A psychological study of marijuana intoxication*. Palo Alto, CA: Science and Behavior Books.
- Truzzi, M. (1999): *Was ist Anomalistik?* Abgerufen von <https://www.anomalistik.de/ueber-gfa/was-ist-anomalistik>
- Wacquant, L. (2003). *Leben für den Ring: Boxen im amerikanischen Ghetto*. Stuttgart: UVK Verlagsgesellschaft.
- Wescott, R. (1980). Introducing anomalistics: A new field of interdisciplinary study. *Kronos*, 5, 36–50.
- Wilson, R. A. (1995). *Cosmic Trigger: Die letzten Geheimnisse der Illumination oder an den Grenzen des erweiterten Bewusstseins* [1977]. Reinbek: Rowohlt.
- Wilson, R. A., & Shea, R. (1977). *Das Auge in der Pyramide*. Basel: Sphinx.
- Wilson, R. A., & Shea, R. (1978a). *Der goldene Apfel*. Basel: Sphinx.
- Wilson, R. A., & Shea, R. (1978b). *Leviathan*. Basel: Sphinx.