



Institut für Völkerkunde Freiburg
Universität Freiburg

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere Nr.10
Working Paper

Eva Sybill Ottendörfer

Der ‚Westen‘ aus Sicht javanischer Studierender

**Okzidentalismus im Spannungsfeld
zwischen Konsumverhalten, Kulturalismus und Moderne**

2008

ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT



FREIBURG

Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere
Working Papers

Herausgegeben von:
The Working Papers are edited by:

Institut für Völkerkunde
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
D-79085 Freiburg, Germany
Werthmannstr. 10

Tel. +49 761 203 3593, Fax +49 761 203 3581
E-Mail: sekretariat@ethno.uni-freiburg.de

Geschäftsführende Herausgeberin / Managing Editor:
Prof. Dr. Judith Schlehe

This is an electronic edition of Eva Sybill Ottendörfer „Der ‚Westen‘ aus Sicht javanischer Studierender. Okzidentalismus im Spannungsfeld zwischen Konsumverhalten, Kulturalismus und Moderne“ Arbeitspapier/working paper Nr. 10
Institut für Völkerkunde
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Freiburg 2008

ISSN: 1864-5542

Electronically published 09.10.2008

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form. Please regard following restrictions:

- it is not allowed to distribute or copy the text in any other form without a permission of the Institute and author;
- it is not allowed to charge money for the text;
- no parts of the text may be utilized without permission of the author and Institute;
- keep the copyright notice

For permission to copy or distribute the text in any other form, you have to contact:
sekretariat@ethno.uni-freiburg.de
Subeditor / Redaktion: Dr. Andreas Volz

ISSN: 1864-5542

© Autor/In und Institut für Völkerkunde der Universität Freiburg

Magisterarbeit
zur Erlangung der Würde der Magistra Artium
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschaft- und
Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

vorgelegt von
Eva Sybill Ottendörfer
aus VS-Villingen
Wintersemester 2007/08
Ethnologie

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung	6
1. Eigenheit und Fremdheit	11
1.1 Eine Annäherung	11
1.2 Übersubjektive Wahrnehmung des Fremden.....	12
1.3 Etikette und Essenzen – vom Umgang mit dem Fremden.....	15
2. Bilder vom Fremden – Orientalismus und Okzidentalismus.....	17
2.1 Jenseits des Orientalismus: Kernelemente der Debatte	17
2.1.1 Faszination und Abscheu - imaginierter Orient/ Okzident	17
2.1.2 Polarisierungen und Essentialisierung – die Schaffung einer „verkehrten Welt“	18
2.1.3 Aneignung und Kategorisierung: Die Konstruktion des Anderen und Eigenen	20
2.1.4 “Orientalism reconsidered”: Saids Zirkelschluss.....	22
2.2 Eurozentrische Dominanz der Debatte	23
2.3 Okzidentalismus: eigene und fremde Bilder.....	24
3. Moderne und ihre Konsequenzen	28
3.1 ‚Westliche‘ Moderne als universales Modernisierungsparadigma.....	28
3.2 Reflexivität der Moderne.....	29
Reflexivität des Individuums	30
3.3 Konsum und Moderne	31
Konsum als Mittel zur Identitätskonstruktion.....	32
4. Globale Begegnungen in der Moderne	34
4.1 Medien- und kultureller Imperialismus	34
4.2 Kreolisierung und Hybridität: Zur Überwindung binärer Kategorien.....	36
Konsum und die Rezeption globaler Einflüsse.....	38
4.3 Die Möglichkeit einer alternativen Moderne.....	40
4.4 Von einer Anthropologie der Moderne zur Anthropologie der Okzidentalismen	42
5. Java in der Moderne	44
5.1 Geschichte, Kultur und Religion	44
5.1.1 Elemente ‚javanischer Kultur‘	44
5.1.2 Modernisierung und sozialer Wandel	46
5.2 Geschichtlicher Abriss indonesischer Diskurse über den ‚Westen‘	47
5.2.1 Holländische Fremdherrschaft	47

5.2.2	Sukarnos Projekt der indonesischen Nation	48
5.2.3	Modernisierung unter Suharto	50
5.3	Indonesien heute	51
5.3.1	Medien und Lebensstile	51
5.3.2	Islamisierung der Gesellschaft.....	53
6.	Die Forschung	55
6.1	Das Feld.....	55
6.2	Die Informant/innen.....	56
6.3	Ablauf der Forschung	57
6.3.1	Methoden I: Datenerhebung	57
6.3.2	Methoden II: Datenauswertung.....	58
6.3.3	Sprache.....	59
6.3.4	Wenn eine ‚Westlerin‘ über den ‚Westen‘ forscht... ..	59
6.4	Universale Bilder vom ‚Westen‘	61
6.4.1	Alles Gute kommt von ‚Westen‘	61
6.4.2	Wer ist der ‚Westen‘?	64
6.4.3	Der ‚Westen‘ als Quelle von Prestige.....	68
6.4.4	Negative Bilder vom ‚Westen‘	70
6.4.5	„Alles eine Frage des Filters“	72
6.5	Unterschiedliche Bilder vom ‚Westen‘	73
6.5.1	Das Eigene und das Fremde – verortete ‚javanische Kultur‘ im Wechselspiel mit einem verorteten ‚Westen‘	74
6.5.2	Der Umgang mit ‚westlichen‘ Einflüssen.....	78
6.6	Eine abschließende Bemerkung zum empirischen Teil.....	81
7.	Schlussfolgerungen und Interpretation.....	83
7.1	‚Westliche‘ Moderne vs. eigene Peripherie.....	83
7.2	Die Hegemonie medialer Bilder	85
7.3	Konsum und Lebensstil	87
7.4	Gleiche Bilder, unterschiedliche Funktionen	88
7.5	Eine Gegenüberstellung der beiden Tendenzen	89
7.6	Konstruktionen im Umgang mit Eigenem und Fremdem.....	91
7.7	‚Westliche‘ Einflüsse auf die eigene Lebenswelt.....	93
7.8	Eine eigene Moderne?	94
7.9	Eigene und andere Modernen	96
8.	Rückschlüsse für eine Anthropologie der Okzidentalismen	99

Einleitung

Eine Arbeit über Okzidentalismus zu schreiben, erscheint wie das Reiten auf einer wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Modewelle. Die globalen politischen Entwicklungen der letzten Jahre stellen die dringliche Frage, wie Menschen in anderen Teilen der Welt den ‚Westen‘¹ sehen und erleben. Terroristische Anschläge, die von deren Initiatoren als Kampfansage an die Hybris und Dekadenz des ‚Westens‘ deklariert wurden, haben das Selbstverständnis der ‚westlichen‘ Gesellschaften als Hüter und Verteidiger von Freiheit und Gerechtigkeit einer globalen kritischen Auseinandersetzung unterworfen. Diese, im Wirkungsfeld der Anschläge umso dringlicher gestellte Frage nach den Bildern, die ‚die anderen‘ von ‚uns‘ haben, wird in Medienberichten oft allzu voreilig mit der Darstellung von Hass- und Feindbildern beantwortet. Ein gutes Beispiel ist Indonesien: Während das Land bisher als exotisches Reiseziel bekannt war, wurde es durch die Bombenanschläge auf Bali im Oktober 2002 quasi über Nacht zum Mitglied der ‚Achse des Bösen‘ erklärt. Seitdem häufen sich Berichte über die zunehmende Hinwendung der Gesellschaft zu einem konservativen Islam² und dort herrschende religiöse Konflikte. In diesen Darstellungen gehen aber unweigerlich jene Stimmen verloren, die sich zwischen den beiden Polen, ‚Westen‘ und ‚Islam‘,³ positionieren. Daher ist es mein Anliegen, Stimmen aufzugreifen, die zwar Teil der indonesischen Gesellschaft sind, durch ihre Orientierung an einer ‚westlichen‘ Lebenswelt aber sowohl von internationalen Medienberichten ignoriert als auch im gesellschaftlichen Diskurs Indonesiens marginalisiert werden. In dieser Arbeit möchte ich die Positionen, Interpretationen und Funktionen der Bilder vom ‚Westen‘ bei javanischen Studierenden aufzeigen, die sich selbst als ‚westlich‘ bezeichnen. Die Daten dafür beruhen auf Interviews, die ich während zwei Aufenthalten von insgesamt 12 Wochen gemacht habe. Ich gehe dafür davon aus, dass Bilder vom ‚Westen‘ innerhalb der Lebenswelt meiner Informant/innen eine spezifische Stellung einnehmen. Darauf aufbauend möchte ich der Frage nachgehen,

¹ In dieser Arbeit ist der Begriff ‚Westen‘ in Apostrophe gesetzt, um auszudrücken, dass es sich um einen konstruierten, nicht eindeutig definierten Begriff handelt. Diese Regel greift auch bei anderen Begriffen, deren Konstruiertheit betont werden soll.

² Eine genauere Erörterung des Themas mit Angabe über die entsprechende Literatur ist unter Kapitel 6.2.4 zu finden.

³ Das Spannungsverhältnis anhand der beiden Pole ‚Westen‘ und ‚Islam‘ festzumachen, ist eine sehr verkürzte Darstellung der Verhältnisse, entspricht aber leider der Darstellung in den Medien derzeit.

wie die Bilder vom ‚Westen‘ bei diesen entstehen, wie sie verarbeitet werden und welche Funktionen deren Interpretation für die Informant/innen haben. Ein Anhaltspunkt für die Selbstpositionierung meiner Informant/innen als ‚westlich‘, sowie für andauernde gesellschaftliche Debatten über die ‚Verwestlichung‘ der indonesischen Gesellschaft, ist deren Konsumverhalten und die daraus resultierenden Lebensstile. Da Konsum besonders in der Moderne zum Ausdrucksmittel der persönlichen, wie kollektiven Identität geworden ist, kann Konsumverhalten als „Marker“ für Moderne interpretiert werden (Miller 1995: 2). Somit bietet sich eine Analyse der gegenseitigen Bedingung von Okzidentalismus, Modernität und Konsumverhalten gerade zu an.

Aufbau der Arbeit

Um die hier aufgeworfenen Fragen anhand der entsprechenden Daten adäquat beantworten zu können, werde ich die Arbeit mit einer allgemeinen Beschreibung des Spannungsverhältnisses zwischen Eigenem und Fremdem beginnen. In diesem ersten Kapitel möchte ich außerdem darstellen, wie durch die Abgrenzung zu etwas Außenstehendem soziale Entitäten entstehen, die schlussendlich das definieren, was als Kultur bezeichnet und nach außen hin präsentiert wird. In einem weiteren Schritt werde ich aufzeigen, dass das Wissen vom und der Umgang mit dem Anderen durch die Machtverhältnisse innerhalb einer Gruppe beeinflusst werden.

Im zweiten Kapitel der Arbeit werde ich erklären, um welche Art des Umgangs mit dem Fremden es sich bei den diskursiven Praktiken des Orientalismus und des Okzidentalismus handelt. Ich werde die wichtigsten Elemente des Orientalismus anhand von Edward Saids' Buch „Orientalism“ (2003) aufzeigen, durch entsprechende Aspekte des Okzidentalismus erweitern und so explizit auf die Funktion der Bilder vom ‚Westen‘ für ‚nichtwestliche‘ Gesellschaften eingehen. Orientalismus und Okzidentalismus mögen zwei Seiten einer Medaille sein, sie stehen aber keineswegs in einem symmetrischen Verhältnis zueinander. Ich werde daher die eurozentrischen Grenzen der Debatte aufzeigen und in einem weiteren Schritt der Frage nachgehen, inwieweit sich dieser Eurozentrismus auch in den Bildern vom ‚Westen‘ wieder finden lässt und welche Standpunkte über diese eurozentrischen Grenzen hinausweisen.

Bilder vom ‚Westen‘ sind untrennbar verknüpft mit Vorstellungen von Moderne. Ich werde mich daher im dritten Kapitel der Arbeit mit der Entstehung von Moderne ausei-

andersetzen und darstellen, welche Beziehung daraus zwischen „the West and its Rest“ um nicht zu sagen dem „the Rest and its West“ (Hall 1992a: 6) entstand. Daraufhin werde ich mich mit der Brüchigkeit des teleologischen Konzeptes von Moderne und der daraus resultierenden Entstehung einer reflexiven Moderne auseinandersetzen. Ein Element der Moderne, das ich für meine Auseinandersetzung mit Bildern vom ‚Westen‘ hervorheben werde, ist das Konsumverhalten. Konsum wird, wie bereits erwähnt, als in der Moderne konstitutives Element von Identität beschrieben. Ein in diesem Zusammenhang wichtiger Begriff ist der Lebensstil, der den Geschmack des Individuums nach außen hin sichtbar und damit kommunizierbar macht.

Um erklären zu können, wie das Konsumverhalten japanischer Studierender mit deren Bildern vom ‚Westen‘ in Verbindung gebracht werden kann, werden im vierten Kapitel der Arbeit einige Globalisierungstheorien dargestellt. Dabei findet vor allem die Theorie des Kulturimperialismus Beachtung, um die häufig prävalente Befürchtung einer Verwestlichung anderer Gesellschaften zu erklären. In Bezug auf die Kritikpunkte an diesem Konzept werde ich mich mit den Konzepten der Hybridität (Pieterse 2004) und Kreolisierung (Hannerz 1987) auseinandersetzen, die das Zusammentreffen verschiedener Einflüsse als Grundlage für die Entstehung von etwas eigenständig Neuem darstellen. Diese Konzepte werde ich in einem weiteren Schritt auf den Umgang mit globalen Produkten in einer lokalen Arena anwenden, um so die relative Autonomie des Konsumenten bei der Bedeutungsverleihung an Produkte hervorzuheben. Darauf folgend werde ich dieselben Konzepte anwenden, um zu beschreiben, was geschieht, wenn das Konzept von Moderne multivokal ausgehandelt wird und daher multiple Modernen entstehen, die Raum lassen für alternative und lokale Konzepte.

Um den theoretischen Teil der Arbeit abzuschließen, werde ich darlegen, wie eine Anthropologie der Moderne aussehen sollte. Meine Schlussfolgerung wird sein, dass eine Anthropologie der Moderne unweigerlich zu einer Auseinandersetzung mit Okzidentalismus führt. Ich werde außerdem aufzeigen, warum ich der Meinung bin, dass es hin-fällig ist, das Spannungsverhältnis zwischen Bildern vom Eigenen und Fremden mit einem ‚-ismus‘ zu beschreiben. Stattdessen wird man den zu analysierenden Verhältnissen viel eher gerecht, wenn man von Okzidentalismen ausgeht, die die verschiedenen Lebenswelten beeinflussen.

Im fünften Kapitel der Arbeit werden einige wichtige Eckpunkte der indonesischen Geschichte dargelegt und auf die Besonderheiten javanischer Kultur und Geschichte eingegangen werden. Diese Aspekte beziehen sich besonders auf die Wahrnehmung der holländischen Kolonialherrschaft, sowie der diskursiven Auseinandersetzung mit dem ‚Westen‘ bezüglich der Ambivalenz gegenüber Modernisierung in der postkolonialen indonesischen Gesellschaft. Ich werde dabei versuchen, die Konstanz jener Diskurse aufzuzeigen, die das bestimmen, was als ein gesellschaftlich dominanter Diskurs über den ‚Westen‘ definiert werden kann. Ich werde in diesem Kapitel außerdem einige Aspekte dessen näher beleuchten, was sowohl in ethnologischer Forschung als auch durch meine Informant/innen, als javanische Kultur bezeichnet wird. Um die eigene und fremde Positionierung der Informant/innen zu verstehen, ist die Kenntnis des diskursiven Hintergrundes in Indonesien unerlässlich. Aber auch weitere Bezugspunkte der Informant/innen, wie die Entwicklung des medialen Sektors, Schönheitskonzepte und Lebensstile, werden hier für ein besseres Verständnis der lokalen Gegebenheiten erörtert.

Im empirischen Teil der Arbeit werde ich zunächst Aufbau und Verlauf der Forschung skizzieren, um dann jene Bilder vom ‚Westen‘ darzulegen, die bei meinen Informant/innen vorherrschen und sie bezüglich deren Positionierung gegenüber der eigenen Gesellschaft interpretieren. Ich werde dafür in einem ersten Teil jene Imaginationen beschreiben, die bei allen Informant/innen vorherrschen, um dann in einem zweiten Teil verschiedene Bilder einander gegenüber zu stellen, die sich signifikant voneinander unterscheiden und die gegensätzliche Funktionen in der Verortung der Informant/innen einnehmen. Die beschriebenen Bilder behandeln sowohl bewusst hervorgekehrte Konstruktionen vom ‚Westen‘ als auch eine Analyse der indirekt verankerten Bilder, die das Prestigesystem und daraus resultierend auch das Konsumverhalten beeinflussen.

In Auseinandersetzung mit der aufgezeigten Theorie werde ich darauf folgend analysieren, wie die Konstruktion eines ‚Westens‘ bei den Informant/innen mit der entsprechenden Konstruktion einer eigenen, je nach Kontext javanischen, indonesischen oder ‚östlichen‘ Kultur einhergeht. In einem weiteren Schritt werde ich der Frage nachgehen, wie diese Bilder bei den Informant/innen entstehen und wie sie eine tatsächliche Begegnung mit Menschen aus dem ‚Westen‘ beeinflussen. Im Folgenden werde ich die Verortung der Informant/innen im Wechselspiel zwischen ‚westlichen‘ und alternativen Konzepten

von Moderne analysieren und das Spannungsverhältnis aufzeigen, in denen sich die Vorstellungen von Moderne der Informant/innen mit anderen gesellschaftlichen Entwürfen befinden.

Aus der Aufteilung gegensätzlicher Funktionen, die sich aus den Bildern vom ‚Westen‘ für die Informant/innen ergeben, kann meines Erachtens Erkenntnis darüber entstehen, dass die Bilder vom ‚Westen‘ allein schon innerhalb der Gruppe meiner Informant/innen zu verschiedenen Positionierungen führen können, womit ich meine These der Verwendung des Begriffes von Okzidentalismen untermauern möchte.

1. Eigenheit und Fremdheit

1.1 Eine Annäherung

„Zuviel Fremdheit ertragen wir nicht. Dann bricht der stillschweigende Konsens, die Gewissheit der gemeinsam geteilten Perspektiven auf und erschüttert das Selbst- und Weltvertrauen, so dass wir uns selbst in gewissem Maße fremd werden.“
(Reuter 2002: 65)

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Bildern vom ‚Westen‘ bei japanischen Studierenden, Bildern von etwas Anderem also Fremdem. Die Konstruktion des Anderen ist unabdingbarer Teil der Konstruktion des Eigenen, es ist ordnendes Moment in der persönlichen Wahrnehmung. Durch die Einführung von Distinktionen sind wir in der Lage, die Wirklichkeit einzuteilen und zu kategorisieren (Baumann 1994: 146). Differenzen und Gemeinsamkeiten sind ausschlaggebend für die Schaffung von Kategorien (Graumann 1999: 60). Kategorien sollen uns Kenntnis von dem verschaffen, was uns umgibt; sie beruhen folglich auf Abgrenzungen, anhand derer sich Identität und Alterität konstituieren. Was als Eigenes wahrgenommen wird, bestimmt die persönliche Identität, während Anderes, durch dessen Differenz erkannt und als fremd wahrgenommen wird (Shimada 1999). Die Kategorien werden auf Grundlage des Wahrgenommenen erschaffen, strukturieren dieses aber gleichzeitig auch. Deshalb werden uns nur die Unterschiede bewusst, die wir „kennen“, beziehungsweise auf die man hingewiesen wird (Schul/Zukier 1999: 35). Das Eigene definiert die Norm, da es uns vertraut ist und natürlich erscheint. Währenddessen stellt das Andere, durch seine Differenz eine Abnorm, eine Anomalie dar. Der Vergleich ist damit *conditio sine qua non* für eine Unterscheidung zwischen Eigenem und Anderem. Das Eigene konstituiert sich aber daher nicht ausschließlich anhand eines inneren Kerns, der die Identität einer Person bestimmt. Diese wird also nicht nur durch das geschaffen was man ist, sondern in demselben Maße durch das, was man *nicht* ist. Erst die Grenze, die man zum Anderen zieht, ist ausschlaggebend für die Konstitution des Eigenen. Das Eigene entsteht zu einer Grenze *hin*, anstatt aus sich *heraus* (Streck 1997: 20).

Vorraussetzung für diese Vorgänge ist, dass das Fremde nicht absolut fremd ist, sein Erfassen also möglich ist. Um Fremdes als solches wahrzunehmen, braucht es Kontakt mit diesem. Es erweist sich dementsprechend immer als ein relational Fremdes, es ist

fließend und situationsgebunden (Kohl 1999: 275). Wie die Bewohner des Sirius, ist uns das unbekannte Fremde nicht fremd, es existiert überhaupt nicht (Simmel 2002: 47). Fremdes wird folglich nur in der Möglichkeit einer Beziehung wahrgenommen. Nur so kann Norm und Abnorm bestimmt werden, „denn alles Außer-ordentliche bleibt bezogen auf bestimmte Ordnungen, über die es hinausgeht“ (Waldenfels 1997: 37). Die Beziehung, in die man mit dem Fremden durch dessen schiere Anwesenheit tritt, ist in den meisten Fällen unterbewusst, das Fremde daher ein „selbstverständlich“ Fremdes.

Allerdings muss zwischen den Begriffen ‚anders‘ und ‚fremd‘ unterschieden werden (Baumann 1994: 147). Anderes an sich ist noch nicht fassbar, sondern muss weiter als Freund oder Feind kategorisiert werden. Bleibt das Fremde einfach nur fremd, verwirrt es uns, weil wir keine weiteren Kategorien schaffen können. Es weigert sich, in seiner Fremdheit erfasst zu werden (ebd.) Die Alterität des Fremden beruht auf der Grundlage des Eigenen, von dem das Fremde „ganz“ anders ist (Lévinas 1998: 214). Es bricht die binären Kategorien auf, die wir gewohnt sind zu gebrauchen. Es bleibt „unzugehörig und unzugänglich“ (Waldenfels 1997: 89). Jedoch ist das Fremde nur in unserer Definition fremd. Es handelt sich folglich um einen einseitigen – letztlich willkürlichen Prozess (Graumann 1999: 60), bei dem das Fremde kein wirkliches Mitspracherecht hat. Die Bilder des Anderen basieren auf dessen Wahrnehmung durch das Eigene und nicht auf dessen Eigenzuschreibung (Reuter 2002: 36).

1.2 Übersubjektive Wahrnehmung des Fremden

„Ihre Eigenart verdankt eine Kultur der Antwort auf Fremdartiges“
(Waldenfels 1997: 84).

Bezüglich der Konstruktion eines Eigenen und Fremden in (nicht nur geographisch) so großen Kategorien, wie dem ‚Westen‘, sind hier vor allem Handlungsschemata innerhalb eines Kollektivs von Interesse. Nicht nur das Individuum entscheidet, was fremd und vertraut ist, die Gruppe als soziale Einheit beeinflusst umso mehr diese Definitionen. Folglich bestimmt nicht nur eine persönliche, sondern auch eine kollektive Identität das Denken und Handeln der Akteure. Ethnologische Theorien behandeln diese vor allem bezüglich ethnischer Identität. Im konstruktivistischen Ansatz der Ethnizitätstheorie gilt die Abgrenzung gegenüber Außenstehenden als konstitutives Element (Barth 1969). Die Gruppe schafft ihre kollektive Identität in Differenz zu einem Anderen (Streck

1992: 101f).⁴ Doch entscheidet die Gruppe nicht nur über Solidarität und Zusammenhörigkeitsgefühl, auch Wissen und Normen sind davon abhängig, zu welcher Gruppe man sich zugehörig fühlt. Der von Edward Shils (1957) geprägte Begriff der „angestammten Loyalitäten“ oder „primordialen Bindungen“, wurde von Clifford Geertz (1994) aufgegriffen und erweitert. Beide verstehen darunter eine Prägung des Individuums durch Verwandtschaft, eine Religion, Sprache und bestimmte kulturelle Praktiken, die der Mensch von Kindheit an vermittelt bekommt:

„Angestammte Loyalitäten scheinen für diejenigen, die angestammt und verwurzelt *sind*, eher aus essentieller Wesensverwandtschaft zu erwachsen (die natürlich gleichzeitig essentielle Wesensungleichheit mit ausgewählten anderen ist – Indios, Kaffern, WASPs, Gojim oder Gaijin) als aus den Gelegenheiten und Wechselfällen gesellschaftlichen Verkehrs und Umgangs – persönliche Zuneigung, praktische Notwendigkeit, gemeinsame Interessen, moralische Zuneigung, oder eingegangene Verpflichtungen. Wie der Mount Everest – und genauso kompakt – präsentieren sie sich als vorhanden, als unverrückbar *da*“ (Geertz 1994: 395). [Hervorhebungen im Original]

Diese Bindungen strukturieren das Verständnis der Wirklichkeit, das als jeweiliges Allgemeinwissen alleinige Gültigkeit beansprucht und eine quasi selbstverständliche Grundlage gemeinsamen Handelns bildet (Kohl 1999: 286).

Arjun Appadurai definiert in diesem Zusammenhang, wie Bernhard Waldenfels in obigem Zitat, Differenz als maßgeblich bestimmend für kulturelle Identität (Appadurai 2000: 13). Kultur ist daher nicht substantiell als statische Größe zu verstehen, sondern relational in Abgrenzung zu einer anderen. “Stressing the dimensionality of culture rather than its substantiality permits our thinking of culture less as a property of individuals and groups and more as a heuristic device that we can use to talk about difference” (Appadurai 2000: 12). Er schlägt also vor, und dies soll für diese Arbeit auch gelten, Kultur als Begriff für die Menge der Differenzen zu sehen, die mobilisiert werden, um Abgrenzung zu schaffen (ebd.). Damit ist Kultur nicht als organische Einheit, sondern als andauernder, auszuhandelnder Prozess zu verstehen (Clifford 1988: 273). Anhand kultureller Differenz, die sich in Traditionen und Praktiken äußert, grenzt sich die Gruppe gegenüber anderen ab. Grundlage dafür ist sowohl die Konstruktion des Anderen als auch des Eigenen. Appadurai definiert daher Imagination als maßgeblichen

⁴ Ich möchte hier keinen Beitrag zu der andauernden Debatte zwischen Primordialisten und KonstruktivistInnen liefern. Wichtig ist mir nur, hervorzuheben, dass kollektive Identität immer auch auf der Grundlage strukturierten Wissens und Empfindens beruht. Dass diese als gegeben betrachteten Gemeinsamkeiten, wie von der Debatte um die „Erfindung der Tradition“ oft betont, häufig gar nicht so ursprünglich sind, wie die Mitglieder der entsprechenden Gruppe meinen, spielt dabei keine Rolle (Hobsbawm/ Ranger 1993). Wichtig ist, dass sie für die Mitglieder eine soziale Realität darstellen.

Bestandteil kollektiver Identität, was diese wiederum konstruierbar macht. Imagination beeinflusst die Etablierung eines Gemeinschaftsgefühls bis auf die trans- und nationalstaatliche Ebene. Dafür wird die eigene kulturelle Identität derselben Kategorisierung und Homogenisierung unterworfen, wie die fremde, die fassbar gemacht werden soll. Dieser von Appadurai als Kulturalismus bezeichnete Vorgang macht eine kulturelle Identität erst sowohl gegenüber der eigenen Gesellschaft als auch nach außen hin repräsentierbar und gegenüber Fremden kommunizierbar:

“*Culturalism* suggests something more than either ethnicity or culture, both of which terms partake of the sense of the natural, the unconscious, and tacit in group identity. When identities are produced in a field of classification, mass mediation, mobilization, and entitlement dominated by politics at the level of the nation state, however, they take cultural differences as their *conscious* object” (Appadurai 2000: ebd.) [Hervorhebungen im Original]

Hier wird folglich ein Akt beschrieben, der die Akteure nicht unbedingt in der Wahrnehmung der eigenen Kultur beeinflusst, sondern bei dem Versuch, diese nach außen zu präsentieren. Trotzdem entsteht derselbe Effekt, wie bei der Wahrnehmung des Fremden, wie im nächsten Kapitel noch weiter ausgeführt wird.

Bei genauerem Hinsehen wird jedoch klar, dass sich innerhalb einer Gesellschaft unzählige Gruppen voneinander abgrenzen. Eine Gesellschaft setzt sich daher aus vielen verschiedenen Sub-, beziehungsweise Teilkulturen und Gruppen zusammen, die in verschiedenartigsten Beziehungen zueinander stehen und deren Verflechtungen sich weit über die Gesellschaft hinaus erstrecken können (Storey 1999; Willis 1991: 174).⁵

Innerhalb der Gruppen stellt sich in Bezug auf das Fremde vor allem die Frage, wer entscheidet, was das Andere ist, und wer vorgibt, wie man sich als Gruppe dem Anderen gegenüber zu verhalten hat. Verschiedene Akteure nehmen verschiedene Positionen ein und beeinflussen so einerseits die Wahrnehmung des Anderen als auch die Präsentation der Gruppe nach außen (Brubaker 2004). Wer Tradition und Geschichte definiert, verfügt folglich über Macht. Daher wird auch der Umgang mit dem Fremden innerhalb einer Gruppe zum Gebiet, auf dem Macht auszuhandeln ist. Laut Michel Foucault ist Wissen als ein System von Diskursen zu verstehen, das strukturiert, was man erkennt und für wahr hält (Sarasin 2006: 105). Alles Wissen erweist sich somit als von be-

⁵ Ich werde im weiteren Verlauf als Bezeichnung für die Teilkulturen meiner Informant/innen den Begriff Subkultur verwenden. Ich bin mir der abwertenden Konnotation des Präfixes Subbewusst, ziehe es aber vor, die Eigenbezeichnung der Informant/innen beizubehalten. Für sie vollzog sich durch diese Eigenbezeichnung, ebenso wie durch den Begriff ‚underground‘, eine bewusste Abgrenzung von der Gesellschaft.

stimmten Interessen eingefärbt; ein Verstehen ist nur innerhalb des entsprechenden Diskurses möglich (Simons 2004: 190). Das bestehende Regelsystem der Diskurse basiert auf der gesellschaftlichen Ordnung der Macht. Macht bezieht sich innerhalb der Diskurse auf eine allgemein geltende symbolische Ordnung und der Definition der Norm. Innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung äußert sich diese Macht anhand von Ver- und Geboten. Die Autonomie des Subjekts kann sich folglich nur als ein „rationales Reden und Antwortstehen in Machtverhältnissen“ erhalten (Foucault 1993: 98).

1.3 Etikette und Essenzen – vom Umgang mit dem Fremden

Essentialisierung ist die Grundlage zur Schaffung von Kategorien. Diese beruhen, wie bereits dargestellt, auf der Wahrnehmung von Differenzen, die verallgemeinert werden. Widersprüchliche Informationen werden durch das Individuum oder die Gruppe ausgeblendet und das wahrgenommene Andere auf grundlegende Eigenschaften reduziert. Die Folge ist eine Stereotypisierung, sprich Depersonalisierung. Die hervorgekehrten Eigenschaften mögen auf alle Vertreter der entsprechenden Kategorie zutreffen, sie werden aber dadurch bei Weitem nicht adäquat repräsentiert (Schul/ Zukier 1999). Derselbe Effekt wird auch durch den oben beschriebenen Kulturalismus hervorgerufen. Die eigene Kultur wird in ihrer Komplexität reduziert, damit sie kommunizierbar wird. Die entstehenden Stereotype entsprechen dem Ausdruck emotionaler Bedürfnisse innerhalb der eigenen Gruppe. (Graumann 1999: 58). Folglich bestehen die Stereotype nur, solange die entsprechenden Emotionen vorherrschen.

In seiner Repräsentation erhält das Andere durch seine vermeintliche Ferne eine symbolische Funktion, indem es zur Projektionsfläche für Ängste, Wünsche und Ansprüche des Eigenen wird. Dieser Vorgang erfolgt nie wertneutral. Mit einher geht eine Hierarchisierung, die das Fremde abwertet, um das eigene Selbstwertgefühl zu steigern (ebd.: 70). Fremd gegen vertraut, Norm gegen Abnorm, zivilisiert gegen unzivilisiert – in den binären Kategorien, die Ordnung schaffen sollen, ist das Eigene sich selbst am nächsten und besten (Reuter 2002: 21). Waldenfels betont dagegen die Ambivalenz, die eine Begegnung mit dem Fremden hervorrufen kann. Das Andere kann verlockend sein, weil es Möglichkeiten schafft. Es erscheint als Neues, bricht Routine auf und verspricht Unterhaltung (Waldenfels 1997: 41f). Die Verlockung des Fremden basiert auf dessen Andersartigkeit, folglich sind die Unterschiede allein ausschlaggebend. Das Fremde wird als Eigenes mit umgekehrten Vorzeichen konstruiert (ebd.). Dieser Vorgang wird von

Fritz Kramer als die Schaffung einer ‚verkehrten Welt‘ des Fremden bezeichnet (Kramer 1981). Damit wird Exotismus zum Leitspruch, denn je fremder das Andere desto besser, je unfassbarer, desto unterhaltender. In diesem Zusammenhang wird das Gute entäußert, indem Werte und Einstellungen, die man selbst gutheißt, mit dem Fremden assoziiert werden. Auch das Gegenteil kann der Fall sein: Wenn alles Schlechte auf das Fremde übertragen wird, braucht eine Auseinandersetzung damit im Eigenen nicht mehr stattfinden (Maschke 1996: 16). Für eine Auseinandersetzung mit Bildern vom Anderen ist daher dessen Bedeutung für das Eigene ausschlaggebend. Um diese Bedeutung erfassen zu können, müssen die „implizierten Praktiken der Bedeutungsverleihung“ analysiert werden (Reuter 2002: 26). Um Bilder vom Fremden verstehen zu können, ist es also wichtig zu erkennen, welche Funktionen diese erfüllen sollen. Sie können dementsprechend zu Instrumenten verschiedenster Absichten werden. Die Art und Weise, wie Kategorien geschaffen werden, Differenzen etikettiert oder essentialisiert und Gemeinsamkeiten herausgekürzt werden, gibt mehr Aufschluss über das Eigene, als über das Fremde, das man dabei konstruiert.

2. Bilder vom Fremden – Orientalismus und Okzidentalismus

2.1 Jenseits des Orientalismus: Kernelemente der Debatte

Die beschriebenen Elemente des Umgangs mit dem Fremden benutzt Edward Said in seiner Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen dem ‚Westen‘ und dem ‚Orient‘. Said war bei Weitem nicht der erste, der sich mit der Repräsentation des ‚Orient‘ befasste, jedoch soll er hier als anschauliches Beispiel für die Kritik des Orientalismus vorgestellt werden. Sein Buch „Orientalism“ (2003) gilt allgemein als ein Meilenstein in der Debatte über die Darstellung des Anderen in der Wissenschaft und wurde weit über die eigenen Fachgrenzen hinaus diskutiert. Dessen Kernelemente bestimmen auch eine Auseinandersetzung mit dem Okzidentalismus. Dieser soll hier als eine Weiterentwicklung des Orientalismus aufgezeigt werden. Während die Bilder vom jeweils Anderen aufgrund von Begegnung automatisch entstehen, gehen jedoch Orientalismus und Okzidentalismus über diese natürliche Reaktion, wie sie hier dargestellt wird, hinaus.

2.1.1 Faszination und Abscheu - imaginiertes Orient/ Okzident

Was in Suids „Orientalism“ (2003) zum ersten Mal beschrieben wurde, war die „Idee“ einer Idee. Entsprechend der oben genannten Funktionen des Fremden, zeigte Said auf, dass das im ‚Westen‘ existierende Bild des ‚Orient‘, eben keine Wirklichkeit beschreibt. Stattdessen handelt es sich um eine ‚westliche‘ Definition dessen, was der ‚Orient‘ und ein ‚Orientaler‘ sei. Sie gründet folglich nicht auf empirischer Realität, sondern auf „einem Arsenal von Wünschen, Repressionen, Investitionen und Projektionen“ (Said 1981: 15) der ‚westlichen‘ Welt:

“The Orient is the stage on which the whole East is confined. On this stage will appear figures whose role it is to represent the larger whole from which they emanate. [...] In the depths of this Oriental stage stands a prodigious cultural repertoire whose individual items evoke a fabulously rich world: the Sphinx, Cleopatra, Eden, Troy, Sodom and Gomorrha, Astarte, Isis and Osiris, Sheba, Babylon, The Genii, the Magi, Niniveh, Prester John, Mahomet, and dozens more; settings, in some cases names only, half-imagined, half-known; monsters, devils, heroes; terrors, pleasures, desires” (Said 2003:63).

Diese Projektionsfunktion ist laut Said diskursiv geprägt, so dass ein gesellschaftlicher Konsens darüber bestünde, was beispielsweise eine „orientalische Stimmung“ oder ein „orientalischer Charakter“ sei (Said 1981: 271). Für Fernando Coronil beschreiben die Begriffe des Orientalismus und Okzidentalismus geistige Landkarten, die angesichts ihrer Unbestimmtheit erstaunlich konsistent sind (Coronil 2002: 179). Obwohl nicht

klar definiert sei, was Begriffe, wie ‚der Osten‘, der ‚Westen‘, ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ bedeuten „werden sie so gebraucht, als existiere eine eindeutige äußere Realität, der sie entsprechen“. James Carrier verweist in dieser Beziehung auf die Flexibilität jener Bilder, die relational entstehen und sich auch weiterhin relational entwickeln: “[The] form of the other is fluid: it expands as „Us“ contracts and contracts as Us expands” (Carrier 1992: 195).

2.1.2 Polarisierungen und Essentialisierung – die Schaffung einer ‚verkehrten Welt‘

„The essentialisms of occidentalism and orientalism, then, do not spring unbidden from the differences between groups, but are created in a process of essentialization” (Carrier 1996: 8).

Was James Carrier hier beschreibt, ist nicht eine Kategorisierung, die allgemein vollzogen wird, um Dinge wahrnehmen und erfassen zu können. Stattdessen behandelt er einen Vorgang, bei dem diese essentialisierten Bilder so verwurzelt werden, dass sie nicht mehr reflektiert werden können und innerhalb einer Gesellschaft diskursiv zur Wirklichkeit erhoben werden. Diesen Vorgang erkennt Fernando Coronil besonders bezüglich des Wechselspiels von Moderne und Okzidentalismus:

„Kulturelle Konstrukte wie der Westen und die Dritte Welt nehmen jetzt wie eine Handelsmarke eine unabhängige objektive Existenz und ebenso den Anschein eines subjektiven Lebens an. (...) Als Fetische der Moderne stehen diese kulturellen Formationen für gesellschaftliche Mächte, indem sie sie entfremden; Teile treten an die Stelle von Ganzheiten“ (Coronil 2002: 213).

Denselben Vorgang beschreibt Dipesh Chakrabarty mit seinem Begriff eines „hyperrealen Europas“, das die Positionierung Indiens zwischen Altertum und Moderne prägt (Chakrabarty 2002). Annahmen über Fortschritt und Moderne beziehen sich unweigerlich auf Europa, das so zu einer abstrakten Entität wird, die unabhängig von dessen Funktion als Kolonialmacht herangezogen wurde, um die eigene Gesellschaft zu bewerten (ebd.: 286).

Das ontologische Vorgehen des Orientalismus dient laut Said einer bewussten Essentialisierung. Der ‚Westen‘ gewinnt dabei an Stärke und Identität, indem er sich gegen den Orient „als eine[] Art Surrogat und unterschwelligem Ich“ absetzt“ (Said: 1981: 11). Diese Aufteilung führt zu einer Polarisierung „in der der ‚Westen‘ noch westlicher und der Orient noch orientalischer erscheint“ (ebd.: 56). Indem die Differenzen hervorgehoben werden, wird folglich Kramers ‚verkehrte Welt‘ geschaffen: Alles Schlechte kann dann aus der eigenen Gesellschaft herausgehalten werden und anhand des ‚Orients‘ dar-

gestellt und kritisiert werden. Bilder vom ‚Westen‘ haben dieselben Funktionen inne: einerseits definieren sie, was die jeweilige Gesellschaft im Gegensatz zum ‚Westen‘ ist, beziehungsweise nicht ist, andererseits dient der ‚Westen‘ als eine Art Parcours, auf dem gesellschaftliche Probleme dargestellt werden können, ohne die eigene Gesellschaft verantwortlich machen zu müssen (Beng-Huat 2003; Shimada 1999: 139). Werteverfall, exzessiver Materialismus, fortschreitende Entfernung der Jugend von der Elterngeneration – solche Probleme werden zwar innerhalb der eigenen Gesellschaft wahrgenommen, aber durch die Übertragung auf ‚westliche‘ Einflüsse fassbar und vordergründig bekämpfbar gemacht. Dabei wird bestimmten gesellschaftlichen Gruppen eine Vermittlerfunktion für diese ‚westlichen‘ Einflüsse unterstellt, die deren Verbreitung erleichtern. Laura Nader beschreibt diese Vermittlerfunktion anhand des diskursiven Umgangs mit Frauen in muslimischen Gesellschaften: “Women are no longer treated as Arab women, but as “potential Westerners“ posing a severe identity crisis” (Nader 1989: 327). Im Okzidentalismus dient diese Essentialisierung also nicht der Herrschaft über den ‚Westen‘, sondern, wie auch Xiaomei Chen für China beschreibt, der Disziplinierung der eigenen Bevölkerung und der Unterdrückung Oppositioneller, die als von außen beeinflusst deklariert und so außerhalb der Gesellschaft positioniert werden können (Chen 1995: 5).

Das Aufkommen von Polarisierungen führen Sebastian Conrad und Shalini Randeria unter anderem auf die Fächertrennung in den Wissenschaften, die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts einsetzte, zurück. Die Trennung der Disziplinen hat ein Gesamtbild der Beziehungen und Verflechtungen zwischen den verschiedenen Gesellschaften verhindert und damit eine polarisierende, eurozentristische Perspektive auf die verschiedenen Gesellschaften begünstigt, anstatt den lange Zeit stattfindenden Austausch zwischen diesen zu berücksichtigen (Conrad/ Randeria 2002: 11). Mohamad Tavakoli-Targhi (2001) spricht in diesem Zusammenhang von einer „Orientalism’s genesis amnesia“, die die gegenseitige Konstituierung der Gesellschaften und die daraus resultierende Entwicklungen verleugnet. Nur so konnte eine ‚westliche‘ Modernisierung als Meilenstein in der Entwicklung der Menschheit konstruiert werden (Tavakoli-Targhi 2001: 4). Auf diese Weise wird ein Verständnis des relationalen Charakters unmöglich gemacht und Eigenschaften als trennbare Einheiten dargestellt, „die in Wirklichkeit historische Ergebnisse des Austausches der Völker sind“ (Coronil 2002: 183). Ein solcher Austausch

ist auch durch nationalstaatliche Abgrenzungen zum Erliegen gekommen. Tavakoli-Targhi bespricht in seiner Auseinandersetzung mit Okzidentalismus im Iran, wie persische Literatur und Zeitungen in Indien gegen essentialisierte Bilder durchaus wirksam waren, durch eine nationalstaatliche Grenzziehung aber ihre Bedeutung verloren (Tavakoli-Targhi 2001: 9). Conrad und Randeria warnen in diesem Zusammenhang ausdrücklich vor kulturellem Essentialismus, der als Reaktion auf die eurozentristische Auslegung der Geschehnisse in der Welt von statten gehe (Conrad/ Randeria: ebd.). Diesem kulturellen Essentialismus mache sich auch die These Samuel Huntingtons vom „Kampf der Kulturen“ schuldig (1996). Nicht mehr politische Systeme, sondern Zivilisationen, im Sinne von Kulturkreisen, bestimmen den Fortgang der Welt. Diese basieren auf von Huntington selbst definierten geographischen Grenzen, sowie kulturellen Gegebenheiten, die sich ursprünglich und mehr oder weniger unversöhnlich gegenüber stehen. Dementsprechend kritisiert auch Fouad Ajami: “The young Marlowe knew that even the most remote civilization had been made and remade by the West, and taught new ways. Not so Samuel Huntington. (...) Huntington has found his civilizations whole and intact, watertight under an eternal sky” (Ajami 1993: 2).

2.1.3 Aneignung und Kategorisierung: Die Konstruktion des Anderen und Eigenen

“Orientalism has been accompanied by instances of what might be termed Occidentalism, a discursive practice that, by constructing its Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self-appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others” (Chen 1995: 4).

Die wissenschaftliche und literarische Auseinandersetzung des ‚Westens‘ mit dem ‚Orient‘ diene laut Said dazu, sich diesen anzueignen und zu beherrschen. Der epistemologische Prozess legitimiert den Anspruch ‚westlicher‘ akademischer Autorität über den ‚Orient‘. Das geschaffene Wissen dient der Repräsentation des Anderen, da dieses unfähig erscheint, sich selbst zu repräsentieren (Said 1981: 56). Um diese Aneignung zu vollziehen, wird die entsprechende Typologisierung und damit einhergehende Verallgemeinerung vollzogen. Said bezeichnet das Wissen vom Orient in diesem Zusammenhang als Informationsarchiv, in dem Verhalten, Mentalität, Genealogie und weitere Muster „des Orientalen“ festgehalten sind (ebd.: 51).

Sebastian Conrad benennt einige ‚nichtwestliche‘ Gesellschaften, die, wie beispielsweise Japan, bereits seit dem 16. Jahrhundert Europakunde betrieben (Conrad 2006: 159).

Was heute aber als Okzidentalismus analysiert wird, beruht dagegen viel eher auf einer Art „Imagologie“, will heißen, auf einer Auseinandersetzung mit den Vorstellungen vom ‚Westen‘ und den zugrunde liegenden Absichten (Conrad 2006: 160) Auch wenn diese okzidentalistischen Bilder keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit haben, strukturieren sie doch die Wirklichkeit der Menschen und besitzen beachtenswerte Wirkmächtigkeit. Was als ‚westlich‘ gilt, beruht auf Ausschnitten der Begegnung mit dem ‚Westen‘ und hat nur innerhalb des jeweiligen gesellschaftlichen Diskurses Anspruch auf Richtigkeit. “It is those bits of Western society and culture that get shipped out to the colonies, so to speak. Further, ‘the West’ is peoples’ interpretation of those bits, rather than an objective reflection of them” (Carrier 1996: ix). Jene Ausschnitte werden folglich als Stereotype konstruiert, die dann als objektives Wissen vom ‚Westen‘ wahrgenommen werden. Dass es sich um gefilterte Teilaspekte transportierter Bilder handelt, ist den Menschen nicht bewusst, jedoch rufen diese das Bedürfnis nach einer Selbstdefinition in Abgrenzung zu diesen Bildern hervor. Häufig ist dabei eine Verquickung der verschiedenen Abgrenzungen erkennbar, die ein Wechselspiel zwischen Konstruktion des Eigenen und des Fremden heraufbeschwört, wie Chen anhand des oben genannten Zitats aufzeigt.

Laut Said konstruierte sich der ‚Westen‘ als eine ‚bessere‘ Macht, die verpflichtet ist, dem ‚Orient‘ zu helfen, indem sie ihn beherrscht. Orientalismus wirkte damit konstitutiv für Europa indem er dabei half, sich in der Weise zu formen, wie es heute wahrgenommen wird und sich selbst wahrnimmt: als allen anderen überlegen (Said 1981: 15). Diese Annahme wird von okzidentalistischen Bildern oft herausgefordert, jedoch in dem Sinne, dass diese Selbstkonstruktion zuerst anerkannt wird und dann in einem zweiten Schritt der Anspruch formuliert wird, diese zu überwinden (Aydin 2006). Gleichzeitig ist eine Abrechnung mit einem allzu überheblichen ‚Westen‘ nicht unüblich. “The dramatic passivity of powerful European nations as genocide is committed on their doorstep has torn away the thin veil of moral authority that the West had spun around itself as a legacy of its recent benign era,” schreibt Kishore Mahbubani als Kritik an Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“ (Mahbubani 1993: 12). Und weiter betont er den fatalen Fehler ‚westlicher‘ Selbsteinschätzung:

“[A]n inability to conceive that the West may have developed structural weaknesses in its core value systems and institutions. Only hubris can explain why so many Western societies are trying to defy the economic laws of gravity. Budgetary discipline is disappearing expensive social programs and pork-barrel projects multiply with little heed to costs. The West’s low savings and

investment rates lead to declining competitiveness vis-à-vis East Asia. The work ethic is eroding, while politicians delude workers into believing that they can retain high wages despite becoming internationally uncompetitive” (Mahbubani 1993: 14).

Mahbubani wirft dem ‚Westen‘ vor, vorsätzlich gegen das Wohl der anderen Gesellschaften verstoßen zu haben, um die eigene Vormacht zu sichern. Damit wird der Anspruch, andere Gesellschaften modernisieren zu wollen, ad absurdum geführt. Was als Wohl und Heil in die Welt getragen wurde, war in Wirklichkeit ein Mittel, ungerechtfertigte Hegemonie zu wahren (ebd.: 13).

Wird der ‚Westen‘ als Ursprung allen Übels konstruiert, folgt daraus automatisch die Vorstellung der eigenen Gesellschaft als unverdorbenene Einheit, deren ‚ursprüngliche‘ Werte und Traditionen gefährdet sind. Daraus entsteht ein neues Selbstvertrauen dieser Gesellschaften, das angesichts der bröckelnden Fassade des ‚Westens‘ umso lauter propagiert werden kann. Die Dekonstruktion des ‚Westens‘ geht somit gleichzeitig einher mit der Konstruktion einer eigenen „unverdorbene“ Identität.

“News of scandal, rape, drugs, murder and molestation in the West occupy considerable space in the major news media of the Arab Middle East. Such problems are rarely commented upon, a very effective mechanism by which Eastern conservatism is maintained. Common sense and public oratory lead to believe that they are spared the social problems of the West because of their religion “ (Nader 1989: 327).

2.1.4 “Orientalism reconsidered”: Saida Zirkelschluss

Said warnt selbst ausdrücklich davor, okzidentalistische Ansätze als direkte Antwort auf orientalistische Strukturen zu konstruieren und betont, mit der Offenlegung der orientalistischen Strukturen auf eine mögliche Degradierung jeglichen Wissens hinweisen zu wollen (Said 1981: 190). Jedoch unterschlägt er bei der Anwendung der Diskurstheorie von Foucault, dass, wie bereits beschrieben, durchaus Möglichkeiten zu Gegendiskursen unterhalb der gesellschaftlich dominanten Diskurse bestehen (Liebmann Schaub 1989: 308). Wenn weder eine Hinterfragung, noch Distanzierung vom herrschenden Diskurs möglich wäre, dann wäre der von Said kritisierte Orientalismus eine logische und zu akzeptierende Konsequenz der unentrinnbaren Machtverhältnisse (Richardson 1993: 17). Entgegen der Meinung Saida folgert Chen aus ihrer Forschung: “I argue that what might rightly be considered as a global “central” discourse of Occidentalism in their account can also sometimes be used as a locally marginal or peripheral discourse against the centrality of the internal dominant power in a particular culture“ (Chen 1995: 8). Bilder vom Anderen können somit nicht nur zur Konstruktion des Eigenen und der Unterdrückung der Bevölkerung und dieses Anderen dienen. Werden sie als

strategischer Gegendiskurs zum gesellschaftlich dominanten Diskurs verwandt, eröffnen sie eine Möglichkeit der Kritik und des Widerstand gegen herrschende Verhältnisse. Das Problem an Saids Darstellung ist folglich nicht seine Aussage, *dass* es ein bestimmtes Bild vom ‚Orient‘ gäbe, sondern dass es *ein* bestimmtes Bild vom ‚Orient‘ gäbe. Er konstruiert dafür eine einheitliche, Epochen überdauernde Identität Europas, das sich einen passiven, schwachen Orient aneignet (Sardar 2000: 110) und unterschlägt dabei selbst die Aktivitäten und Errungenschaften des ‚Orient‘:

“For Mr. Said, it would seem, scholarship and science are commodities which exist in finite quantities. The West has grabbed an unfair share of these as well as other resources, leaving the East not only impoverished but also unscholarly and unscientific” (Lewis 1993:109).

Gleichzeitig wird Orientalismus von Said als unwandelbarer, monolithischer Diskurs dargestellt, der die Pluralität der Fächer und Ansätze, die sich mit dem Orient auseinandersetzen, ausblendet. Mc Kenzie kommt in seiner Untersuchung über ‚orientalische‘ Einflüsse auf ‚westliche‘ Kunst zu einem anderen Schluss:

“[...] the artistic record of imperial culture has in fact been one of constant change, instability, heterogeneity and sheer porousness. It is impossible to recognise either the ‘essentialised’ basically unchanging ‘Self’ or the freezing of ‘the Other’ in a kind of basic objecthood. The western arts, in fact, sought contamination at every turn, restlessly seeking renewal and reinvigoration through contacts with other traditions” (Mc Kenzie 1995: 208).

Said macht sich so eben jener Essentialisierung und Polarisierung schuldig, die er in „Orientalism“ anprangert. Was anhand seiner Analyse aufgedeckt werden soll, wird letzten Endes zum eigenen Bezugsrahmen, anstatt die kritisierte Essentialisierung überwinden zu können.

2.2 Eurozentrische Dominanz der Debatte

Das Konzept des Okzidentalismus kann nicht einfach als eine Umkehrung des Orientalismus verstanden werden. Diese Umkehrung würde eine symmetrische Beziehung zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ voraussetzen, die aufgrund der Machtverhältnisse nicht gegeben ist (Coronil 2002: 184). In den Diskursen der Gesellschaften außerhalb des ‚Westens‘ stellt dieser wie bereits beschrieben, in mehrerlei Hinsicht einen Bezugspunkt dar. Einerseits benutzt man dessen diskursive Regeln, um sich zu artikulieren: anerkannt wird nur, wer eine wissenschaftliche Rhetorik nach ‚westlicher‘ Definition benutzt, ansonsten wird man als unwissenschaftlich und nativistisch abgetan (Barber 2002: 749); andererseits zementiert der Anspruch, die Hegemonie des ‚Westens‘ zu überwinden, eben jene Annahmen, auf denen das hegemoniale Selbstbild Europas be-

ruhte (Aydın 2006).⁶ Ein ‚westlicher‘ Bezugsrahmen strukturiert folglich auf inhaltlicher Ebene weiterhin die Selbstdefinition anderer Gesellschaften. „Wenn also nicht-westliche Gesellschaften voller Stolz auf ihre Spiritualität verweisen, entgehen sie dabei nicht den vom ‚Westen‘ vorgegebenen Bedingungen des Andersseins“ (Randeria 1999a: 90).

Bilder und Diskurse, die über den ‚Westen‘ geschaffen werden, können als Reaktion auf einen ‚Westen‘ verstanden werden, der als Bedrohung oder beherrschendes Moment wahrgenommen wird. Jedoch wäre es eurozentristisch, davon auszugehen, dass diese Bilder nur in Reaktion auf etwas zu verstehen sind. Es wäre allerdings auch euphemistisch zu behaupten, die Bilder vom ‚Westen‘ seien Konstrukte, die autonom von ‚westlicher‘ Selbstpräsentation entstünden. Das globale kapitalistische System und die weltweite Dominanz des ‚Westens‘ im medialen Sektor drängen anderen Gesellschaften Bilder vom ‚Westen‘ förmlich auf. Welche Bilder aber zu Allgemeinwissen erhoben werden, und welche Reaktionen sie bei den jeweiligen Akteuren auslösen, entzieht sich der Einflussphäre des ‚Westens‘.

2.3 Okzidentalismus: eigene und fremde Bilder

Alastair Bonnett (2004) unterscheidet in seinem Konglomerat verschiedenster okzidentalischer Bilder zwischen einem ‚westlichen‘ Projekt der Selbsterfindung und Bildern vom ‚Westen‘, die rund um den Globus entstanden sind. Ein Aspekt der Bilder, die der ‚Westen‘ von sich selbst schuf, sind Diskurse im ‚Nicht-Westen‘, die jedoch auf Gedanken und Theorien gründen, die ursprünglich im ‚Westen‘ entstanden. Ian Buruma und Avishai Margalit (2005) liefern in ihrer Darstellung des Okzidentalismus als Kampfansage an den ‚Westen‘ dafür ausführliche Beispiele. Der Hass auf den ‚Westen‘, der ihrer Meinung nach in ‚nichtwestlichen‘ Gesellschaften grassiert, lässt sich demnach auf ‚westliche‘ Denker und Philosophen zurückführen. In den okzidentalistischen Diskursen erscheinen die Akteure zwar als Kritiker des ‚Westens‘, andererseits aber gibt ihnen erst der ‚Westen‘ den Bezugsrahmen sich zu artikulieren. Buruma und Margalit

⁶ Bezüglich Asiens weist Aydın auf die Veränderung der Machtasymmetrie durch den Japanisch-russischen Krieg 1905 hin. Durch den japanischen Sieg konnte das diskriminierende Rassendenken, das asiatischen Rassen die Fähigkeit zu Modernisierung abgesprochen hatte, dekonstruiert werden. Folglich war ‚westliche‘ Moderne zum konkreten Ziel asiatischen Fortschrittdenkens geworden: “Western civilisation, did not have to «decline» for Asia to gain liberation from Western hegemony“ (Aydın 2006: 215).

konstruieren damit eine Art ‚pan-nichtwestlichen‘ Hass auf den ‚Westen‘, der vom diesem intellektuell genährt wird:

“It is indeed one of our contentions that Occidentalism, like capitalism, Marxism, and many otherisms, was born in Europe, before it was transferred to other parts of the world. The West was the source of the Enlightenment and its secular, liberal offshoots, but also of its frequently poisonous antidotes. In a way, Occidentalism can be compared to those colourful textiles exported from France to Tahiti, where they were adopted as native dress, only to be depicted by Gauguin and others as a typical example of tropical exoticism” (Buruma / Margalith 2005: 6)

Die Diskurse sind ‚westlichen‘ Ursprungs und behandeln folglich nur einen Aspekt der ‚westlichen‘ Auseinandersetzung mit sich selbst. Sie werden überflüssig, da sie nichts zu Tage fördern, worüber sich der ‚Westen‘ nicht schon lange bewusst ist. Buruma und Margalith unterschlagen dabei die Möglichkeit, dass aus dieser Auseinandersetzung Neues entstehen könnte und degradieren Okzidentalismus zur todbringenden Konsequenz von „Nachgeplappertem“.

Als Erweiterung der Begriffe definiert Michael Pye einen „Auto-Okzidentalismus“, der durch die Konstruktion des ‚Westens‘ angesichts der bereits bestehenden Bilder des Orients generiert wird (Pye 2003: 92). Der ‚Westen‘ konstruiert sich nicht nur selbst, um andere Gesellschaften zu dominieren, sondern auch in Reaktion auf deren Selbstkonstruktion. Für Pye ist Okzidentalismus problematischer als Orientalismus, weil dieser noch nicht ausreichend thematisiert wurde und daher den Rezipienten viel weniger bewusst ist (ebd.) Fernando Coronil beschreibt Orientalismus nicht als Kehrseite des Okzidentalismus, sondern als die Bedingung für dessen Möglichkeit (Coronil 2002: 185). Will man Orientalismus und Okzidentalismus in Frage stellen, so bedeutet das die Problematisierung der Art der Repräsentation, „[die] polarisierte und hierarchische Konzeptionen vom ‚Westen‘ und seinen Anderen hervorbringt und sie zu zentralen Figuren in der Darstellungen globaler und lokaler Geschichten macht“ (Coronil 2002: 186). Diese Vorbedingung des Orientalismus wird von Pye als Westernismus bezeichnet und eindeutig von einem Okzidentalismus unterschieden, der sich als Konsequenz aus dem Orientalismus ‚westlicher‘ Gesellschaften versteht.

Jedoch zementiert die Annahme, Okzidentalismus beruhe ursprünglich auf einer rein ‚westlichen‘ Konstruktion, nur zusätzlich den ‚westlichen‘ Anspruch auf dessen Vorreiterrolle und wird den Tatsachen laut Conrad nicht gerecht. Bonnett schreibt daher bezüglich seines Verständnisses von Okzidentalismus:

“Moreover, far from being only a response to Western images of ‘self’ and ‘other’, it has often exhibited novel and influential ways of defining the West. Indeed, it appears that non-Western

ideas about the West, in many cases, precede Western ones; that it was the non-West that invented the West“ (Bonnett 2004: 2).

Bonnett spricht also im Gegensatz zu Buruma und Margalith Bildern vom ‚Westen‘ erstens eine relativen Autonomie, zweitens durchaus Einfluss bezüglich der Selbstkonstruktion des ‚Westens‘ und drittens eine nicht zu verleugnende Bedeutung zu. Sebastian Conrad verweist in diesem Zusammenhang auf „die zahlreichen Spielräume und Formen der Handlungskompetenz, die den jeweiligen Akteuren zur Verfügung [stehen] (Conrad 2006: 161). Daher ist es bei der Auseinandersetzung mit Okzidentalismus wichtig, zu erfassen mit welchen konkreten Interessen und Konstellationen diese verbunden sind (ebd.: 159). Die von Julia Reuter formulierten „Praktiken der Bedeutungsverleihung“ werden folglich zur Priorität in der Auseinandersetzung mit Bildern vom ‚Westen‘ erklärt (Reuter 2002: 26). Bonnett weist besonders auf die Inkonsistenz der damit verbundenen Ideologien hin. Was der ‚Westen‘ für andere Gesellschaften bedeutet und welche Funktion er in deren Diskursen einnimmt, ist wandelbar und den jeweiligen gesellschaftlichen Interessen unterworfen, wie er am Beispiel des Kapitalismus aufzeigt: “The association between the West and capitalism is illustrative of this fluidity. Today, it is a link taken for granted. Yet it would have shocked many socialists one hundred years ago, who saw red revolution as the acme of Western civilisation“ (Bonnett 2004: 5). Diese Inkonsistenz relativiert die Bedeutung der binären Oppositionen für die Menschen jedoch nicht. Eine Auflösung der Dualismen, entspräche nicht der Realität, da die Kategorie des ‚Westens‘ in den Diskursen ‚nichtwestlicher‘ Gesellschaften einen wichtigen Bezugspunkt darstellt:

“What we have here is evidence of an idea with extraordinary appeal; an idea that can be used to narrate diverse fears and desires. People use the West to articulate and structure their thoughts. It is a category, an intellectual resource, that helps map out the big picture; that gives coherence and statue to what otherwise, can appear eclectic and tendentious opinion [sic!]. The fact that contradictory things are said about the West does not imply its redundancy but its extraordinary intellectual and political *utility*” (Bonnett 2004: 6). [Hervorhebungen im Original]

In der Ethnologie fand die Tatsache, dass nicht nur der ‚Westen‘ sich ein Bild vom ‚Nichtwesten‘ macht, sondern auch umgekehrt, schon früh Beachtung. Bereits 1933 verfasste Julius Lips ein Buch über die künstlerische Darstellung des ‚Westens‘ in ‚nichtwestlichen‘ Gesellschaften. Nach seiner Flucht aus Deutschland erschien das Werk 1957 in englischer Sprache mit dem Titel „The Savage hits back“. Dieser Titel unterstellte jenen Werken, eine Art Abrechnung mit den, in diesem Fall als ‚Weiße‘

beschriebenen, Menschen, die in ihre Welt eingedrungen waren.⁷ Lips schreibt diesbezüglich:

„In vielen dieser Werke kämpfen sie, beeinflusst vom Europäer, mit dessen eigenen Waffen, um ihm verständlich zu machen, was sie von ihm und seiner Kultur denken. Sie konnten seinen Kanonen nicht entgehen, nicht seiner Zivilisation und nicht seinen Göttern – und dennoch haben sie in ihren naiven Kunstwerken der Welt des Weißen so oft ihre Gottähnlichkeit genommen. Verkennen wir es nicht: jenes erste Lächeln über den weißen Mann bedeutete auch ein erstes Aufbäumen. Die seltsamen Abbilder des Fremden aus Europa und Amerika zeigen uns aber auch, dass der Farbige die Welt der Weißen erkannt hat, dass er um ihre Schwächen und Fehler weiß (..)“ (Lips 1983: 66).

Lips erkannte in den Darstellungen ‚westlicher‘ Menschen und deren Produkten eine Art Demystifizierung und gleichzeitig deren Instrumentalisierung für eigene Zwecke. Beispielsweise wurden Abbildungen vom ‚weißen Mann‘⁸ als Schreckfiguren gebraucht, womit dessen Macht und der Schrecken, der durchaus von ihm ausging, fassbar gemacht und für eigene Zwecke verwandt werden konnte. Die Überlegenheit der weißen Rasse, die der ‚Westen‘ bei seinen Eroberungszügen voraussetzte, wurde so von ‚nicht-westlichen‘ Gesellschaften dekonstruiert, lange bevor es offiziell antikoloniale Bestrebungen gab.

⁷ In Deutschland erschien das Buch erst 1983 unter dem Titel „Der Weiße im Spiegel des Farbigen“ und war demnach weniger als Kampfansage zu verstehen.

⁸ Ich beziehe mich dabei auf Abbildungen in Lips Buch, die tatsächlich nur ‚westliche‘ Männer und keine Frauen zeigen.

3. Moderne und ihre Konsequenzen

3.1 ‚Westliche‘ Moderne als universales Modernisierungsparadigma

Mit dem Begriff der Moderne wird eine Epoche bezeichnet, die sich von den vorhergehenden Epochen eindeutig unterscheidet und ein globales Phänomen darstellt, über dessen Beginn und etwaiges Ende durchaus diskutiert werden kann. Dementsprechend sehen einige Autoren die Ära der Postmoderne angebrochen (vgl. Lyotard 1990), während andere die Moderne als noch nicht einmal im ‚Westen‘ angebrochen sehen (Latour 1995). Grundlegende Institutionen und soziale Muster sind ausschlaggebend für eine Beurteilung als modern (Wittrock 2000:31f), wer diese Beurteilung vollzieht, ist eine andere Frage, die hier diskutiert werden soll.

Im europäischen Kontext vollzieht sich ‚Moderne‘ durch neue Arten der sozialen Organisation, deren Anfänge in der Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts liegen. Die darin postulierte Abwendung von Tradition und die Dekonstruktion von Religion als alles beherrschende Größe, machte die Vernunft zum maßgeblichen Paradigma der Moderne (Hamilton 1992: 36). Der Begriff des Fortschritts entwickelte sich in Europa ab diesem Zeitpunkt aus der wachsenden Ungleichheit zwischen Erwartungen an die Zukunft, und dem Erfahrungsraum der Gegenwart. Durch die Auflösung der religiösen Weltsicht zugunsten einer säkularen, richtete sich die Idee des Fortschritts nun auf die aktive Gestaltung der Welt. Die sich in die Zukunft erstreckenden Erwartungen lösten alles ab, was bisherige Erfahrungen beschreiben konnten (Koselleck 1995: 364). Technischer Fortschritt führte zum Wachstum des industriellen Kapitalismus und der damit einhergehenden Ausbeutung der Kolonien. Jedoch trugen die Begegnungen mit den Menschen in den übrigen Gegenden der Welt auch, wie im vorherigen Kapitel bereits erklärt, maßgeblich zum europäischen Selbstverständnis bei. Die Begegnung mit Gesellschaften in den neu entdeckten Teilen der Welt machte eine neue Konzeption des Menschseins nötig. So musste geklärt werden, warum diese Menschen zwar Menschen waren, aber trotzdem so anders lebten. Hall schreibt dazu: “The so-called uniqueness of the West was, in part, produced by Europe’s contact and self-comparison with other, non-western, societies (the Rest)” (Hall 1992b: 178). Als Lösung dieses Problems entstand die Annahme, die Gesellschaften, befänden sich auf verschiedenen Stufen einer unilinearen Entwicklung des Menschseins – an deren höchster Stelle natürlich die ‚westli-

chen' Gesellschaften stünden. Dieser evolutionistische Ansatz führte in den 50er und 60er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts besonders in den USA zur Formulierung der Modernisierungstheorie, nach der die weniger entwickelten Gesellschaften durch die entsprechenden Maßnahmen auf denselben Entwicklungsstand wie die ‚westlichen‘ erhoben werden könnten.

Für die Klassifizierung der Gesellschaften wurden Elemente der ‚westlichen‘ Moderne, wie die von Weber definierte Rationalisierung, verstärkt auf Prozesse wie Kapitalbildung, Ressourcenmobilisierung, die Steigerung der Arbeitsproduktivität, Urbanisierung, die Durchsetzung von politischen Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten angewendet. Begriffe wie ‚Entwicklung‘, ‚Fortschritt‘ und ‚Demokratie‘ wurden ohne ihren lokalen und historischen Kontext zu Universalien, die, wenn auch implizit, einen objektiv betrachtet korrekten Zustand beschrieben, den es zu erreichen gelte. Diesem stünden aber Werte und Rollenstrukturen in Gesellschaften und Ländern des ‚Nicht-Westens‘ entgegen (Knöbl 2001: 32). Westliche Gesellschaften wurden demzufolge als säkular, individualistisch, leistungsbezogen und von wissenschaftlichen Werten geprägt dargestellt. Sie waren nicht mehr ‚modern‘ im Verhältnis zur eigenen Geschichte, sondern in Gegenwart des ‚Nichtwestens‘ (King 1997: 115). Dieser musste dafür als primitives Anderes konstruiert werden (Knauff 2002: 6). Das Konzept der ‚Moderne‘ hat somit nur in Abgrenzung zu Tradition und scheinbar traditionellen Gesellschaften Bestand. Diese wurden irrtümlicherweise als zeitlos und durch das Nicht-Vorhandensein von Innovationen definiert. Laut Jean und John Comaroff wurde daher der Mythos einer unilinearen Entwicklung von Wildheit zur Zivilisation geschaffen, um die komplexe Beziehung zwischen Tradition und Moderne zu umgehen, die überall schon immer bestanden hat (Comaroff / Comaroff 2001: xiii).

3.2 Reflexivität der Moderne

Was von anderen Autoren mit der Unterteilung in Moderne und Postmoderne beschrieben wird (Baumann 1999, Lyotard 1990) soll hier als Unterscheidung zwischen einer Ersten und Zweiten Moderne verstanden werden (Beck/Bonß/ Lau 2001). Während in der Ersten Moderne die Koordinaten des Wandels und der Entwicklung konstant gedacht wurden, zeichnet sich die Zweite Moderne durch eine neu entstandene Sensibilität für die Relativität der postulierten Paradigmen der Moderne, wie Freiheit, Aufklärung und Demokratie, sowie Objektivität und Fortschritt aus (Said 1978: 168). Trouillot be-

zeichnet dies als “the necessity to question the story that the North Atlantic tells about itself“ (Trouillot 2002: 222) Dabei werden innerhalb der ‚westlichen‘ Moderne Brüche und Antinomien erkennbar. Deren Errungenschaften müssen folglich in Frage gestellt werden (Fuchs 2004: 463).⁹ Damit wird Reflexivität zum Postulat der Zweiten Moderne erhoben (Giddens 1995: 10). Vernunft und Entwicklung bringen nicht den erwarteten Wohlstand für alle, sondern Völkermord und Vernichtungskriege. Aber auch in Bezug auf die Verarmung gesellschaftlicher Gruppen und deren Bedrohung durch sozialen Abstieg, erweisen sich die Fortschrittsversprechen der Ersten Moderne nicht nur in ‚nichtwestlichen‘ Gesellschaften als hinfällig (Knauff 2002: 11). Die Zweite Moderne lässt diese Diskontinuitäten innerhalb der Ersten Moderne bewusst werden. Trotzdem ist die Hoffnung auf wirtschaftliche und damit einhergehende institutionelle Entwicklung weltweit stärker als je zuvor (ebd.: 4). Der Fortschritt, der aus einer Diskrepanz zwischen Erwartung und Zustand entsteht, kann daher auch zur Besinnung auf Tradition und anti-modernistische Strömungen führen. Eine „Modernisierung der Moderne“ (Beck/ Bonß/ Lau 2001) wird nötig, die sich mit den Konsequenzen der Ersten Moderne auseinandersetzt und Alternativen findet – die Pluralisierung der Moderne ist notwendige Folge davon (ebd.: 12).

Reflexivität des Individuums

Die erste Moderne führte zur Abwendung von Tradition und zur Auflösung der Sicherheit spendenden Institutionen und sozialen Organisationen. Sie wird als Bruch in der Erfahrung der Menschen wahrgenommen (Habermas 1993). Durch die Modernisierung der Gesellschaft lösen sich die sozialen Beziehungen, wie Familien-, Dorf-, und Gemeinschaftsstrukturen auf. Individualisierung wird zum ‚neuen Modus der Vergesellschaftung‘ (Beck 1986: 205). Diese soll hier vor allem als Freisetzung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und als Verlust von traditionellen Sicherheiten, wie Handlungswissen, Glauben und leitende Normen, verstanden werden. Die Einbettung des Individuums in soziale Beziehungen erfährt einen grundlegenden Wandel. Während die Erste Moderne Ordnung und Sicherheit schuf, erfährt der Mensch in der Zweiten Moderne Freiheit und das Lustprinzip als wichtigste Ressource für seine/ihre persönliche

⁹ Jean Comaroff widerspricht beispielsweise der These von einer zunehmenden Entzauberung, der Welt und definiert Religiosität als konstitutiven Bestandteil der Moderne, die auf das Defizit der Legitimierung staatlicher Führung zurückgeführt werden kann (Comaroff 1994).

Selbstschöpfung. Identität wird nicht mehr als unveränderliche Konstante im Verhältnis zum persönlichen Umfeld erlebt, also als von vorneherein definiert, beziehungsweise zugeschrieben (Baumann 1999: 11ff). Das Selbst wird zum reflexiven Projekt innerhalb der Moderne, für dessen Konstitution unendlich viele Variationen zur Verfügung stehen. Eine Fragmentierung von Identität ist die Folge (Giddens 1995, 1997), die besser als Logik der Identifikation verstanden werden kann (Shields 2002: 28). Identifikation erweist sich hier als flexibles Konzept von Bezugspunkten, an denen sich das Individuum je nach Lebenssituation orientiert. Es weist auf die Situationsbedingtheit und Veränderbarkeit hin, der das Individuum unterworfen ist (Fokkewa 1999).

Diese neue Freiheit des Individuums bringt aber gleichzeitig ein erhöhtes Risiko mit sich. Das Individuum erlebt die Auflösung der sozialen Bindungen einerseits als Emanzipation und Selbstbestimmung, andererseits als Unsicherheitsfaktor und Anlass zur Orientierungslosigkeit (Beck 1986: 206f). Diese Unsicherheit ist nicht mehr vorübergehend, sondern wird zum dauerhaften Lebensgefühl. Die Möglichkeit, sich mit allem identifizieren zu können, ruft Ängste hervor, mit nichts mehr identisch zu sein (Kohl 1999: 286). Die Qual der Wahl bezüglich der möglichen Identitäten und Lebensstile wird verstärkt durch den neuen Zwang, diese Freiheiten auch zu nutzen. Selbstbestimmung wird damit gleichermaßen zum Risiko und zur Chance (Degele/ Dries 2005: 73). Erfolg, Spaß und Freiheit werden genauso individuell verbucht wie Niederlagen und Überforderung. Damit wird die Rekurrerung auf ‚traditionelle‘ Wertesysteme, sowie neue Heilsversprechen für das orientierungslose Individuum zum sicherheitspendenden Ausweg aus einer verunsichernden Moderne.

3.3 Konsum und Moderne

Konsum wird vielfach als konstitutives Element der Moderne, beziehungsweise einer Zweiten Moderne betrachtet. Moderne Gesellschaften zeichnen sich entsprechend eines ‚westlichen‘ Verständnisses von Moderne dadurch aus, dass durch die Etablierung des kapitalistischen Systems der geringste Teil der konsumierten Produkte noch selbst hergestellt wird. Daher bestimmt Konsum im Hinblick auf eine ‚westliche‘ Moderne die materielle Kultur und kann nicht mehr nur als Teilaspekt von Produktion und Distribution gesehen werden.

“Therefore to be a consumer is to possess consciousness that one is living through objects and images not of one’s own creation. It is this which makes the term symptomatic of what some at least have seen as the core meaning of the term modernity” (Miller 1995: 3).

Daraus folgt für Daniel Miller, dass anhand des Konsums ein Umgang mit Moderne erkenntlich wird: “[T]he conditions of consumption represent, at the very least, one possible idiom for these larger problems of modernity” (ebd.) In der modernen Gesellschaft bedingen sich Kultur und Wirtschaft gegenseitig, da Freizeitgestaltung, kulturelle Handlung und Konsumhandlung ineinander übergehen (Shields 1992: 8). Damit weist eine Konsumkultur bereits über die Trennung von Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft hinaus, die als für die Moderne konstitutives Element definiert wurde (Ventakesh 1995: 31).

Konsum als Mittel zur Identitätskonstruktion

Das Angebot von Produkten selbst gibt noch keine Auskunft darüber, welche Bedeutung die Konsumenten ihnen beimessen. Konsum wird in diesem Zusammenhang als Produktion zweiten Grades verstanden, bei der Bedeutung und Wert neu zugesprochen werden (Certeau 1980: 13). Diese Bedeutung ist als Konnotation zu verstehen, welche laut Roland Barthes einem versteckten Regelwerk unterliegt. Dieses macht Bedeutungen zu Allgemeingut, die von den Konsument/innen dann auf Grundlage der kulturellen Codes aktiviert werden können (Barthes 1964: 92). Um eine kommunikative Funktion zu erfüllen, ist den Produkten folglich neben dem Marktwert auch ein symbolischer Wert inhärent, der durch den Kaufakt angeeignet, geformt und kommuniziert wird (Baudrillard 2000). Mit der Annahme eines symbolischen Wertes von Produkten entsteht aus der Aufteilung der Gesellschaft in verschiedene gesellschaftliche Gruppen deren Definition über den Lebensstil. Bourdieu (1996) benennt den Habitus, als ein Set aus bestimmten Produkten und Aktivitäten, das den Lebensstil eines Menschen konstituiert und ihn aufgrund seines Geschmacks einer bestimmten Gruppe zuordnet. Ein Lebensstil bezeichnet so ein eindeutiges Referenzniveau sozialer Integration und kann nicht auf die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Schicht reduziert werden (Gerke/Evers 1999: 46). Das Individuum schafft sich anhand des Lebensstils eine Identität, die es einem Kollektiv zuordnet und anhand derer dessen Alltag organisiert werden kann. Es ist „in der Lage, an der sozialen Praxis teilzunehmen und soziale Praxis hervorzu- bringen“ (Fuchs/ König 2005: 114). Der Geschmack des Individuums entscheidet über dessen Auswahl an Produkten und Aktivitäten und macht die Identität der Person nach außen hin sicht- und verhandelbar. Konsum funktioniert damit praktisch als Brücken,

auf denen sich Menschen begegnen, da sie Gemeinsamkeiten feststellen, oder als Zäune, die Menschen durch ihren jeweiligen Geschmack voneinander trennen. Der symbolische Wert von Produkten wird aber nicht durch das Individuum geschaffen, sondern in erster Linie durch die Anerkennung der Gruppe, die daraus Schlüsse über die soziale Stellung des Konsumenten/der Konsumentin ziehen kann. Daher schlagen Mary Douglas und Baron Isherwood vor, Konsum als Sprache auszulegen, als ein "non-verbal medium for the human creative faculty" (Douglas/ Isherwood 1996: 40).

In Zeiten einer Risikogesellschaft, die die sicherheitspendenden sozialen Gefüge aufgelöst hat, werden die Lebenswelten und Identifikationen, die man sich durch den Konsum entsprechender Produkte aneignen kann, umso wichtiger. Wenn ein konstantes soziales Umfeld nicht mehr selbstverständlich ist, sondern Menschen sich durch erhöhte Mobilität immer neue soziale Gruppen suchen und schaffen müssen, wird die nach außen präsentierte (oder besser: auf der Haut getragene) Identität umso wichtiger. Diese gibt einerseits Halt, andererseits erleichtert sie eine Zuordnung durch Fremde. Die Gemeinschaften, die durch Geschmack und Lebensstil geschaffen werden, erweitern oder aber ersetzen dann die ursprünglichen sozialen Bindungen. Die „Lifestyle tribes“, die so entstehen, konstituieren sich entsprechend ihres Lebensstils anhand von momentanen symbolischen Praktiken (Shields 1992: 15). Da sich durch eine globalisierte Warenwelt das Angebot von Produkten zwar zwischen verschiedenen Gesellschaften vereinheitlicht, innerhalb dieser aber erheblich verbreitert, bietet gerade die Konsumwelt der Moderne unzählige Möglichkeiten der Identifikation und des Ausdruck eines persönlichen Stils. Gegenüber den Risiken des modernen Lebens erweist sich Konsum somit als Sicherheit spendende Ersatzbefriedigung. Er verspricht Unterhaltung, gleichzeitig schafft er Beschäftigung und Ablenkung. Wenn sich eine Identität nicht mehr rechnet, kann man sich problemlos die nächste aneignen.

4. Globale Begegnungen in der Moderne

4.1 Medien- und kultureller Imperialismus

Wie bereits dargelegt, ist die Moderne durch eine zunehmende Verflechtung und Beschleunigung von globalen Waren-, Menschen-, und Informationsströmen gekennzeichnet, Vorgänge, die allgemein unter dem Schlagwort Globalisierung gefasst werden. Grundlage für die Modernisierung einer Gesellschaft ist, wie bereits dargestellt, auch deren Transformation in eine Konsumgesellschaft, die zum Markt für das globale kapitalistische System wird (Ventakesh 1995: 30). Daher wurde Globalisierung von marxistischen Theorien zum kulturellen Imperialismus, also als Versuch der kulturellen Dominanz der ‚entwickelten‘ über die ‚weniger entwickelten‘ Länder, erklärt. Aufgrund der wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnisse bestehen dementsprechend unidirektionale Einflüsse eines Zentrums in die Peripherie, die diesen hilflos ausgesetzt ist (Crane 2002: 2). Durch den Einfluss multinationaler, im ‚Westen‘ ansässiger, Unternehmen auf lokale Märkte werden lokale Produkte durch globale Massenprodukte ersetzt. Bestimmte Marken, Gebrauchsgüter und Nahrungsmittel sind nun überall auf der Welt zu finden. Massenkonsum wird zur primären Art der Begegnung zwischen Kulturen. In diesem Zusammenhang gilt der Begriff der Konvergenz einer globalen Kultur:

„In dem Maße, in dem auch die letzten Welt-Nischen in den Weltmarkt integriert sind, entsteht zwar *die eine* Welt, aber nicht als Anerkennung von kosmopolitischen Selbst- und Fremdbildern, sondern genau umgekehrt als eine *Waren*-Welt. In dieser werden lokale Kulturen und Identitäten enturzelt und ersetzt durch Waren-Welt-Symbole, die dem Werbe- und Image-Design multinationaler Konzerne entstammen, Sein *wird* Design – und dies weltweit“ (Beck 1986: 81). [Hervorhebungen im Original]

Kultur wird zur Handelsware gemacht, indem sie kommerzialisiert und dem Markt angepasst wird (Appadurai 2001).¹⁰ Die globalen Produkte haben in dieser Perspektive aber auch eine kulturelle Konnotation inne, die ‚westliche‘, in erster Linie aber ‚amerikanische‘ Werte transportieren. Die damit einhergehende Auflösung lokaler Wertesysteme würde demnach zu der Vereinheitlichung von Lebensstilen, kulturellen Symbolen und Verhaltensweisen führen (Beck 1986: 80; Howes 1996: 3). Modernisierung und

¹⁰ Diese recht pessimistische Sichtweise des kulturellen Imperialismus zeigt Parallelen zur Haltung der Frankfurter Schule gegenüber der Kulturindustrie. Vergnügen und Freiheit werden als Versprechen genutzt, um den Konsumenten und seine Bedürfnisse zu kontrollieren. Diese/r wird so zu einem willenlosen Instrument der Kulturindustrie, die um Macht und Marktanteile kämpft (Adorno/ Horkheimer 1977; Adorno 1990).

Globalisierung werden so zum Ende kultureller Eigenheit deklariert, gegen das es sich zu wehren gilt.

Kultureller Imperialismus braucht die entsprechende wirtschaftliche Infrastruktur (Crane 2002: 5.). Multinationale Konzerne machen sich dafür die weltweit etablierten Informationstechnologien zu nutze, um ihre Produkte zu bewerben und zu verkaufen. Damit werden die Medien zu den eigentlichen Machträgern (Morley/Robins 1995: 225). Imagination wird laut Appadurai durch die technischen Entwicklungen umso mehr eine soziale Praxis, die das gesellschaftliche Leben und dessen Pluralität beeinflusst. Die Informationstechnologien übermitteln Bilder in alle Teile der Welt und präsentieren ein „reichhaltiges, ständig wechselndes Repertoire an möglichen Leben“ (ebd.: 21). Die Menschen sind in der Lage, Lebensentwürfe zu imaginieren, die in keiner Verbindung zu ihrer eigenen Lebenswelt stehen. Angesichts der transportierten Bilder wird das eigene Leben neu bewertet. Die häufig auftretende Diskrepanz zwischen den eigenen Lebensumständen und den Scheinwelten der Medien definieren neue Wünsche und Ansprüche, die die Werte der Menschen grundlegend verändern können (Appadurai 1998: 15). Daraus kann einerseits der Anspruch auf Veränderung in Form von Widerstand und Revolution entstehen, andererseits kann entsprechend geleitete Imagination ein Mittel zur Konditionierung der Konsument/innen sein: „Massenmedien, (...), sind nicht in erster Linie neutrale Instrumente der Informationsvermittlung innerhalb einer aufmerksamen Öffentlichkeit. Vielmehr sind sie Agenturen der Bedeutungssetzung und Sinnvermittlung“ (Müller-Dohm 1999: 86). Die entstehenden Wünsche können vordergründig durch den Erwerb von Produkten erfüllt werden. ‚Westliche‘ Bilder, Symbole und Werte werden universal vermittelbar als Zeichen einer ‚besseren‘ Welt, die aufgrund des Warenangebots direkt vor der Haustüre liegt.

In einer Welt, die mittels medialer Übertragung und wachsender Mobilität der Individuen und Warenströme immer weiter zusammenrückt, beginnt sich das Prinzip von Fremdheit durch Distanz aber nur scheinbar aufzulösen (Baumann 1994: 149). Globalisierung und Vernetzung bringen das Fremde via mediale Übertragung zwar näher, es bleibt aber weiterhin fremd:

“The frame of a cinema or a TV screen staves off the danger of spillage more effectively still than tourism hotels and fenced off camping sites; the one-sidedness of communication further entrenches the unfamiliar on the screen as, essentially, incommunicado” (Baumann 1994.: 147f).

Daher ruft das Fremde, das uns durch die Medien nah erscheint, noch immer dieselben Reaktionen hervor, wie David Morley und Kevin Robins beschreiben:

“In television encounters, however, we find many of the same fundamental processes in play, the same compulsion to split Good from Evil in some absolute way, the same inability to tolerate difference without relegating the different to the sub-human or inhuman category of the ‘monster’ (Morley/Robins 1995: 135).

Das von Baumann beschriebene ‚incommunicado‘ wird zusätzlich noch verstärkt durch die Diskrepanz zwischen medialen Bildern vom Anderen und den Eindrücken, die, falls möglich, aus einer persönlichen Begegnung entstehen (Nyamjoh/ Page 2002: 622). Die tatsächliche Erfahrung wird zugunsten der medial vermittelten Bilder allzu gerne verworfen, da die Realität droht, Träume zu relativieren und damit wichtige Bezugspunkte der persönlichen Lebenswelt aufzulösen. Auch wenn die Bilder vom Fremden unreal sind und sich die daraus resultierenden Träume nur selten erfüllen, sind sie doch Bausteine für persönlicher Lebensentwürfe und erhalten so Bedeutung für die Menschen.

4.2 Kreolisierung und Hybridität: Zur Überwindung binärer Kategorien

Die Annahme einer fortschreitenden Konvergenz globaler Kultur wird den Gegebenheiten bei genauerer Betrachtung nicht gerecht. Fremde Einflüsse dringen gar nicht unverändert in eine Kultur ein, sondern unterliegen bei diesem Prozess einer Wandlung. Diese Sichtweise auf globale Interaktion beschreiben die Begriffe Kreolisierung (Hannerz 1987) und Hybridität (Pieterse 2004). Deterritorialisierte Kulturen im Sinne von fremden Einflüssen auf eine lokale Kultur, werden im Konzept der Kreolisierung zur Ressource für diese, anstatt eine Bedrohung darzustellen (Hannerz 2002: 41). Aus der Vermischung entsteht folglich etwas unerwartet Neues, das eher als Erweiterung denn als Degradierung funktionieren kann. Dieser Ansatz verändert die Wahrnehmung von Kultur als statische Manifestation einer autochthonen Überlieferung: “The world system, rather than creating massive cultural homogeneity on a global scale, is replacing one diversity with another; and the new diversity is based relatively more on interrelations and less on autonomy“ (Hannerz 1987: 555). Pieterse beschreibt Hybridität als ein Prozess der die Grenzen zwischen den einzelnen Kategorien porös werden lässt. Aus vielen verschiedenen Einflüssen entsteht ein eigenständiges neues Element (Pieterse 2004: 63). Während das Rassendenken im Neunzehnten Jahrhundert noch davon ausging, dass sich bei einer Vermischung immer der minderwertigere Einfluss durchsetzt, beansprucht das Konzept der Hybridität heute die gleichwertige Anerkennung der Einflüsse und schafft

so Raum für eine „Poetik der Vielheit“ (Glissant 2005: 14; Pieterse 2006: 23). Wenn Kulturen flexibel, ja fluide sind, dann verdrängen sie einander nicht, sondern fließen ineinander wie Farben, die das Gesetz der Farbenlehre nicht kennen. An diesen ‚Überlappungen‘ von Kulturen entfaltet sich Homi Bhabhas’ (Bhabha 1994) „Dritter Raum“. Der Nachteil des ‚Dazwischen‘, was als nirgends wirklich dazugehörig interpretiert wurde, wird von Bhabha zur selbstbewussten Position erklärt, die die Abgrenzung in beide Richtungen je nach Gusto begrüßen oder dekonstruieren kann. Die Akteur/innen können aus den entsprechenden Kulturen schöpfen, und auf deren Grundlage Bedeutungen neu aushandeln. Mit der Konstruktion eines „Dritten Raumes“ löst Bhabha die binären Kategorien von Herrschern und Beherrschten, Tradition und Moderne auf und formuliert eine neue Chance der Erkenntnis:

“To that end we should remember that it is the ‘inter’ - the cutting edge of translation and negotiation, the in-between space – that carries the burden of the meaning of culture. It makes possible to begin envisaging national, anti-nationalist histories of the ‘people’. And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves” (Bhabha 1994: 38).

Gerade weil das Konzept eine gleichwertige Anerkennung sowohl der einzelnen Elemente als auch des ‚davor‘ und ‚danachs‘ propagiert, fordert Pieterse jedoch umso mehr Sensibilität für die bestehenden Machtverhältnisse. Nur bei bestehendem Bewusstsein über die vorhandenen Machtkonstellationen können die Vorgänge der Kreolisierung und die Voraussetzungen für die Entstehung von Hybriden erfasst werden:

“Relations of power and hegemony are reproduced within hybridity. Hence, hybridity raises, rather than erases, the question of the terms and conditions of mixing. (...) We can think of types of hybridity along a continuum with, on one end, a hybridity that affirms the centre of power, adopts the canon and mimics hegemony and hegemonic styles, and, at the other end, mixtures that blur the lines of power, destabilise the canon and subverts the centre” (Pieterse 2006: 24).

Eine gleichwertige Betrachtung der Elemente auf analytischer Ebene kann so nicht zum Euphemismus werden. Die Anerkennung der Tatsache, dass sich Einflüsse vermischen, anstatt sich gegenseitig zu verdrängen und die Erkenntnis, dass daraus etwas Neues, durchaus auch Revolutionäres, entstehen kann, ist nur möglich, wenn die herrschenden Machtstrukturen in diesen Prozess eingerechnet werden. Nur dann besteht auch die Möglichkeit, zu erfassen, warum ein Hybrid die bestehenden Machtverhältnisse reproduziert, anstatt sie aufzulösen.

Konsum und die Rezeption globaler Einflüsse

Importierte Produkte und Kulturwaren fallen natürlich nie auf eine ‚kulturelle tabula rasa‘ (Hess/Lenz 2001:18). Außerdem muss die Annahme einer lokalen Kultur, die globalen Einflüssen per se unterlegen ist, aufgegeben werden. Stattdessen wird in den Sozialwissenschaften verstärkt Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass fremde Produkte entsprechend der lokalen Kultur angeeignet und mit neuen Bedeutungen versehen werden (Appadurai 1994: 295; Ventakesh 1995). “We must be aware that openness to foreign cultural influences need not involve only an impoverishment of local and national culture. It may give people access to technological and symbolic resources for dealing with their own ideas, managing their own culture in new ways” (Hannerz 1987: 555). ‚Westliche‘ Produkte können folglich Teil einer Handlung sein, die im lokalen Kontext stattfindet, ohne diesen wirklich zu verändern. Dass Menschen Produkte aus einem anderen Teil der Welt konsumieren, deutet nicht automatisch darauf hin, dass sie nach Möglichkeit ihr Leben dem dortigen angleichen möchten, sondern kann nach ganz praktischen Gesichtspunkten eine Erleichterung oder Abwechslung bedeuten (Hahn 2007: 220). Die globale Verflechtung der Warenströme führt dementsprechend nicht zu kultureller Homogenisierung und der Verwirrung von Werten, sondern zu deren Erweiterung durch die Darstellung von Alternativen. Friedman schreibt dazu:

“[Like] the innocent tourist who buys genuine African cloth in the local market and returns home to find ‘made in Holland’ printed into the edge – and one might go on to surmise that the local African culture had become hybrid or Europeanised, on this basis. This is not, of course, the globalisation entitation. However, the appropriation of the cloth and its uses is not deducible from this fact. In other words the global circulation of products is not equivalent to the globalisation of meaning, except, perhaps for the global observer who ascribes meaning in global terms” (Friedman 1994: 135).

Verwestlichung kann folglich als ein Vorgang unter vielen verstanden werden, der einen hybriden Lebensentwurf, beziehungsweise ein hybrides Produkt entstehen lässt. Innerhalb einer Gesellschaft ergeben sich aus globalen Waren- und Bilderströmen neue Lebensstile und Identifikationsmöglichkeiten, die nicht als verdrängende Elemente wahrgenommen werden müssen, sondern auf Inspiration und Kreativität beruhen und über national-staatliche Grenzen hinaus neue Netzwerke und Solidaritäten formen können.¹¹ Die globalen Machtasymmetrien beeinflussen zwar die lokalen

¹¹ Ulf Hannerz nennt als Beispiel einen hybriden nigerianischen Literaturstil, der den Bekanntheitsgrad nigerianischer Literatur weit über die Grenzen Afrikas hinaustrug (Hannerz 2002: 41) und Chua Beng-Huat beschreibt für Singapur, wie die Aneignung von Bildern und Symbolen

Märkte, sie mindern aber nicht die Macht der Konsumenten, die angebotenen Massenprodukte kreativ und konstruktiv im eigenen Lebensentwurf zu verwenden. Was in diesem Zusammenhang als ‚westlich‘ konnotiert und konsumiert wird, entzieht sich der Einflussphäre des globalen Marktes. Die relative Autonomie der Konsumenten erklärt Stuart Hall anhand des encoding/decoding Modells (Hall 1996): Hall definiert die mediale Übermittlung von Informationen als einen Diskurs, der einerseits durch ein Programm (encoding), andererseits aber auch durch die Rezeption der Konsumenten (decoding) bestimmt wird. Da der Konsument/die Konsumentin die Bedeutungsstrukturen aufgrund seines/ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Hintergrundes entschlüsselt, wird das Programm quasi bei dessen Rezeption ein zweites Mal produziert. Produzierte und rezipierte Bedeutung können folglich nicht unbedingt deckungsgleich sein (Hall 1996: 130).¹² Die transportierten Bilder und Produkte lassen in diesem Sinne, nicht völlig unabhängig von ihrem ursprünglichen Bedeutungsgehalt, aber doch zu gewissem Grad, Raum für plurale, alternative und ambigui-tive Verstehensansätze (Morley/Robins 1995: 127).

Es wird aber nicht nur die Bedeutung globaler Produkte lokalisiert, sondern auch der globale Markt ist gezwungen, sich auf lokale Bedeutungssysteme einzustellen (Robertson 1997: 26). Globales und Lokales sollen daher nicht als Gegenspieler gesehen, sondern anhand ihres Wechselspiels erfasst werden. Das Lokale ist ein Aspekt des Globalen und wird durch Globalisierung eher produziert denn zerstört. Diese Vielfalt zeigt sich auch anhand der Tatsache, dass die These vom ‚westlichen‘ Kulturimperialismus zu kurz greift: Im Konzept der Hybridität löst sich eine vordergründige Hierarchie der Märkte, Produkt- und Medienströme auf (Inda/Rosaldo 2002). Die vielen Bilder- und Produktströme, die sich innerhalb der Peripherie und Semiperipherie bewegen, tragen ebenso konstitutiv zu den Lebensentwürfen der Menschen bei und konstituieren für sie alternative Formen von Moderne (Larkin 2002). Es ist also auch bezüglich eines globalisierten Konsumverhaltens nicht von unilinearen Einflüssen

aus einer ‚globalised image-bank‘ gerade für die Jugend in Abgrenzung zur Elterngeneration ein Stabilität gebendes Moment sind (Beng-Huat 2003.:27).

¹² Was Stuart Hall für den Fernsehkonsum der britischen Gesellschaft beschreibt, gilt meines Erachtens umso mehr für ein globales Publikum, das über dementsprechend verschiedene kulturell geprägte Verstehensmuster verfügt. Ich verwende daher Halls encoding/decoding Modell an dieser Stelle, obwohl es nicht explizit zu den Globalisierungstheorien gezählt werden kann.

auszugehen, sondern von der dem Konzept der Hybridität inhärenten Darstellung eines Geflechts verschiedenster Einflüsse, die sich gegenseitig bedingen.

4.3 Die Möglichkeit einer alternativen Moderne

Die beschriebene „Institutionalisierung des Zweifels“ (Giddens 1995) der Zweiten Moderne und die zunehmende Verflechtung der Produkt- und Informationsströme hebt gegeben geglaubte Realitäten und Hierarchien auf und verpflichtet dazu, die Entwicklung von Gesellschaften neu zu erfassen. Shalini Randeria fordert in diesem Zusammenhang, anzuerkennen, dass Entwicklungen innerhalb der Kolonien ebenso konstitutiv für die europäische Moderne waren wie umgekehrt (Randeria 2004: 8). Anhand der transportierten Bilder und Imaginationen wird Moderne daher sowohl multipel als auch multivokal – an ihrer Definition kann teilhaben, wer will. Der ‚Westen‘ verliert so nicht nur das Definitionsmonopol, sondern schlussendlich auch das Artikulationsmonopol über die Moderne. Ein Konzept der Moderne, das von kapitalistischer Wirtschaft, Technologie und rationalisierter Bürokratie geprägt ist, wird auf globaler Ebene hinfällig, da es auf einem kolonisierten Anderen beruhte. Jedoch stellt sich hier die Frage, wie alternative Moderne erfasst und interpretiert werden kann, ohne sie gemäß der Modernisierungstheorie anhand ihrer scheinbaren Mängel zu definieren. Shmuel Eisenstadt schlägt diesbezüglich vor, “to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs“ (Eisenstadt 2000b: 2). In Auseinandersetzung mit den kulturellen Voraussetzungen und dem “institutional core“ der jeweiligen Gesellschaft muss Moderne also neu interpretiert und formuliert werden (ebd.: 19). Für jede Gesellschaft besteht die Möglichkeit, entweder an deren scheinbar universalen Elementen teilzuhaben, oder diese durch Komponente der eigenen Gesellschaft und Kultur zu ersetzen. Moderne wird daher ein Hybrid, der aus den spezifischen Voraussetzungen der Gesellschaft und den teleologischen Modernisierungsprämissen entsteht. Javeed Alam definiert diesbezüglich eine „verwurzelte Moderne“ (*entrenched modernity*), die durch ihr Verhältnis zum Kapitalismus definiert ist, aber nicht alle möglichen Formen von Moderne erschöpft (Alam 1997: 7). Er benennt als Alternative dazu „preferred futures“, die von den Akteuren ‚nichtwestlicher‘ Gesellschaften formuliert werden und die die Entwicklung kulturspezifischer Präferenzen erlauben, im Gegensatz zu so genannten „better futures“, die der Logik des kapitalistischen Systems und den Auflagen der Modernisierungstheorie entsprechen (Alam 1997). Gemäß dem Konzept von Hybridität fordert Randeria die Gleichwer-

tigkeit der verschiedenen Modernen anzuerkennen. Sie schlägt daher vor, deren Interaktion in Form einer ‚Verwobenheit der Modernen‘ (*entangled modernities*) zu betrachten (Randeria 2004: 9). ‚Westliche‘ Moderne ist damit nur noch eine von vielen, ebenso beeinflusst von den anderen Modernen, wie diese von ihr.¹³

Jedoch sollte, gemäß der Warnung Pieterses, auch bei diesem recht euphorischen Ansatz alternativer, multipler, hybrider „Gegenentwürfe von Moderne“ (Arnason 1993: 14) die herrschende Machtasymmetrie nicht ignoriert werden. Trotz des überwundenen Anspruchs auf Alleinvertretung des teleologischen Modernisierungsparadigmas bleiben entsprechende Machtverhältnisse zwischen dem ‚Westen‘ und ‚nichtwestlichen, Gesellschaften weiterhin bestehen. Die Ansprüche, die aus einer selbstbewussten Wahl zwischen einer „besseren“ und einer „bevorzugten“ Zukunft erwachsen, schmelzen angesichts der Abhängigkeitsverhältnisse, die aus globaler Wirtschafts- und Sicherheitspolitik entstehen, schnell zu nötigen Maßnahmen und geduldeten Versuchen unter dem festen Griff eines ordnenden Nationalstaats zusammen (Linkenbach 2000).

Innerhalb dieser Aushandlungsprozesse wird nicht nur Moderne neu konstruiert, sondern auch Tradition reaktiviert und neu interpretiert (Arnason 1993:15). Die Dichotomie Tradition – Moderne wird bezüglich multipler Modernen hinfällig. Ein antimodernistisches Szenario ist innerhalb der reflexiven Moderne kein Widerspruch, sondern Teil davon, beziehungsweise Reaktion auf und logische Konsequenz aus ihr – sozusagen eine andere Artikulation der Moderne (Beck 1986: 15; Fuchs 2004: 439). Damit geht auch die Dekonstruktion der ‚westlichen‘ Moderne als einheitlicher Block einher. Diese erweist sich selbst als Zusammenfügung einer Vielzahl von Modernen, die sich gegenseitig konstituieren und voneinander abgrenzen (Wagner 1999).¹⁴ Was diese in Abgrenzung zu ‚nichtwestlichen‘ Modernen verbindet, ist eben jenes globale Machtgefälle, das die Gesellschaften lange Zeit, und in den Köpfen vieler Menschen bis heute, in eine Erste, Zweite, Dritte und Vierte Welt aufteilt.

¹³ Randeria schlägt das Konzept einer „geteilten Geschichte“ als neuen Weg der Geschichtsschreibung vor, „die sowohl das Trennende als auch das Gemeinsame berücksichtigt“ (Conrad/Randeria 2002; Randeria 1999b). Dabei stellt sich die Frage, wie man Geschichte überhaupt unabhängig von einem ‚westlichen‘ Bezugsrahmen thematisieren kann (Randeria 2004: 12, Conrad/Randeria 2002:37).

¹⁴ Peter Wagner zeichnet diese Ausdifferenzierung zwischen einer europäischen und einer amerikanischen Moderne nach und betont dabei, wie der Rückgriff auf Geschichte, Kultur und Tradition in Europa in Abgrenzung zur amerikanischen Moderne konstitutiv wirkte (Wagner 1999).

4.4 Von einer Anthropologie der Moderne zur Anthropologie der Okzidentalismen

„The life of images is fun,
but the death of prejudices should be priority.”
(Pye 2003: 112).

Auch wenn Moderne von den Sozialwissenschaften als ‚westliches‘ Phänomen dekonstruiert wurde, behalten die bereits angeführten binären Kategorien von ‚Westen‘ – ‚Nicht-Westen‘ und Moderne – Tradition in einer Anthropologie der Moderne weiterhin Relevanz. Für die Erfassung ‚alter-nativer‘ Modernen ist deren Verhältnis zu ‚westlicher‘ Moderne wichtig. Dabei können sie weder als deren Kopie, noch ohne deren Kontext verstanden werden (Randeria 2004: 12). Das tägliche Leben der Menschen in ‚nichtwestlichen‘, wie auch ‚westlichen‘ Gesellschaften ist noch immer grundlegend bestimmt vom Konzept einer fortschrittsorientierten Moderne und den daraus resultierenden Ansprüchen an den eigenen Lebensstil, die nationale Wirtschaft und den Staat (Spitulnik 2002: 201; Nyamnjoh/ Page 2002). Moderne wird also weiterhin vielerorts als „images and institutions associated with Western-style progress and development“ gesehen (Knauff 2002: 18). Der ‚Westen‘ mag das Definitionsmonopol über die Moderne zwar verloren haben, er konstituiert aber noch immer deren Präzedenzfall (Eisenstadt 2000: 15). Moderne ist folglich ein Set aus Bildern, das Annahmen über den ‚Westen‘ innerhalb einer lokalen Kultur beeinflusst und in deren Diskurse eine gewichtige Position und Funktion einnimmt. Für Michel-Ralph Trouillot ist Moderne dementsprechend eine Geographie der Imagination, die durch Projektion von Alterität Entwicklung schafft (Trouillot 2002: 225). Moderne hat keinen geografischen Platz, sondern schafft Raum, der sich in einem ‚Hier‘ und ‚Dort‘ entfaltet:

“The claim that someone – someone else – is modern is structurally and necessarily a discourse on the Other, since the intelligibility of that position – what it means to be modern – requires a relation to otherness. The Modern is that subject which measures any distance from itself and redeploys it against an unlimited space of imagination“ (ebd.: 226).

‚Alter-native‘ Modernen sind daher der Artikulationsraum, in dem Ansichten über Moderne und Tradition *co*-konstruiert werden (Knauff 2002: 26). Sie sind der Inhalt dessen, was als Fortschritt und Geschichte, im Kontext von Kultur und politischer Wirtschaftlichkeit in der lokalen Kultur formuliert wird (ebd.). In einer ethnologischen Auseinandersetzung wird der Begriff der Moderne benutzt, um darauf hinzuweisen, wie diese vor dem kulturellen Hintergrund verstanden und nutzbar gemacht wird. Ein

„grounden“ der Moderne durch ethnologische Forschung wird notwendig, um das, wie oben bereits aufgezeigt, brüchige Konzept der Moderne vor seiner Auflösung zu bewahren. Dabei soll Moderne *innerhalb* der Lebenswelten der Informant/innen und anhand derer Definition ausgemacht, und die damit einhergehende Differenzierungs- und Definitionsleistung erfasst werden. Dies führt aufgrund der Verquickung der Konzepte des ‚Westens‘ und der Moderne ganz unweigerlich zu einer Ethnologie des Okzidentalismus. Diese muss sich sowohl mit dem (Selbst-)verständnis der Informant/innen bezüglich ihrer Vorstellung von Moderne als auch mit der Verortung des ‚Westens‘ im Wechselspiel zwischen lokaler Kultur und Moderne auseinandersetzen.

In der Spiegelung des Eigenen im Anderen erfährt das Selbstbild einen Bruch durch ein fremdes Prisma. Das Bild des Anderen wird auf das Selbst zurückgeworfen und gibt Einsicht sowohl über den Anderen als auch das Eigene. Grundlage dafür ist es, diese Bilder des Anderen vom Eigenen nicht als Missverständnis, sondern als Erkenntnis aufzufassen. Folglich kann es sich nicht um die Auflösung der Kategorie Fremdheit handeln, die durch das Verständlichmachen dieser Bilder vonstatten gehen soll, sondern um die Auflösung einer Kategorie des Irrtums, der unweigerlich jene hierarchische Einteilung mit sich bringt, die es zu überwinden gilt. Während sowohl bezüglich des Orientalismus als auch des Okzidentalismus die Bilder überwiegend auf diskursiver Ebene analysiert werden, fehlt im Allgemeinen die Überprüfung dieser Diskurse in ihrer Verwendung durch die Menschen in deren konkreten Lebenswelten. Sinnvoll es ist also, zu analysieren, welche Funktionen die Diskurse in der jeweiligen Gesellschaft tatsächlich erfüllen und wie diese aufgenommen und verarbeitet werden. Um die oben beschriebene Gefahr der Essentialisierung bei der Analyse von Essentialisierungen wie eben Okzidentalismus zu umgehen, schlage ich daher vor, konzeptionell den Begriff im Plural zu verwenden, also von Okzidentalismen auszugehen, die die Vielfalt der Bilder und deren Funktionen berücksichtigen, die die Lebenswelten der Akteure beeinflussen.

5. Java in der Moderne

5.1 Geschichte, Kultur und Religion

Java ist mit rund 120 Millionen Menschen die am dichtesten besiedelte Insel Indonesiens. Der Staat selbst ist mit über 220 Millionen Menschen, wovon rund 90% Muslime sind, das größte muslimische Land der Welt (Auswärtiges Amt 2007). Jedoch ist der muslimische Glaube auf Java für einen großen Teil der Bevölkerung eng verwoben mit Geisterglauben und Ahnenverehrung. Grund für diese besondere Ausprägung des Islam sind religiöse Einflüsse, die seit dem 6. Jahrhundert mit der Etablierung hinduistischer und buddhistischer Reiche auf Java Fuß fassten (Magnis-Suseno 1989: 33). Die nominale Zugehörigkeit zu einer Religion wie dem Islam bedeutete schon damals nicht deren ausschließliche Praktizierung. Magnis-Suseno weist darauf hin, dass im 17. Jahrhundert die Sultanate des Reiches Mataram alte hindu-javanische Traditionen wieder aufnahmen. Aus dieser Vermischung bildete sich auf Java die bis heute typische religiöse Ausprägung heraus (ebd.: 35; Mulder 1992: 5). Diese spezifische javanische Religiosität ist als eine Weltansicht und eine daraus resultierende Ethik zu verstehen, die bis heute das gestaltet, was gemeinhin (akademisch, sowie unter meinen Informanten) als ‚javanische Kultur‘ (*budaya jawa*) definiert wird. ‚Javanische Kultur‘ kann damit aufgrund ihrer Geschichte selbst als Hybrid aus verschiedensten Einflüssen interpretiert werden.

5.1.1 Elemente ‚javanischer Kultur‘

Ob ‚javanische Kultur‘ tatsächlich jemals trennscharf existiert hat, ist äußerst fraglich, soll hier aber nicht diskutiert werden. Wichtig ist, dass die folgenden Verhaltensregeln in der Wahrnehmung meiner Informant/innen eine zentrale Rolle spielen, um eine eigene Kultur zu definieren. Einige deren Elemente sollen hier kurz erläutert werden, um zu erklären, was für die Informant/innen ihre eigene Kultur ausmacht.

Für Magnis-Suseno zeichnet sich ‚javanische Kultur‘, sprich die entsprechende Weltansicht und daraus resultierenden Verhaltensregeln, besonders durch eine dezidierte Harmonieethik aus (Magnis-Suseno 1989: 61). Die Wahrung der Harmonie ist oberstes Prinzip und muss sowohl auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene als auch in Bezug auf den gesamten Kosmos aufrechterhalten werden. Um sich harmoniegerecht zu verhalten, sollte jede/r den ihm/ihr vorgeschriebenen Platz in der Gesellschaft einnehmen und sich dementsprechend den anderen Mitmenschen gegenüber verhalten. Daraus

entsteht eine streng hierarchisch gegliederte Gesellschaft, die die Interaktion zwischen zwei Menschen immer aufgrund deren Status gestaltet.¹⁵ Respekt (*hormat*) gegenüber älteren und höhergestellten Personen sowie Verantwortungsbewusstsein gegenüber jüngeren Menschen sind unabdingbar für den Erhalt dieser Harmonie. Das Gebot der Harmonie innerhalb der Gruppe ist ausschlaggebend dafür, dass alle Entscheidungen im Konsens gefällt werden sollen, der die Bedürfnisse jedes/r Einzelnen berücksichtigt (*musyawarah*). Soziale Beziehungen sind gleichzeitig durch ein diffiziles System der gegenseitigen Hilfe und Unterstützung geregelt (*gotong-royong*). Dieses System verpflichtet dazu, einander „freiwillig“ und unentgeltlich bei der Erledigung größerer Arbeiten zu helfen (Mulder 1992: 98).

Steve Fernazza beschreibt ein subtiles Bewusstsein für die Ordnung, in der sich das Individuum befinden sollte anhand des Begriffes *cocok* (passen). Im konstanten Fluss der Ereignisse erfährt das Individuum, wie gewisse Dinge und Beziehungen zu einander passen, sprich angenehm sind, übereinstimmen. Fernazza verwendet dafür das Bild eines ästhetischen Musters, das der Zufall aus zwei Einheiten formt (Fernazza 2001: 21). Das Wissen um den vorgeschriebenen Platz in der Gesellschaft geht einher mit dem Gebot, Konflikte zu vermeiden (*rukun*). Dafür sind die eigenen Wünsche und Pläne zum Wohle der Gemeinschaft zurückzunehmen. Eigeninitiative und der Antrieb, bestehende Verhältnisse durch Veränderung zu verbessern, gelten folglich als egoistische Charakterzüge (Magnis-Suseno 1989: 74). Mit einer Ethik des ‚Sich-bescheiden-Könnens‘ spricht Magnis-Suseno ein charakterliches Ideal an, das die Befreiung von materieller Gebundenheit sowie die Kontrolle der Emotionen bedeutet (Magnis-Suseno ebd.:71). Ein „reifes“ Individuum zeichnet sich folglich durch inneren Frieden und emotionale Ruhe aus (Mulder 1992: 11). Ein solcher Charakter wird mit dem Begriff *alus* beschrieben. *Alus* kann als positiver Universalbegriff interpretiert werden. Es bedeutet als physische Eigenschaft zunächst einmal glatt, kann aber auch als sanft, fein, geordnet, elegant, höflich, ausgeglichen, unaufdringlich übersetzt werden (Suseno 1981: 87f).. Demgegenüber beschreibt der Begriff *kasar* alles Grobe, Ungehobelte, Chaotische, Laute, Hässliche und Unkontrollierte (ebd.). Überschwängliche Gefühle, sowie ein

¹⁵ Dieses Hierarchiebewusstsein zeigt sich besonders anschaulich anhand der javanischen Sprache, die sich in vier Ebenen aufteilen lässt. Diese werden entsprechend der sozialen Beziehung zueinander verwendet (Magnis-Suseno 1989; Markham 1995). Höher gestellte Personen sind in einer hohen Sprachebene anzusprechen, niedriger gestellte Personen in einer niedrigeren.

ausgelassener Umgang miteinander werden als unangenehm empfunden; bestenfalls kommt ein Verlangen danach gar nicht erst auf.

5.1.2 Modernisierung und sozialer Wandel

Auch ‚javanische Kultur‘ wird von verschiedenen Autoren als seit den letzten Jahrzehnten einem starken sozialen Wandel unterliegend beschrieben (Magnis-Suseno 1989; Mulder 1992). Aus dieser Perspektive erscheint Modernisierung auch im diesem Kontext als Bruch mit den Erfahrungen einer autochthonen Kultur. Dieser Bruch konstituiert sich bezüglich der angesprochenen Werte und Verhaltensregeln besonders anhand einer Erschütterung der Harmonie und Ordnung, in der sich die Gesellschaft befinden sollte. Mit deren verstärkten Öffnung sowie der Etablierung eines Bildungssystems entwickelt sich zunehmende soziale Mobilität, die das Hierarchieverständnis und gesellschaftliche Statusgrenzen porös werden lassen (Magnis-Suseno 1989: 83). Gleichzeitig erhöht sich die räumliche Mobilität der Akteure und setzt einen Wandel der sozialen Netzwerke in Gang. Das Prinzip gegenseitiger Hilfe verändert sich in urbanen Lebenswelten, in denen Menschen aus allen Teilen Indonesiens zusammen leben. Das Statusbewusstsein beeinflusst in der modernen Gesellschaft den Wunsch nach Konsumgütern, die die eigene Position nach außen hin sichtbar machen und anhand von Lebensstilen neue kollektive Identitäten formen. Die Konsumprodukte lösen alte Hierarchien und Werte als käufliche Marker für Prestige und Status ab (Evers/ Gerke 1999: 47). Gleichzeitig werden Produkte und Lebensstile angeeignet, die den Besitzer als ‚modernen‘ Menschen auszeichnen, ohne dass sich das eigene Weltbild bezüglich der anstehenden Moderne grundlegend verändert (Magnis-Suseno 1989: 122). Eine Ethik des ‚Sich-bescheiden-Könnens‘ wird damit auf materieller Ebene hinfällig. Das zunehmende Angebot im Mediensektor transportiert zudem eine Flut von Bildern alternativer Lebensentwürfe, die die Harmonieethik ad absurdum zu führen scheinen. Leistung und individueller Erfolg werden ausschlaggebend, um ein selbst definiertes Glück zu erreichen. Die ehemals verpönten Charaktereigenschaften, wie Durchsetzungsvermögen und Egoismus, erscheinen bezüglich globalisierter Möglichkeiten der Lebensstile als neue Tugenden, um der ‚Moderne‘ erfolgreich begegnen zu können (ebd.: 83, 122).

5.2 Geschichtlicher Abriss indonesischer Diskurse über den ‚Westen‘

5.2.1 Holländische Fremdherrschaft

Auch wenn die ersten Kontakte mit Europa im 16. Jahrhundert nur in Form von Handelsbeziehungen bestanden, so entstand doch durch die koloniale Verwaltung der niederländischen Vereinigten Ostindischen Kompanie (VOC) ein Herrschaftssystem, das sich Ende des 18. Jahrhunderts über ganz Java ausgebreitet hatte (Drakeley 2005: 24). Die holländische Fremdherrschaft wurde ab 1901 als „Ethical Policy“ in Form indirekter Herrschaft vollzogen, die die Regenten als Verwaltungsbeamte einsetzte und damit den Staatsapparat tief in die Bevölkerung ausdehnte (Anderson 1992: 97). Die Aristokratie entfernte sich durch ihre Beschäftigung als Staatsbeamte von der übrigen Bevölkerung rapide (Vickers 2006: 36, Gerke 2000: 139). Gleichzeitig entstand eine neue Mittelklasse indonesischer Beamter, die nicht adliger Abstammung waren. Diese öffneten sich in besonderem Maße den Attributen der ‚Moderne‘, die von holländischen Beamten eingeführt wurden (Markham 1995: 39). Zu diesen gehörten neue Kleidungs- und Essgewohnheiten, aber vor allem die holländische Sprache, die für neue Verhaltensweisen verwandt werden konnte:

“Particularly in the larger cities, among professional people, Dutch tended to be used also for situations for which the older regional languages seemed ill adapted: writing love letters, for example, and discussing women’s fashions and the Western amusements and appliances becoming ever more available” (Anderson 1992: 132).

Während die Herrschaft der holländischen Verwaltung unbestreitbarer Ausdruck fremder Dominanz war, wurden deren Vertreter in verschiedenen Chroniken in einem negativen Licht gezeichnet (Markham 1995). Diese Darstellungen holländischer Kolonialbeamten zielten vor allem auf deren charakterlichen Schwächen ab (ebd.: 40). Entsprechend der oben beschriebenen javanischen Ethik erschienen ungezügelteres Trinkverhalten sowie ein aufbrausendes Temperament als charakterlich unreif und peinlich. Die holländische Herrschaft führte laut Vissia Ita Yulianto zu einem Minderwertigkeitsgefühl gegenüber den holländischen Verwaltern (Yulianto 2007). Das Gefühl der Machtlosigkeit gegenüber den Fremden resultierte in einer ‚mentalistas inlander‘, die bis heute dazu führt, dass alles Fremde, von außen Kommende als besser und höher stehend bewertet wird und es daher als prestigeträchtig gilt, sich dieses anzueignen (ebd.: 69). Als

Beispiel bezieht sich Yulianto auch auf weiße Haut, die als Symbol von ‚Westlichkeit‘ und daher als begehrenswert erachtet wird.¹⁶

Trotz des Unverständnisses gegenüber den Charaktereigenschaften ihrer Unterdrückten führten ‚westliche‘ Ideen von Demokratie und Freiheit zu den ersten Unabhängigkeitsbestrebungen des Landes und der Idee eines indonesischen Nationalstaates (Vickers 2006: 114). Auch der Beginn der indonesischen Frauenbewegung liegt in dieser Zeit; diese hat in Raden Ajeng Kartini ihre bis heute bekannteste Vertreterin gefunden. Die Aristokratentochter setzte sich ein für Bildung für Mädchen und Monogamie, aber auch für eine stärkere Gestaltung der javanischen Gesellschaft durch Frauen (Vickers 2006: 48; Locher-Scholten 2003: 3). Ein reger Briefwechsel mit einer Freundin in Holland ließ sie die emanzipierte europäische Frau bewundern – ihre Referenz für eine Forderung nach gesellschaftlichem Wandel war folglich ‚westlich‘ (Blackburn 2004: 18). Allerdings erkannte sie, dass sowohl die holländische Kolonialverwaltung als auch das javanische Gesellschaftssystem die Frauen in Java unterdrückte (Vickers 2006: ebd.). Auch wenn das Aufnehmen alles Fremden, wie oben beschrieben, als konstitutives Element ‚javanischer Kultur‘ gelten kann, gibt es trotzdem seit Entstehung dieses Nationalstaates eine rege Auseinandersetzung über ein „gesundes“ Ausmaß fremder Einflüsse auf die indonesische Gesellschaft. Gerade im Aufbau des Nationalstaates erwies sich eine Abgrenzung gegen die ehemaligen Kolonialmächte als Identität stiftend. Das Kolonialgebiet wurde in eine Nation umgewandelt, die erst im Unabhängigkeitskampf anfang, sich als Einheit zu denken (Anderson 1991).

5.2.2 Sukarnos Projekt der indonesischen Nation

Die mit der 1945 proklamierten Unabhängigkeit entstehende Nation war von Anfang an gezwungen, sich gegenüber einer von außen kommenden Modernisierung zu positionieren. ‚Westliche‘ Einflüsse wurden dabei vor allem bezüglich technischer und wirtschaftlicher Entwicklung begrüßt, auf politischer Ebene jedoch im gesellschaftlichen Diskurs durch staatlich definierte Elemente ‚javanischer Kultur‘, wie dem *gotong-royong* und dem Konzept einer Konsensdemokratie gemäß *musyawarah*, ersetzt (Vickers 2006: 111). Die neuesten Entwicklungen innerhalb der indonesischen Gesellschaft, wie fort-

¹⁶ Yulianto verweist darauf, dass die Faszination des ‚Westens‘ die Faszination des Adels, dessen Vertreter/innen sich besonders auf Java durch helle Haut auszeichneten, ablöste (Yulianto 2007).

schreitende Urbanisierung, wurden als ‚westliche‘ Einflüsse wahrgenommen und in Gegensatz zu dem Ideal des dörflichen gemeinschaftlichen Systems gesetzt. Frauen genossen in der sozialistischen Prägung des Staates zwar einen erweiterten gesellschaftlichen Spielraum, Frauenorganisationen lehnten jedoch die ‚westliche‘ Konkurrenz zwischen den Geschlechtern zugunsten eines „Companionate Feminism“, also dem Ideal einer harmonischen Kooperation der Geschlechter ab (Locher-Scholten 2003.: 14). So gaben ‚westliche‘ Einflüsse Anlass zu Diskursen über den Verlust einer autochthonen ‚indonesischen‘ Kultur, die aber nur für den javanischen Teil der Bevölkerung tatsächlich eine kulturelle Identität beschrieb (Vickers 2006: 111). Der erste Vizepräsident Mohammad Hatta formulierte die Vorbehalte gegenüber Urbanisierung folgendermaßen:

“If there is anything to fear from bad influences, it will possibly be in the large cities which are very much influenced by the way of life of foreigners, especially Westerners. (...). The reason for all this is that most of our cities did not arise from our own society but rather as appendages of a foreign economy. (...) That is why our cities are not capable of filtering the foreign cultures that come here and are receptive to all kinds of things which our people regard as bad and which are regarded in the West, too, as excesses.” (Hatta 1970: 289f).

Besonders auf kultureller Ebene wurde eine Infiltration der imperialistischen Mächte befürchtet und verschiedene Institute zu Wahrung der indonesischen Kultur eingerichtet (Vickers 2006: 130).¹⁷ Modernisierung sollte also nur dort stattfinden, wo sie als sinnvoll erachtet wurde, während in anderen Bereichen, vor allem dem kulturellen, eine eigene Identität erhalten bleiben sollte. Der Vizepräsident Mohammad Hatta rief dementsprechend auf einem Kulturkongress in Bandung 1952 dazu auf:

“[I]f you take Western culture as a model, take not the skin but the contents. What is particularly worth taking from Westerners is their dynamism in thought and action. (...) Let us actively study the science which has been brought to us by Westerners and develop and spread it as widely as possible through our society” (Hatta ebd.: 290).

Die „verwestlichten“ indonesischen Verwaltungsbeamten wurden dagegen anderweitig als eine ungesunde Entfremdung vorgeführt, die rückgängig gemacht werden sollte:

“Great efforts were, therefore, made by members of the Indonesian intelligentsia to „go Western“ and to be associated with Dutch social circles. (...) The present urge to rediscover the Indonesian identity may be seen as a correction of the cultural alienation characteristic of the Indonesian intelligentsia” (Selosomardjan 1970: 298)

¹⁷ Aus diesem Grund wurde beispielsweise unter anderem 1964 das ‚Comitee for Action to Smash the Imperialist American Movies‘ (Panitia Aksi Penggayangan Film-film Imperialis Amerika Serikat) gegründet (Vickers 2006: 150).

Das Projekt des neu entstehenden Nationalstaats kann somit als Versuch der Emanzipation von als imperialistisch wahrgenommenen ‚westlichen‘ Mächten und deren Einflüssen gewertet werden. Diese Form einer indonesischen Moderne konnte sich aber letztlich nicht behaupten. Der proklamierte Anspruch auf Unabhängigkeit und Eigenständigkeit, von dem späteren Machthaber Suharto mit den markigen Worten „Go to hell with your aid“ verkündet, führte in die Isolation von den damaligen Geberländern des ‚Westens‘ und bedeutete das frühe Ende der Führung Sukarnos (Vickers 2006: 151).

5.2.3 Modernisierung unter Suharto

Der wirtschaftliche Aufschwung des Landes erfolgte in der „Neuen Ordnung“ des General Suharto mit der Proklamation von Entwicklung (*pembangunan*) als Grundlage aller politischen Handlungen (und damit zu deren automatischen Legitimierung). Die Modernisierung (*modernisasi*) ging einher mit der Öffnung des Landes für ausländische Investoren. Jedoch wurde Modernität von Seiten des Staates vor allem vordergründig durch kostspielige Prestigeprojekte konstruiert.¹⁸ In der „Neuen Ordnung“ proklamierte die Regierung ein kleinbürgerliches Ideal für die moderne Familie und beschnitt damit die erweiterten Freiräume für Frauen massiv (Yulianto 2007: 97; Blackburn 2004: 26). Eine Konsequenz der Modernisierung war die Entwicklung des medialen Sektors und die Etablierung privater Fernsehsender (Sen/ Hill 2000: 110f). Die vom Staat kontrollierten Medien wurden beispielsweise eingesetzt, um gesellschaftliche Ideale zu propagieren und die Frauen auf deren Erhaltungspflicht gegenüber der ‚indonesischen Kultur‘ (*kodrat*) hinzuweisen (Blackburn 2004: 26; Yulianto 2007: 98).

Die eingeleitete Phase der Prosperität führte zur Entstehung einer Konsumkultur, die sich in den Städten rapide verstärkte. Eine stark expandierende Mittelschicht, die ihren Lebensstil durch Konsum und Freizeit definierte, bildete einen neuen Markt für internationale Unternehmen (Evers/ Gerke 1999: 45).¹⁹ Gleichzeitig dienten Kopien internationaler Markenprodukte der Befriedigung der Konsumbedürfnisse schlechter verdienender Menschen.²⁰ Solvay Gerke beschreibt in diesem Zusammenhang für Indonesien die

¹⁸ Ein Beispiel ist die Entwicklung einer Flugzeugindustrie, die mit den zivilisatorischen Höhepunkten vergangener Reiche gleichgesetzt wurde (Gerke/ Evers: 1999: 41).

¹⁹ Dabei war der internationale Druck auf die Regierung, die indonesische Gesellschaft in eine Konsumgesellschaft zu verwandeln, laut Vickers, weitaus größer als der, der an das Regime bezüglich Menschenrechtsverletzungen gerichtet wurde (Vickers 2006: 205).

²⁰ Solvay Gerke beschreibt in diesem Zusammenhang für Indonesien die Praxis des ‚Lifestyle‘: Produkte werden gezielt angeeignet, um einen Lebensstil vorzutauschen, der rein finan-

Praxis des ‚Lifestyling‘: Produkte werden gezielt angeeignet, um einen Lebensstil vorzutauschen, der rein finanziell gar nicht aufrechterhalten werden kann (Gerke 2000: 147).

Die Ära der Modernisierung ruft jedoch auch Ambivalenzen gegenüber den Ansprüchen eines modernen Lebens hervor, wie Fernazza anhand der Definition einiger Krankheiten wie Übergewicht und Bluthochdruck als ‚westliche‘ Krankheiten darstellt (Fernazza 2001): “From the evolutionary point of view, lifestyle (...) and especially western or modern lifestyle (...), was frequently diagnosed as the contagion in a cultural etiology that was the crux of the physical and social ills” (ebd.: 4). Ein sich im Zuge der Modernisierung verändernder Erwartungshorizont bedeutet sich verändernde Wünsche und Bedürfnisse, die das Leben neuem Stress und Risiken aussetzten. Daraus resultierende Krankheiten werden als „Symptome der Moderne“ wahrgenommen und deren Errungenschaften daher kritisch hinterfragt (Fernazza ebd.).

Die wirtschaftliche Prosperität des Landes wurde durch die Asienkrise Ende der 1990er Jahre abrupt beendet. Das drohende Ende der gerade erst eingeläuteten Ära der Konsumkultur wird von Vickers als wichtiger Ausgangspunkt für das Ende der Herrschaft von Präsident Suharto beschrieben. “No matter how much Suharto had been able to deliver on basic needs of Indonesians; that would not have been enough to satisfy aspirations for consumer goods and lifestyles that were bolstered by mass media images” (Vickers 2006: 206). Mediale Bilder und sich verändernde Lebensstile hatten folglich zu Erwartungen geführt, die von dem repressiven System unter Suharto nicht erfüllt werden konnten.

5.3 Indonesien heute

5.3.1 Medien und Lebensstile

Nachdem sich Indonesien langsam wieder von der Wirtschaftskrise erholt hat, scheint diese das Waren- und mediale Angebot nicht beeinträchtigt zu haben. Auch die Diskurse über ‚westliche‘ Einflüsse haben sich nicht merklich verändert. Diese werden in den Medien bis heute weiterhin als ein „zuviel des Guten“ dargestellt. Indonesien ist nach Meinung einiger indonesischer Intellektueller zwar in der Lage, Moderne zu adaptieren,

ziell gar nicht aufrechterhalten werden kann (Gerke 2000: 147). Sie beschreibt beispielsweise die Praxis junger Männer, gezielt darauf zu sparen, eine Verabredung in ein McDonalds Restaurant ausführen zu können (Gerke ebd.)

aber offensichtlich nicht, ein gesundes Maß für diese zu finden. Stattdessen wird nach wie vor vor einem Exzess gewarnt, der durch die Medien verstärkt wird und der sich auf Land und Leute destruktiv auswirkt. ‘Westoxification’ oder Verschmutzung (*kontaminasi*) sind häufige Begriffe in der Auseinandersetzung mit medialen Einflüssen (Nilan 2003: 178). Die Jugend erscheint in diesem Zusammenhang als besonders anfällig für Konsumerismus und moralischen Verfall und wird so zum Agenten der Westernisierung erhoben (ebd.: 118).²¹ Beispiele für die anscheinende Schutzbedürftigkeit der Moral in Indonesien werden dabei als vorherrschend und vielfältig konstruiert.²² Was von Mochtar Lubis im Jahre 1992 noch als Verlust des ‚indonesischen‘ zugunsten eines ‚westlichen‘ Hüftschwungs bedauert wurde (Lubis 1992 zit. n. Fernazza 2001: 58), erhielt im Jahr 2005 eine neue Dimension: trotz massiver Proteste wurde der Entwurf eines sogenannten Anti-Pornografiegesetzes vorgestellt (Graham 2007; Suseno 2006).²³ Der Gesetzesentwurf wurde von vielen Stimmen der Gesellschaft und besonders von Frauenorganisationen heftig kritisiert, stößt aber in der breiten Bevölkerung vorwiegend auf Zustimmung (Suryakusuma/ Lindsey 2006). Daran zeigt sich umso deutlicher ein Verlangen der Bevölkerung nach mehr Kontrolle und Schutz vor Einflüssen, die anscheinend die Moral der Menschen bedrohen (Keller 2004; David 2006).

Im globalisierten Mediensektor Indonesiens nur von ‚westlichen‘ Einflüssen auszugehen wäre jedoch zu kurz gedacht. Mittlerweile konkurrieren US-amerikanische Serien mit indischen und südamerikanischen Telenovelas und besonders zu verzeichnen ist ein Einfluss aus Ostasien, der mit Comics, Serien und Musik Einzug erhält und neue ästhetische Ideale definiert. Der einheimische Markt produziert die persönliche Glückssuche in Shows wie „Indonesian Idol“ und Serien, die sich in einer muslimischen Lebenswelt verorten (Nilan 2003). Gleichzeitig behält das Fernsehen auch seine pädagogische

²¹ Als Beispiele sind Zeitungsartikel über die zunehmende Verschuldung Jugendlicher aufgrund exzessiven Konsums von Telekommunikationstechnologie (Kasali 2006) und über eine steigende Selbstmordrate unter Jugendlichen wegen mangelnder finanzieller Ressourcen zu nennen (o. N. 2005).

²² Eine Studie der Organisation Karima, belegte beispielsweise, dass im Großraum Jakarta über 80% aller 9 – 12 jährigen bereits mit pornografischem Material in Berührung gekommen waren (David 2007).

²³ Der Entwurf sieht Geldstrafen von bis zu 250 Millionen Rupiah oder eine mehrjährige Haftstrafe für „Vergehen“ wie die zu offenherzige Kleidung von Frauen, der Austausch von Zärtlichkeiten in der Öffentlichkeit und anstößige künstlerische Darbietungen vor (Junaidi 2004).

Funktion (Sen/ Hill 2000: 110f).²⁴ Dank dieser Vielfältigkeit sind heute besonders in den urbanen Zentren des Landes praktisch jeder nur erdenkliche Lebensstil inklusive der dafür nötigen Produkte und Gleichgesinnten zu finden.

Jedoch scheint das allgemeine ästhetische Empfinden auch weiterhin stark durch eine ‚westliche‘ Orientierung strukturiert zu sein. Ein Beispiel dafür ist die Verbreitung aufhellender Kosmetika, welche noch immer einen signifikanten Teil des Kosmetikmarktes ausmacht. Die Konstruktion von ‚Weiß sein‘ als Schönheitsideal lässt sich auch anhand der Dominanz entsprechender Schauspieler/innen im indonesischen Mediensektor erkennen. Diese verfügen über einen bikulturellen familiären Hintergrund und propagieren so eine Mischung aus ‚westlichem‘ beziehungsweise ‚japanischem‘ mit ‚indonesischem‘ Aussehen als Schönheitsideal. Prabasmoro sieht darin einen Verlust indonesischer Identität zugunsten der Unterwerfung unter ‚westlich-hegemoniale‘ Schönheitsideale (Prabasmoro 2003: 93). Die Werbung für aufhellende Kosmetika erklärt in einem Umkehrschluss dunkle Haut für unmöglich schön (ebd.). Dieses ‚westliche‘ Schönheitsideal muss sich in den letzten Jahren laut Yulianto aber zunehmend der Konkurrenz aus Ostasien stellen (Yulianto 2007: 122). Besonders für Mädchen und junge Frauen löst ein japanisches Schönheitsideal, das auf eine kindlich, unschuldige und „süße“ Aufmachung abzielt, das Ideal der sexy, verführerischen, sprich ‚westlichen‘ Frau ab und bewirbt eine neues ‚asiatisches‘ Selbstbewusstsein gegenüber einer ‚westlichen‘ Hegemonie der Träume (ebd.: 124f).²⁵

5.3.2 Islamisierung der Gesellschaft

Auch wenn der Islam im Gegensatz zum Nachbarland Malaysia nicht Staatsreligion ist, beeinflusste er doch die Entwicklung des Landes schon immer massiv. Lange Zeit war Indonesien in erster Linie für seinen synkretistischen, per se toleranten Islam bekannt. Seit Ende der 1970er Jahre jedoch zeigen die gesellschaftlichen Entwicklungen unter anderem auch in Java eine Hinwendung zu einem konservativeren Islam aus dem Mitt-

²⁴ Als Beispiel dafür sei die Kampagne für Jungfräulichkeit, die vom Gesundheitsministerium initiiert wurde, zu nennen. Diese wurde während meines zweiten Aufenthaltes im Fernsehen unter dem Slogan „Gesundheit ist Jungfräulichkeit“ (kesehatan itu perawanan) massiv beworben.

²⁵ Da auch für das japanische Schönheitsideal weiße Haut wesentlicher Bestandteil ist, führt dieses scheinbare Ende ‚westlicher‘ ästhetischer Hegemonie nicht zum Ende der Abwertung und Entwürdigung dunkler Haut. Ein globaler ästhetischer Rassismus wird dagegen nur durch einen differenzierteren ‚asiatischen‘ Rassismus abgelöst.

leren Osten (Magnis-Suseno 2007: 222). Jedoch ist ebenso eine allgemeine Radikalisierung und Instrumentalisierung bezüglich Religion zu verzeichnen, wie zahlreiche interreligiöse Konflikte zeigen (Drakeley 2005: 171ff; Vickers 2005: 214ff). Quasi über Nacht wurde das Attribut des toleranten indonesischen Islam zerstört, als auf Bali im Oktober 2002 vor einer Diskothek, die hauptsächlich von australischen Touristen besucht worden war, zwei Bomben explodierten. Dieser und zwei weitere Anschläge wurden der Jemaah Islamiyah unter Führung von Abu Bakar Bashir zugesprochen und anscheinend Verbindungen zum internationalen Netzwerk der Al Quaida nachgewiesen (Barton 2005; Dahm 2007: 209). Die in der Demokratisierungsphase des Landes erheblich erweiterten gesellschaftlichen und politischen Spielräume schafften Platz für alle möglichen gesellschaftlichen Gruppen und deren Lebensentwürfe. Ein Resultat dessen ist beispielsweise auch das gewaltsame Vorgehen islamistischer Gruppierungen gegen Etablissements, die deren Vorstellung einer muslimischen Lebensweise zuwiderlaufen (Azra/ Salim 2003: 8). Ebenso ist hier die Einführung sogenannter Shari'a-Gesetze in über 30 Distrikten des Landes zu nennen.²⁶ Die Gesetze sehen eine Rechtsprechung gemäß der Shari'a in einigen Aspekten des öffentlichen Lebens vor und setzten landesweit die Debatte über den Stellenwert von Religion im staatlichen System des Landes wieder in Gang (Fikri 2007).²⁷ Auch wenn diese Entwicklung nicht auf die gesamte indonesische Gesellschaft übertragen werden kann, ist doch allgemein zu beobachten, dass eine konservativ muslimische Orientierung in verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen, vor allem aber unter der gebildeten urbanen Mittelschicht als Lebensentwurf akzeptiert und propagiert wird (Beech 2007).²⁸ Neben der bedauerten „Verwestlichung“ ist daher unter jungen Menschen auch ein Trend zu einem orthodoxeren Islam zu verzeichnen. Muslimisch sein ist hierbei auch als ein Lebensstil zu verstehen, der mittlerweile durch ein ebenso breites Angebot der Konsum- und Unterhaltungsindustrie abgedeckt wird (Nilan 2006).

²⁶ Bei den Gebieten handelt es sich zum größten Teil auch um jene Gebiete, die in den ersten Jahren der Staatsgründung die Etablierung eines unabhängigen muslimischen Staates auf indonesischem Boden vorantrieben hatten (Mc Gibbon 2006).

²⁷ Die Gesetze beziehen sich in erster Linie auf die Bekämpfung von illegalem Glücksspiel und Prostitution, eine stärkere Kontrolle muslimischer Pflichten wie das Fasten während des Ramadan und das Freitagsgebet, sowie die Durchsetzung einer ‚züchtigeren‘ Kleiderordnung vor allem für Frauen (Mc Gibbon 2006; Fikri 2007).

²⁸ Diese Entwicklungen können als Beispiel für die Argumentation in Kapitel 5.3 gewertet werden, dass fundamentalistische, anti-modernistische Strömungen konstitutives Element von Moderne sein können.

6. Die Forschung

6.1 Das Feld

„Yes, I’m Western,
but not too Western
because I still believe in God.“

„Der Westen? Ja, klar, Rock n’
Roll und Party!“

In meiner Forschung konzentrierte ich mich auf Studierende, die sich bewusst in einem Spannungsverhältnis zwischen ‚westlicher‘ und lokaler Kultur bewegen. Die Informant/innen sollten sich vor allem durch einen Lebensstil oder eine Haltung auszeichnen, die von ihnen selbst und ihrem sozialen Umfeld als ‚westlich‘ definiert wurde. Dabei wurde schnell deutlich, dass das Attribut ‚westlich‘ tatsächlich eine emische Kategorie darstellte. Ich konzentrierte meine Forschung zur besseren Fokussierung auf zwei Gruppen von javanischen Studierenden, die ich im Folgenden beschreiben werde. Alle Informant/innen gaben an, dass Religion auf persönlicher Ebene eine untergeordnete Rolle spiele, jedoch aufgrund der gesellschaftlichen Einbettung durchaus praktiziert werde.

Yogyakarta erwies sich als idealer Ort für diese Forschung. Die Stadt ist als *kota pelajar*, als Stadt des Lernens, bekannt und zeichnet sich durch ein breites Angebot an Freizeit- und Konsummöglichkeiten für Schüler und Studierende aus. Nach Angaben der Informant/innen hat sich dieses Angebot besonders in den letzten fünf Jahren verstärkt und bedient nun alle möglichen Lebensstile und Subkulturen. Die Campus der verschiedenen Universitäten werden als Veranstaltungsorte für Konzerte genutzt, es gibt Cafés, Internetcafés und Boutiquen, die alle möglichen modischen Trends abdecken. Gleichzeitig ist Yogyakarta eine *kota revolusi* (Stadt der Revolution) und hat als erste Hauptstadt eine wichtige Position in der konstruierten indonesischen Gemeinschaft, sprich Nation, inne. Yogyakarta spielt als Sitz des *Kratons* (Sultanspalasts) auch für ‚javanische Kultur‘ eine zentrale Rolle und gilt in der Person des Sultans Hamengku Buwono IX als eines der Zentren spiritueller Macht und javanischer Philosophie (*kejawen*) (Fernazza 2001: 29). ‚Javanische Kultur‘ ist in der Stadt folglich nicht nur durch Bauwerke und ein entsprechendes Angebot an Konsumwaren für Touristen erkennbar, sondern äußert sich im Stadtbild ebenso durch Rituale und Festivitäten.

6.2 Die Informant/innen

Die Informant/innen waren alle zwischen 20 und 27 Jahre alt. Bezüglich ihrer Studienfächer gab es keine engere Eingrenzung. Ich interviewte Studierende der Fachrichtungen Politik, Wirtschaft, Jura, Geschichte, Architektur, Design, Literaturwissenschaft und Sprachwissenschaft. Für Studierende als Informant/innen hatte ich mich entschieden, da diese in den meisten Fällen noch keine eigene Familie haben und deshalb über mehr Freizeit verfügen, in der ein Lebensstil gestaltet werden kann. Hinzu kommt, dass mit der Kategorie „Studierende“ aufgrund der, vor allem an staatlichen Universitäten, recht hohen Studiengebühren eine Eingrenzung auf Vertreter/innen der gesellschaftlichen Mittel- und Oberschicht beinahe automatisch gegeben war. Diese Eingrenzung fokussierte ich durch meine Auswahl auf ausschließlich Vertreter/innen der Mittelklasse weiter.²⁹ Obwohl die Informant/innen über unterschiedlich hohe finanzielle Unterstützung durch die Eltern verfügten, zeichneten sich alle durch eine Kaufkraft aus, die es ihnen erlaubte, symbolisch zu konsumieren. Studierende verfügen zudem aufgrund der Infrastruktur an den Universitäten über gute Möglichkeiten, sich Informationen zu beschaffen, sei es in Form von Zeitschriften, Büchern oder dem Internet, anstatt auf die Informationen der Massenmedien wie Fernsehen und Zeitung angewiesen zu sein. Die Möglichkeit eines ‚alternativen‘ Diskurses schien mir dadurch eher als gegeben.

Die erste Gruppe der Informant/innen zeichnete sich durch einen Lebensstil aus, der von einer, vordergründig betrachtet, passiven Konsumhaltung geprägt war. Die Studierenden verbrachten ihre Freizeit vorwiegend in Shopping Zentren oder vor dem Fernseher, die älteren Informant/innen gingen am Wochenende in Clubs und Diskotheken. Ihr Freundeskreis überschneidet sich zu einem großen Teil mit dem sozialen Umfeld, in dem sie wohnten und studierten. Die Einkaufszentren der Stadt dienten ihnen als eine Art ‚zweites Zuhause‘. Die Informant/innen verbrachten ihre Nachmittage dort, nutzten die drahtlose Internetverbindung, die mittlerweile im größten Shopping Zentrum der Stadt, dem Ambarukmo Plaza, angeboten wird und verabredeten sich mit Freunden. Allerdings gab es selten Konsumhandlungen, die über Nahrung hinausgingen. Die meiste Zeit wurde darauf verwendet, sich gemeinsam die Auslagen in den Schaufenstern anzuschauen und darüber zu diskutieren, was man kaufen würde, wenn man das Geld dazu hätte.

²⁹ Zur Definition einer indonesischen Mittelklasse seit der Asienkrise siehe Gerke 2003.

Die zweite Gruppe der Informant/innen zeichnete sich durch die aktive Gestaltung einer Subkultur aus. Ein Teil machte Musik, beziehungsweise war in der Organisation von Konzerten aktiv, ein anderer Teil entwarf Mode für eine selbst gegründete Modemarke. Diese wurde über Boutiquen, so genannte Distros, vertrieben.³⁰ Das Erscheinungsbild der Boutiquen und die angefertigte Mode werden maßgeblich vom musikalischen Geschmack der Studierenden bestimmt. Gleichzeitig werden die Konzerte über die Boutiquen beworben. Um die entsprechenden Bands und Distros drehte sich das Leben der Informant/innen. So entstand meist ein soziales Netzwerk, das weit über das soziale Umfeld der Universität oder des Wohnheims hinausgeht.

6.3 Ablauf der Forschung

Nach einer ersten Kontaktaufnahme erfolgte eine Phase des Kennenlernens, in der ich mir erste Eindrücke verschaffen konnte. Aufgrund dieser Eindrücke wählte ich die Interviewpartner, von denen einige im Laufe der Forschung zu Schlüsselpersonen wurden, die mich weit über die Interviews hinaus mit Informationen versorgten, mich neuen Leuten vorstellten und mich an ihrem alltäglichen Leben teilhaben ließen. Den Interviews mit Einzelpersonen ging mindestens ein Gespräch über dessen/deren Lebensgeschichte voraus. Meist ergaben sich bereits im Vorfeld mehrere Gespräche, deren Inhalt in den Interviews wieder aufgegriffen werden konnte. Nach der Durchsicht des ersten Interviews wurde nach Möglichkeit ein zweites Interview geführt. Meist wurden aber aus dem Interview mit einer Person eine Gruppendiskussion, da diese im öffentlichen Raum – auf dem Campus, im Einkaufszentrum, vor den Distros – stattfanden und immer wieder andere Informant/innen dazu kamen.

6.3.1 Methoden I: Datenerhebung

In der Vorbereitung ging ich davon aus, dass sowohl „explizit-verfügbare Annahmen“ (Fick 2005: 127) bei den Informanten bestehen als auch implizite Annahmen, die methodisch im Verlauf des Gesprächs aufgedeckt werden müssen. In der Vorbereitung hatte ich mich vor allem auf halbstandartisierte Leitfadeninterviews konzentriert und

³⁰ Distros entstanden in Indonesien seit 1993. Als Ursprung der Szene wird Bandung gerechnet. Mittlerweile gilt die Mode von Distros als ernsthafte Konkurrenz zu anerkannten, auch ‚westlichen‘, Marken (Uttu 2006) Trotzdem ist eine Orientierung an ‚westlicher‘ Subkultur unverkennbares Element dieser Mode – alle Marken haben englischsprachige Namen, teilweise so sinnige wie „Seephylliz infection fourseven eight“, „triggers syndicate“ und „shut up!“. In Yogyakarta allein gibt es momentan rund 30 Distros.

mehrere offene Fragen formuliert, aus denen sich ein Gespräch entwickeln sollte (ebd.: 119). Damit war die Möglichkeit für den Informanten/die Informantin gegeben, den Verlauf des Gesprächs zu lenken und die Themen selbst zu wählen. Bezüglich der von den Informanten gewählten Themen konnte ich die impliziten Annahmen dann durch gezieltes Nachfragen ausloten. Ich erkannte im Laufe der Forschung Gruppeninterviews als besonders fruchtbare Methode der Datenerhebung an, da sich aufgrund der verschiedenen Konstellationen die Aussagen einiger Informant/innen immer wieder veränderten. Diese Art der Interviewmethode bot eine Art Schutz gegen die Gefahr, dass sich ein Informant/ eine Informantin so präsentierte, wie er/sie es für besonders begrüßenswert meinerseits hielt (ebd.: 173). Die Gefahr des „Entgegenkommens“ der Informant/innen bestand durchaus und konnte meines Erachtens gering gehalten werden, indem die Informant/innen ihre Aussagen untereinander bestätigten oder als verfälscht aufdeckten. Entsprechend der Eckpfeiler qualitativer Forschung gehörte auch teilnehmende Beobachtung zu den Methoden der Datenerhebung innerhalb der Forschung (Mayring 2002: 80). Diese war besonders wichtig was Informationen über Konsumhandlungen und die Lebensgestaltung der Informant/innen anging. Indem ich sehr viel Zeit mit ihnen verbrachte, teilweise auch mit ihnen zusammen wohnte, konnte ich gewisse Verhaltensweisen, Gruppenkonstellationen und Konsumgewohnheiten direkt miterleben. Dabei war es wichtig, innerhalb der ersten Gruppe das rechte Maß an eigener Konsumhandlung zu finden, um nicht dem Stereotyp vom ‚reichen Westen‘ zu entsprechen. In der zweiten Gruppe erkannte ich eine umso aktivere Teilnahme an Konzerten und sonstigen Treffen als erwünscht und für die Forschung sehr effektiv an.

6.3 2 Methoden II: Datenauswertung

Nicht nur durch meinen zweiteiligen Aufenthalt im Feld hatte ich die Möglichkeit, alle erhobenen Daten auszuwerten, sowohl theoretisch als auch bezüglich der Datenerhebung neue Schwerpunkte zu setzen, und diese mit ins Feld zu nehmen. Auch bereits während des ersten Aufenthaltes wertete ich die ersten Interviews aus und zog daraus Schlüsse, welche als implizite Konzepte den weiteren Verlauf der Forschung bestimmten (Mayring 2002: 103f). Ich ließ alle Interviews vor Ort transkribieren und übersetzte sie selbst. Bestimmte Ausrücke, die der Alltagssprache entstammten, erfragte ich per Mail bei den Informant/innen selbst oder bei anderen Freunden. Zur Strukturierung der Daten nahm ich eine thematische Kategorisierung vor und ordnete

die Aussagen nach deren Inhalt (Flick 2005: 274). Jene Bilder, die vorherrschten wurden in die Analyse aufgenommen, andere, die nur einmal auftauchten oder im zweiten Interview wieder verworfen wurden, ließ ich bei der Analyse außen vor. Dies geschah nicht, um die Ergebnisse in irgendeiner Weise zu glätten, sondern um ein repräsentatives Bild der Aussagen zu schaffen. In einem weiteren Schritt ordnete ich die Bilder, die in den Interviews vorherrschten, den Informant/innen zu und schuf damit neue Gruppen, die sich über die Definition der Informant/innengruppen hinwegsetzten. In diesem Schritt konnte ich die Frage danach, wer welches Bild vom ‚Westen‘ hat, am besten beantworten. In einem weiteren Schritt untersuchte ich die Interviews anhand ihres Verlaufs und hielt dabei fest, bei wem welche Bilder in welcher Reihenfolge auftauchten, beziehungsweise, in welchem Maße ich durch Fragen selbst Einfluss auf den Verlauf des Interviews genommen hatte.

6.3.3 Sprache

Nach einem viersemestrigen Sprachkurs und einer Woche Intensivunterricht an einer Sprachschule vor Ort würde ich mein Indonesisch als Sprachniveau mittlerer Stufe einschätzen. Ich hatte mir in Vorbereitung auf meine Forschung bereits ein Vokabular über meines Erachtens für das Thema wichtige Wörter zugelegt und verfügte daher relativ schnell über einen recht großen passiven Wortschatz. Bei den Interviews antworteten einige meiner Informant/innen auf meine indonesischen Fragen in Englisch, was ich als Versuch des Beweises ihrer ‚Westlichkeit‘ mir gegenüber interpretierte. Ich bestand aber darauf, die Interviews auf Indonesisch zu führen. Damit konnte ich nachvollziehen, welche englischen Begriffe bereits in das Vokabular der Informant/innen eingeflossen waren. Diese Begriffe sind in den von mir übersetzten Interviewausschnitten in Englisch belassen worden, um die Vermischung des Englischen mit dem Indonesischen deutlich zu machen.

6.3.4 Wenn eine ‚Westlerin‘ über den ‚Westen‘ forscht...

Ich bin mir bewusst, dass es sich bei meiner Forschung um eine Art Paradoxon handelt. Eine Frau ‚westlicher‘ Herkunft möchte untersuchen, was Menschen aus dem ‚Nichtwesten‘ über den ‚Westen‘ denken. Ich musste damit rechnen, Sichtweisen präsentiert zu bekommen, die von den Informant/innen aufgrund ihres Bewusstseins über meine Herkunft umstrukturiert oder relativiert worden waren. Dagegen boten die Gruppeninterviews, wie erwähnt, eine Art Prävention. Da ich mich mit Studierenden beschäftigte,

die sich durch einen Lebensstil auszeichneten, der von ihnen und ihrer Umwelt als ‚westlich‘ definiert wurde, erfüllte ich gleichzeitig eine Art Vorbildfunktion. Ich selbst war aus dem ‚Westen‘ und sollte daher über all die Dinge, die meine Informant/innen so brennend interessierten, viel besser Bescheid wissen. So wurde ich anfangs in beiden Gruppen als eine Art Experte für den ‚Westen‘ wahrgenommen und löste allgemeine Enttäuschung aus, da ich beispielsweise die musikalischen oder sportlichen Vorbilder der Informant/innen bei Weitem nicht so gut kannte, wie sie selbst. Immer wieder äußerten Informantinnen (!) dazu ihre Enttäuschung über meinen Kleidungsstil, der den dortigen Geboten der Höflichkeit und Konvention angepasst war. Für sie fiel ich aufgrund meiner Herkunft von vorneherein aus dem kulturellen Rahmen, der Kleiderordnung und Verhalten bestimmte. Dass ich diese Freiheit nicht nutzte, war von ihnen nicht nach zu vollziehen. Ich hätte doch so schöne weiße Haut, warum ich sie denn nicht zeigen wolle, war diesbezüglich eine Frage, die mir oft gestellt wurde.

Ein anderer Aspekt, der von mir in der Forschung berücksichtigt werden musste, war die Neugier meiner Informant/innen. Ich stellte für sie ein Mittel der alternativen Informationsbeschaffung dar und viele äußerten mir gegenüber Unmut über den Mangel an Information über den ‚Westen‘. Ich musste befürchten, dass meine Gespräche mit den Informant/innen bei diesen einen Reflexionsprozess auslösen würde, der deren Sicht auf den ‚Westen‘ veränderte. Diese Befürchtung bestätigte sich aber beispielsweise in einem Vergleich des ersten und zweiten Interviews nicht. Trotzdem achtete ich während des gesamten Forschungshergangs sehr darauf, welche Informationen ich über den ‚Westen‘ und über mein persönliches Leben preisgab. Um meine Ergebnisse überprüfen zu können besprach ich sie häufig mit anderen Freunden, die aufgrund ihrer ethnischen Abstammung nicht zu den Informant/innen gehören konnten, aber schon sehr lange in Java lebten und deshalb gewissen Einblick in die ‚javanische Kultur‘ hatten. Insgesamt wurden mir gegenüber negative Bilder vom Westen von Informant/innen, Freund/innen, oder Menschen, denen ich zufällig begegnete, zwar vorsichtig, aber durchaus vehement geäußert.

Ein wichtiger Aspekt, der mir die Offenheit meines Gegenübers gewährte, war, wie mir immer wieder bestätigt wurde, die Tatsache, dass ich mich für das Leben und die Sichtweise der Informant/innen interessierte und Respekt, sowie Bewusstsein für deren soziale Umgangsweisen bewies. So wurde ich im Laufe der Zeit nicht mehr in erster

Linie als Vertreterin des ‚Westens‘ verstanden, sondern als ein offener und interessierter Mensch. Diese Haltung wurde mir von den Informant/innen mit derselben Offenheit und Sympathie bezollt.

6.4 Universale Bilder vom ‚Westen‘

Insgesamt bestand eine Übereinstimmung bezüglich der Bilder vom ‚Westen‘, die bei den Informant/innen vorherrschten. In den Funktionen, die diese Bilder bei ihnen einnahmen, konnte ich jedoch Unterschiede feststellen. Die Bilder vom ‚Westen‘, die mir in den Interviews beschrieben wurden, lassen sich zwei verschiedenen Kategorien zuordnen. Diese beiden Kategorien waren in allen Interviews zu finden und werden deshalb bezüglich der Forschung als universale Bilder beschrieben. Die Aufteilung dieser Bilder vom ‚Westen‘ erfolgt anhand der negativen, beziehungsweise positiven Konnotationen der Bilder. Einerseits wurde der ‚Westen‘ aufgrund einer Gleichsetzung mit Moderne von den Informant/innen in ein positives Licht gerückt, andererseits wurden negative Konnotationen beschrieben. In der ersten Kategorie erschien der ‚Westen‘ als Inbegriff von Entwicklung und Freiheit, bei der zweiten zeichneten sich die Bilder durch ein moralisch fragwürdiges Image und die Wahrnehmung zunehmender Unsicherheiten bezüglich der eigenen Lebenswelt aus. Als drittes universales Element der Bilder vom ‚Westen‘ kann eine Art Filter gelten, den mir alle Informant/innen für den Umgang mit ‚westlichen Einflüssen auf die eigene Lebenswelt beschrieben.

6.4.1 Alles Gute kommt von ‚Westen‘

In diesem ersten Abschnitt werden nun jene Bilder vom ‚Westen‘ aufgezeigt, die von den Informant/innen als positiv bewertet wurden. Sie nahmen damit teilweise eine Vorbildfunktion ein, teilweise existierten sie aber auch als abstrakte Vorstellungen, die keinen direkten Bezug zur eigenen Lebenswelt aufzeigten.

6.4.1.1. Das Zentrum der ‚Moderne‘

Rn 2: „Wo der Westen ist? Ich weiß nicht genau.... Aber sicher außerhalb von hier. Der Westen ist das Zentrum der Moderne.“

In allen Interviews wurde der Westen in erster Linie mit Moderne assoziiert. Ein als ‚westlich‘ definierter Lebensstil, ‚westlich‘ konnotierte Produkte und ein ‚westliches‘ Aussehen wurden von allen Informant/innen einhellig als modern bezeichnet. Obwohl der Begriff des ‚Westens‘ keine geografische Trennschärfe besaß, sondern nur bezüg-

lich Entwicklung und Fortschritt definiert wurde, wurde Indonesien für eine Beschreibung als Vergleich positioniert. Mit einher ging die Aufteilung der Welt in Zentrum (der ‚Westen‘) und Peripherie (Indonesien). Der ‚Westen‘ erhielt hier unbestreitbar eine hegemoniale Rolle und wurde in erster Linie Hilfe, beziehungsweise Vorbild, gesehen. Die eigene Position wurde dabei hinter diesem ‚Westen‘ signifikant zurückgesetzt. Hier zeichnete sich deutlich eine progressivistische Einstufung ab, die modernisierungstheoretischen Elementen entspricht. Rationalität, Disziplin, Effektivität, Effizienz und Entwicklung sind Begriffe, die die Informant/innen dem ‚Westen‘ und ‚westlichen‘ Menschen zuschrieben und diese im Vergleich als ‚besser‘ bezeichneten.

Eva: „Wenn wir vom Westen reden. Was meint ihr damit. Wo ist der Westen?“

Ind: „Oh, hm... also geografisch, ich weiß nicht... das ist schwierig. Vielleicht eher eine Richtung...“

Jk: „Also meiner Meinung nach ist es überall da, wo die Länder schon entwickelt sind. Also die Art der Technologie.“

Rn 2: „Ja, eigentlich ist doch alle Technologie aus dem Westen. Also, äh, ja, ganz am Anfang ist das alles westlich und dann haben die anderen Länder auch angefangen. Ja, jetzt ist es überall. Überall gibt es Handys, und Motorroller. Um ehrlich zu sein, der Westen, das ist jetzt überall.“

Hld: „Modernität... meiner Meinung nach, das ist äh... mehr in Richtung... ein Prozess, der zuhört auf etwas, das äh... höher entwickelt, mehr instant, schneller, effizienter und effektiver. Und dass äh... der Westen eine Führung ist, kann nicht verleugnet werden, dass die Länder dort weiter entwickelt sind verglichen mit Indonesien selbst. Indonesien kann noch Drittweltland genannt werden, welches gerade dabei ist, sich zu entwickeln.“

Nrm 2: „Früher haben wir an Mythen geglaubt und so, dann kam der Westen und unser Denken ist rationaler geworden, logischer, zum Beispiel Wissenschaft ist früher als komisch angeschaut worden und jetzt fängt man an, sie anzuwenden.“

Tts 1: „Und der Westen hat schon lange Wissenschaft. Deshalb ist er weiter entwickelt. Wir sind jetzt vielleicht halb so entwickelt wie der Westen. Aber wir entwickeln uns immer mehr in diese Richtung.“

6.4.1.2 Recht und Ordnung

Ein weiteres Element, mit dem der ‚Westen‘ beschrieben wurde, ist die dort anscheinend herrschende Ordnung, die sowohl auf rechtlicher als auch gesellschaftlicher Ebene besteht. In einem Umkehrschluss wurde die Rechtlosigkeit des eigenen Systems bedauert. Was durchaus auch als behindernde Reglementierung hätte verstanden werden können, wurde von den Informant/innen zu einem Idealzustand erklärt, in dem sich eine Gesellschaft befinden kann. Wichtig war dabei, dass Recht nach Aussage der Informant/innen im ‚Westen‘ unabhängig von Geld entschieden wird, wogegen dieses im eigenen System in der Rechtsprechung durchaus eine große

Rolle spielt. Dieser Umstand wurde aber gleichzeitig als natürlicher Zustand der eigenen Gesellschaft empfunden.

Wwd 2: „Recht steht dort viel höher. Der einzelne Mensch hat Rechte, wird wertgeschätzt. Man muss nicht reich sein oder so. Wenn man recht hat, akzeptieren das die anderen Leute. Sie respektieren das Leben und das ist gut. Hier muss man reich sein oder aus dem Westen, damit du respektiert wirst. Die Menschen hier kümmern sich nicht um ihre Rechte.“

Bw 2: „Man kann sagen, die Menschen im Westen respektieren die Menschenrechte. Sie gehen gegen sexuellen Mißbrauch vor zum Beispiel. Hier bekommt der Mann nur ein paar Jahre und dann macht er weiter. Aber dort ist das Gesetz echt. Jeder wird bestraft und alle respektieren das.“

Kk: „Ja, wenn Du hier Geld hast, kannst Du machen was Du willst, aber wenn Du dort etwas falsch machst, dann bekommst Du Deine Strafe. Das ist gerechter.“

Aus einem Besuch in Australien brachte eine Informantin die folgenden Eindrücke mit:

Nrm 1: „Dort ist alles so ordentlich. Alle befolgen die Regeln, im Verkehr ... ja, alle folgen die Regeln, es ist viel Ordnung. Kein Chaos, wie hier. Und still. Die Stadt ist voll – überall sind Menschen aber trotzdem ist es sauber, weil alle ihre Pflichten kennen. Es ist, als müssten sie nicht nachdenken und sie machen alles richtig. Aber hier kümmert sich niemand. Niemand hat Rechte und deshalb kümmert sich niemand um die Pflichten. Es ist dreckig und macht krank, weil sich niemand kümmert.“

6.4.1.3 Die große Freiheit: Spiel und Spaßgesellschaft

In allen Interviews wurde neben den progressivistischen Bildern vom ‚Westen‘ auch eine dort herrschende hedonistische Lebensführung beschrieben. Das Leben im ‚Westen‘ ist in den Augen aller Informant/innen von Spaß und Unterhaltung geprägt. Das Aufkommen von Freizeitangeboten und einer hedonistischen Lebensführung in der eigenen Lebenswelt wurde daher ‚westlichen‘ Einflüssen zugesprochen.

Ijl: „Ja, Party. Das gibt es viel im Westen. Die Leute können Parties feiern bis früh morgens.“

Bn 2: „Wenn man sie sieht, in den Filmen, dann ist immer Party und so. Sie haben einfach viel mehr Spaß.“

Ijl: „Ich glaube, sie sind positiver als wir, also sind sie auch glücklicher. Das Leben ist dort leicht und ihr Leben ist mehr Richtung, was ist das?.... äh, ja, Hedonismus.“

Ed 1: „Ja, also wenn Du westlich sein willst, dann bist Du vor allem nachts unterwegs. Nachtclubs, das ist sehr westlich. Und dann gibt es *Party* bis zum Morgen.“

Ir 1: „Es ist der Lebensstil. Wenn man als Mädchen raucht zum Beispiel, wenn man Sachen macht zum Spaß. Ja, in den Club gehen und auf *Parties*, die Art zu feiern eben. Das ist nicht wie ein Ritual zu dem man sich trifft. Die Leute, ja, das ist bis zum *Exzess*. Trinken und Tanzen und Spaß bis zum *Exzess*, bis zu *Trance*.“

Aus der Darstellung einer hedonistischen Lebensführung entstand für die Informant/innen ein weiteres grundlegendes Element ihrer Bilder vom ‚Westen‘: die große Freiheit, die jedes Individuum dort genießt. Ein augenscheinlicher Widerspruch zwischen Begriffen wie Freiheit, Ordnung und Spaß bestand für die Informant/innen nicht. Stattdessen wurden diese Begriffe als sich gegenseitig konstituierende Elemente für die Verwirklichung persönlichen Glücks verstanden. Die Menschen im ‚Westen‘ erschienen ihnen als in der Lage, sowohl die ordnenden Strukturen der Gesellschaft als auch die persönlichen Freiheiten für sich zu nutzen, um das Leben erfolgreich und gleichzeitig angenehm zu gestalten.

Eva: „Wenn Du die Denkweise der Menschen ansprichst. Was meinst Du damit? Was ist da der Unterschied zwischen dem Westen und hier?“

Kmg: „Frei und nicht frei, im Osten ist man weniger frei. Nicht nicht frei, aber weniger frei. Aber im Westen ist man frei wie so... wie ja? Total frei und hier nicht.“

Eva: „In welcher Beziehung denn frei? Was können sie machen, weil sie frei sind?“

Kmg: „Alle Sachen. Ich finde, im Westen, kann man machen, was man will, vorausgesetzt, dass ich niemand anderen schade. Hier, obwohl ich Leuten nicht schade, wenn es nicht mit der Kultur zusammenpasst an diesem Ort, kannst Du es nicht machen.“

Eva: „Und warum ist das hier so?“

Kmg: „Wegen der Kultur hier, weil es hier die östliche Kultur gibt. Im Westen gibt es schon auch Kultur, aber mehr darüber, wie man glücklich wird, wie auch immer glücklich, also darf man alles, man muss selbst entscheiden.“

Yhn: „Die Leute im Westen sind völlig frei, aber diese Freiheit unterstützt sie, kann ihnen helfen, weiterzukommen. Sie haben ein freies Leben und dann studieren sie. Sie benutzen die Freiheit und sind nicht nur faul.“

6.4.2 Wer ist der ‚Westen‘?

Aus den oben beschriebenen Begriffen wie Ordnung, Freiheit und Spaß leitete sich für die Informant/innen die Definition eines ‚westlichen‘ Menschen ab. Diese Definition bezog sich sowohl auf Menschen ‚westlicher‘ Herkunft als auch auf Menschen, die innerhalb der eigenen Gesellschaft als ‚westlich‘ gelten. Ein Mensch aus dem ‚Westen‘ zeichnet sich vordergründig zwar durch seine/ihre weiße Haut aus, diese Aussage wurde von den meisten Informant/innen im weiteren Verlauf der Gespräche aber relativiert. Für die ‚Westlichkeit‘ eines Menschen war dann nicht die Hautfarbe, sondern dessen Lebensstil ausschlaggebend.

6.4.2.1 „White is beautiful“

In allen Interviews wurde ein ‚westlicher‘ Mensch in erster Linie mit weißer Haut umschrieben. Diese galt als besonders schön und prestigeträchtig. Eine helle Hautfarbe lässt nach Aussage der Informant/innen aber auch weitere Schlüsse über die betreffende Person zu. Die Bevorzugung weißer Haut wurde mir gegenüber als ein Geschmack dargestellt, über den gesellschaftlicher Konsens herrscht und der deshalb als ganz natürlich angesehen wurde. In Konsequenz löste er aber auch bei Informanten (!), von denen ich es keinesfalls erwartet hätte, Minderwertigkeitskomplexe aus (Pnk).

Op 1: „Klar mag ich weiße Mädchen. Das sieht sehr schön aus, man schaut gerne hin. Aber nur schauen. Wenn es um meine Freundin geht, ist mir die Hautfarbe egal. Aber das ist bei allen so. Es ist der Geschmack von allen.“

Tst 2: „Weiß, ja das sieht schön aus, das sind schöne Menschen. Sie sind groß, und sie sind weiß. Also hier ist es das Schönste.“

Ml 2: „Australien stammt auch von Europa ab.“

Tts 2: „Ja, die westlichen Menschen dort sind englischer Abstammung.“

Im: „Also weiße Haut ist westlich.“

Ml 2: „Aber Mongolen sind auch östlich.“

Im: „Ja, es hängt mehr vom Aussehen ab.“

Tts 2: „Wie Negros in Amerika. Leute, die dort leben sehen wir als westlich an. Wer in Amerika, Europa und Australien lebt.“

Im: „Hmm, vielleicht die Kultur. Ja, die Kultur, die die Menschen leben. Von der Abstammung, also ihre Haltung.“

Ml 2: „Mehr ihr Lebensstil, was sie so machen und wie sie leben. Party und Spaß haben, aber auch reich sein.“

Helle Haut galt nach Aussage einer Informantin als sauber, heller und freundlicher als dunkle Haut. Menschen mit heller Haut erschienen ihrer Meinung nach als leichter zugänglich. Hellhäutige Menschen erwecken den Anschein, auf sich zu achten und sich zu pflegen (An). Die Menschen verfügen über ein ausreichendes Selbstbewusstsein und Freizeit, sich um ihr Aussehen zu kümmern. Die Sorge um sich und die daraus resultierende Pflege wurde durchaus auch mit finanziellem Aufwand in Verbindung gebracht, den sich nicht alle Menschen leisten können (Rn 1).

Ein anderer Grund, warum sich ‚weiß sein‘ nicht nur auf ‚westliche‘ Menschen begrenzte, waren Menschen aus Japan. Weiße Haut wurde auch mit einem japanischen Schönheitsideal in Verbindung gebracht, das für die Informant/innen ebenso bestimmend wirkte.

Nrm 1: „Ja, also wenn ich die japanischen Menschen sehe, im Fernsehen weisst Du, sie sind so... so, ich weiß nicht, so *cute, just cute*, mehr wie Kinder, also mehr nett und... ja wie Kinder.“

6.4.2.2 Disziplin und Zielstrebigkeit

„Westliche“ Menschen wurden in einer Beschreibung ihres Charakters als zielstrebig und diszipliniert dargestellt. Dagegen wurde die lokale Arbeitsmoral stark kritisiert und als Hemmnis für Entwicklung und Fortschritt wahrgenommen. Gleichzeitig wurden diese „westlichen“ Eigenschaften von den Informant/innen als ihre persönlichen Ziele oder Errungenschaften definiert.

Yhn: „Das westliche Volk, wenn sie etwas forschen, machen sie es bestimmt fertig, sie haben den Eifer und das Denken immer zu entwickeln, um was Bestimmtes zu machen.“

Kmg: „Ich glaube das ist die Art zu Denken. Deshalb ist der Westen weiter entwickelt als wir. Sie denken mehr an die Zeit und an den größten Nutzen. Alles ist effektiver und sie machen es zu Ende.“

Eva: „Wieso sagst Du, Du bist westlich? Was meinst Du damit?“

Un 2: „Wenn es ein Problem gibt, dann suche ich einen alternativen Weg, einen anderen besseren Weg. Ich suche das Praktische aus den anderen Wegen heraus. Mir gefällt es, zu suchen, schneller zu denken. Wo gibt es einen anderen Ausweg, einen effektiveren Weg. Ich versuche, stark nachzudenken, um so etwas zu machen. Während die anderen Leute noch langwierig über eine Sache nachdenken. Ich mag das, es ist eine Herausforderung.“

Eine Informantin benutzte mich selbst als Beispiel, um zu veranschaulichen, welches Bild sie von „westlichen“ Menschen hat:

Rn 2: „Der Westen, das ist Totalität. Ich sehe es selbst. Eva kommt hier her, um Indonesier zu erforschen und sie macht es fertig. Sie macht es so, so und so, bis sie fertig ist. Eva wollte hier her und jetzt bist Du da. Das ist anders als die Leute hier. Die reden ernst und dann machen sie die Hälfte. Also um ehrlich zu sein, das vom Westen genommen, da sehe ich viel Gutes. Pünktlich sein und seine Zeit nutzen, das ist die zweite Totalität und dann noch der Fokus. Ja, der Fokus, etwas zu machen. Das ist gut und das kann ich lernen aus dem Westen.“

Dieser Eindruck von Zielstrebigkeit und einer Konzentration auf Effektivität als Charaktereigenschaft „westlicher“ Menschen wird ebenso beeinflusst von medialen Bildern, wie von persönlichen Begegnungen. Eine Informantin erklärte mir ihre Eindrücke von „westlichen“ Menschen bezüglich der „westlichen“ Studierenden auf ihrem Kampus. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass sie mit diesen Studierenden noch nie persönlichen Kontakt gehabt hatte. Nachdem sie im Interview deren Distanz und Unnahbarkeit betont hatte, erklärte sie folgendermaßen:

Hld: „Wenn ich sie sehe, tendieren sie mehr zu, ja sie kommen und dann arbeiten sie in der Gruppe und dann haben sie frei und gehen wieder. Sie haben einen geordneten Zeitplan. Sie haben vielleicht einen Zeitplan gewählt, der sie gefangen hält. Ja, und da habe ich das Gefühl, sie haben sich ausgewählt, die Zeit mehr zu schätzen. Aber wir, ... zum Beispiel wir spielen immer noch auf der Straße.“

6.4.2.3 „Terus terang“ – Gerade heraus- sein und Offenheit gegenüber Neuem

Offenheit war ein Attribut, das die Informant/innen ganz explizit mit ‚westlichen‘ Menschen assoziierten. Diese Offenheit wurde vorwiegend dem hohen Grad persönlicher Freiheit im ‚Westen‘ zugesprochen. Die Informant/innen beschrieben ein ‚sagen können, was man denkt‘ als typisch ‚westliches‘ Verhalten und standen diesem äußerst ambivalent gegenüber, sie sahen für sich selbst aber vor allem keine Möglichkeit, diese Eigenschaft im eigenen Leben umzusetzen. Offenheit wurde in diesem Sinne als eine Art der Ehrlichkeit interpretiert, die in der eigenen Kultur als unhöflich angesehen wird.

Tts: „Hier ist man höflich und nicht so frei zu argumentieren wie die Leute draußen. Wenn man hier so mit den Leuten redet, ist das sehr mutig. Hier dürfen wir das nicht.“

Nnd: „Wenn die Leute so blablabla sind. Sie reden einfach. Sagen alles was sie denken. Wie nennt man das? Intro? Nein, extrovertiert! Ja, sehr extrovertiert.“

Eva: „Wie war ihr soziales Verhalten untereinander?“

Un 1: „Ja, schon anders. Sehr anders.“

Eva: „Kannst Du ein Beispiel geben?“

Un 1: „Ja, also vielleicht, sie sagen, was ansteht. Sie sagen es ist lecker oder so, dann sagen sie, dass es lecker ist. Wenn es nicht lecker ist, dann sagen sie, dass es nicht lecker ist.“

Zusätzlich erhielt der Begriff des ‚offen seins‘ noch eine weitere Konnotation: Offenheit gegenüber Neuem und Fremdem im Sinne von Neugier und Toleranz wurde ebenso als eine ‚westliche‘ Eigenschaft dargestellt. Flexibilität, eine Orientierung nach außen und Interesse an Neuem waren Attribute, die in den Augen der Informant/innen notwendig sind, um den Ansprüchen eines ‚modernen‘ Lebens gerecht zu werden.

Snt 2: „Wenn man westlich ist, dann ist man offen. Ja, also offen für Neues. Wir müssen nach draußen schauen, um modern zu werden.“

Ml 3: „Andere Leute schauen nur auf Indonesien, nur auf Java. Das ist altmodisch. Ich will wissen, was in der Welt passiert.“

Kmg: „Ein westlicher Mensch? Also meiner Meinung nach ist das jemand der sich nach draußen richtet. Und das ist gut. *We can't avoid globalisation...* Also müssen wir wissen was passiert, was da draußen ist. Wir nehmen, was von draußen kommt.“

- Eva: „Und was ist das Gute an den westlichen Einflüssen?“
Nnd: „Vielleicht die Öffnung gegenüber vielen Dingen. Ja, die westlichen Menschen sind offener (*lebih terbuka*). Alles interessiert sie. Sie haben keine Angst vor den neuen Sachen, sondern wollen sie ausprobieren.“
Vg: „Wir können das besser akzeptieren. Und das ist gut, wir müssen nach außen schauen. Wir müssen flexibel sein.“

6.4.3 Der ‚Westen‘ als Quelle von Prestige

Auch in Bezug auf kreative und modische Elemente wurde der ‚Westen‘ mit Moderne gleichgesetzt. Der ‚Westen‘, beziehungsweise ‚westliche‘ Konnotationen bedeuteten auf dieser Ebene vor allem die Prestigeträchtigkeit der Produkte. Der Besitz ‚westlicher‘ Produkte wurde zwar von vielen Informant/innen gewünscht, war aber aufgrund ihrer finanziellen Situation oft nicht realisierbar. Dabei wurde ‚Westlichkeit‘ mit Exklusivität oder Begriffen wie ‚Trend‘ (*keren*) und ‚up-to-date‘ umschrieben. Die scheinbare Überlegenheit ‚westlicher‘ Produkte bezog sich in diesem Fall nicht nur auf deren bessere Qualität, sondern äußerte sich innerhalb eines allgemein akzeptiertes Prestigesystem. Besonders augenscheinlich wurde diese Art der Konnotation anhand des Konsumverhaltens der Informant/innen. ‚Westliche‘ Produkte nahmen im Universum ihrer Träume die höchste Stellung ein. Die folgende Beschreibung soll diese Verknüpfung verdeutlichen:

Eine Informantin hatte sich ein Schönheitsprodukt einer englischen Marke gekauft. Die Kosten dafür beliefen sich auf mehr als 10% ihres monatlichen Budgets. Obwohl das Unternehmen selbst in seiner Werbestrategie einen Schwerpunkt auf die Betonung von politischer Korrektheit, sowie Umwelt- und Tierschutz legt, gab die Informantin auf die Frage, warum sie sich für ein Produkt dieser Marke entschlossen hatte, nur einen Grund an: „Es ist exklusiv. Das haben nur wenige Menschen. Es ist langweilig so zu sein, wie die anderen“. Die Verpackung diente der Informantin noch über mehrere Wochen hinweg als Tasche und wurde sorgsam gepflegt, um dem schnellen Verfall in der Regenzeit entgegen zu wirken. Bei meinem zweiten Aufenthalt entdeckte ich die mittlerweile leere Flasche für andere gut sichtbar auf dem Fernseher stehend. Die Informantin hatte sich durch das Produkt ein Statussymbol und durch dessen Präsentation, vordergründig auch den dementsprechenden Status angeeignet. Gleichzeitig hatte sie dem Produkt eine von der ursprünglichen Konnotation des produzierenden Unternehmens unterschiedliche Bedeutung verliehen, die von anderen Menschen in ihrem sozialen Umfeld wahrgenommen und durch Anerkennung bestätigt wurde.

Snt 2: „Mir gefällt das Besondere. Das ist modern. Das ist wichtig. Schließlich wollen wir respektiert werden.“

Sowohl die aufgezeigte Konsumhandlung als auch der Interviewauszug beschreiben eine abgrenzende Funktion, die ‚westliche‘ Produkte und besonders Kleidung versprechen. Moderne wurde von den Informant/innen gezielt angeeignet, um sich von anderen Menschen abzugrenzen, sie wurde von ihnen in diesem Zusammenhang folglich allein durch ein äußeres Erscheinungsbild festgemacht, wie auch die folgende Geschichte verdeutlicht:

Ein Informant erzählte mir von einer Freundin, die sehr ‚westlich‘ sei. Ihre Familie ist sehr reich. Sie hat nur ‚westliche‘ Marken getragen, war immer in den besten Clubs unterwegs und hat in den teuersten Restaurants gegessen. Wenn sie ein Outfit anhatte, dann war alles von derselben Marke, auch die Handtasche und die Sonnenbrille. Sie war sehr modern. Sie hat in Australien studiert. Und jedes Wochenende ist sie nach Hause geflogen. „Jedes Wochenende, stellt euch das mal vor!“ beendete er die Erzählung. Die umsitzenen Informant/innen reagierten mit Bewunderung. Als ich noch einmal nachfragte, was denn an dieser Freundin ‚westlich‘ war, reagierte die Gruppe mit Unverständnis. „Na, was sie anhatte und ihr Lebensstil“, versuchte eine Informantin mir zu erklären. „Ja, und dass sie in Australien studiert hat.“ Schließlich erklärte mein Bekannter: „Na ja, um ehrlich zu sein, ich glaube, sie war nicht glücklich in Australien. Ihre Eltern hatten sie dahin geschickt, weil sie sich in einen Mann verliebt hatte, der nicht so reich war wie sie. Sie war sehr traurig als sie nach Australien musste, aber sie ist trotzdem gegangen. Ihre Eltern wollten es so“.

Für den Prestigestatus ‚westlicher‘ Produkte sprechen auch die unzähligen kopierten Markenprodukte, über deren Fälschung sich die Informant/innen durchaus bewusst waren. Trotzdem konnten diese zu einem gewissen Grad dieselbe Funktion erfüllen, da sie deren Träger/in immer noch als ‚modern‘ auswiesen. Modern zu sein, war so keine Frage des Geldes mehr, sondern allein des persönlichen Stils. In diesem Zusammenhang wurde von den Informant/innen ein Sammelsurium ‚westlicher‘ Symbolik beschrieben, das den Gegenstand und dessen Besitzer/in als ‚modern‘ auszeichnete, auch wenn der Gegenstand gar nicht original von einer ‚westlichen‘ Marke stammte.

Die Betreiberin eines Distros erklärte mir diesbezüglich:

Blt 1: „Ja, es ist einfach so. Alles was wir auf die Sachen drucken ist westlich. Wenn die Leute etwas Geschriebenes in Englisch sehen, dann finden sie es Trend. Es bedeutet, man ist *up-to-date*. Sachen aus dem Westen sind mehr Prestige, dann ist man was Besonderes. Wenn wir in Indonesisch auf die T-Shirts schreiben, kauft sie niemand. Also... ja um ehrlich zu sein, ist es nur nachgemacht. Aber das ist den Leuten egal. Sie sehen es, es ist neu, es ist westlich und dann gefällt es ihnen.“

6.4.4 Negative Bilder vom ‚Westen‘

Die folgende Interviewsequenz verdeutlicht sehr anschaulich in welcher Reihenfolge verschiedene Bilder vom Westen in den Gesprächen häufig auftauchten:

Tts 2: „Das Fernsehen beeinflusst das sehr. Wir sehen Westler, die echt ‚cool‘ sind, sehr klug.“

Im: „Sie sehen sauberer, ordentlicher aus. Sie sind weiter entwickelt als wir, weil sie mehr Disziplin haben. Das macht uns neidisch.“

Ml 2: „Ja, das ist der Ort, um besser zu werden.“

Im: „Aber nicht dem Negativen folgen, zum Beispiel Drogen und *Free Sex*. *We don't like that.*“

Im letzten Teil des Interviewausschnitts wird eine andere Art der Bilder vom ‚Westen‘ angesprochen, die bei den Informant/innen existierten. Darin erscheint der ‚Westen‘ auch als Quelle destruktiver und gefährlicher Einflüsse für die eigene Gesellschaft. Im Folgenden werden mehrere solcher ambivalenter Bilder vom ‚Westen‘ aufgezeigt.

6.4.4.1 Die ethische und moralische Fragwürdigkeit des Westens

Wie oben beschrieben, wurde mit dem ‚Westen‘ in allen Interviews der Begriff des *Free Sex* assoziiert. *Free Sex* bedeutet in diesem Zusammenhang sexuelle Aktivität vor der Ehe. Die Informant/innen bezogen sich bei diesen Eindrücken vorwiegend auf mediale Bilder.³¹ Der bereits beschriebene Hedonismus wirkt sich nach Annahme eines Teils der Informant/innen in Form eines zügellosen, unreflektierten Sexuallebens sowie exzessiven Drogenkonsum aus. Auf der anderen Seite wurden mangelnder Respekt und Höflichkeit junger Menschen gegenüber älteren Menschen im ‚Westen‘ beschrieben. Der Exzess den Ira in Kapitel 7.4.1.3 beschrieben hat, wurde allgemein als Unvernunft und Ausgelassenheit gewertet, die man durchaus auch ‚westlichen‘ Menschen zuschrieb.

Snt 1: „Im Westen haben alle Sex miteinander. Sie kennen sich nicht oder nur den Namen.“

³¹ Auch wenn das indonesische Fernsehen entsprechende Filmszenen sehr rigide zensiert, verfügte der größte Teil der Informant/innen offensichtlich über ein ausreichend großes Repertoire an Bildern, um die Assoziation des *Free Sex* mit dem ‚Westen‘ bezüglich negativer Bilder die wichtigste werden zu lassen.

- Kmg: „Wenn Leute *Free Sex* machen oder mit jedem, den sie treffen auf der Straße, jeden den sie gerade erst kennen gelernt haben, dann ist es weniger gut.“
- Ml 1: „Drogen und *Free Sex* – das gibt es im Westen. Hier jetzt auch, aber es kommt aus dem Westen. Die Leute kümmern sich nicht, nur der Spaß ist wichtig. Es gibt keine Verantwortung.“
- Nnd: „Also ich würde schon sagen, dass Drogen aus dem Westen kommen. Man sieht das vor allem in westlichen Filmen und dann machen alle es nach.“
- Nrm 1: „Zum Beispiel Jugendliche im Westen, die weniger höflich sind zu den älteren Menschen. Sie benutzen harte Worte und machen die Eltern traurig, so... das hab ich im Fernsehen gesehen. Die Jugendlichen in Amerika, die auf der Straße Skateboard fahren und mit alten Leuten zusammenstoßen und die sagen dann: „Fahr’ nicht Skateboard hier, das ist gefährlich,“ und die Jugendlichen sagen: „Hey alte Frau, sei nicht so zu mir. Das ist meine Angelegenheit, nicht Deine.“ Oh, das ist sehr grob und die alten Leute sind traurig.“

6.4.4.2 *No risk no fun? Unsicherheit als Schlagwort der neuen Zeit*

Immer wieder beschrieben die Informant/innen mir die Entwicklung Indonesiens nicht nur als zu begrüßende Hinwendung zur Moderne, sondern ebenso als wachsende Verunsicherung. Modernisierung wurde von ihnen als ein Vorgang dargestellt, der Chancen eröffnet, aber gleichzeitig deren Ergreifung fordert. Eine erhöhte Maß an Freiheit bedeutet für sie gleichzeitig ein erhöhtes Risiko und weniger Schutz innerhalb eines sozialen Netzes. Die Verunsicherung wurde dabei sowohl persönlich als auch gesamt-gesellschaftlich wahrgenommen. Diese Ambivalenz gegenüber der Modernisierung der Gesellschaft übertrug sich auch auf die Bilder vom ‚Westen‘, der in diesem Zusammenhang als ein übermächtiger Einfluss beschrieben wurde, welcher auf verschiedene Weise in das tägliche Leben der Menschen eindringt. Die viel beschworene Freiheit und Offenheit wurde in diesem Zusammenhang als unangenehm und Schwierigkeiten erzeugend angesehen. Die entsprechenden Einflüsse aus dem ‚Westen‘ machen die eigene Lebensgestaltung unsicherer und härter.

- Op 1: „Ja, wir werden immer moderner, aber wir müssen es auch. Weil wir modern werden, müssen wir uns durchsetzen. Früher hast Du gemacht, was die Eltern sagen und alles war gut, aber jetzt müssen wir allein kämpfen.“
- Nnd: „Also ja, früher waren die Menschen nicht so frei hier. Und die Einflüssen von außen waren mehr kontrolliert. Aber jetzt ist alles unsicher. Die Freiheit ist weniger angenehm für viele Leute. Alles wird teurer und es ist schwer, Arbeit zu finden. Also wenn ich sage, wir werden modern, dann habe ich Glück, weil ich studiere und so. Aber für andere Leute ist das nicht gut. Man ist allein mit seinem Leben.“

- Vg: „Ja, es gibt mehr Möglichkeiten, mehr Möglichkeiten nach draußen zu gehen. Aber die Aufgabe des Aufbaus bleibt uns überlassen.“
- Blt 2: „Ja, Ich meine die Presse und so. Unsere Presse ist jetzt freier, Nachrichten über alles zu geben. Über Kriminelle, da gibt's jetzt viel im Fernsehen, früher gab es das gar nicht. Jetzt haben die Leute Angst und sind wütend.“
- Vg: Und alle Nachrichten, wie Filmzensur aus dem Westen; früher wurde alles geschnitten,, ich meine der Präsident früher hat sich um die Moral des Volkes immernoch gekümmert. Das Volk des Ostens ist aber jetzt sehr frei. Manchmal denke ich zu frei.“
- Nnd: „Überall gibt es jetzt Pornos und so...“
- Bw 2: „Aber es wird auch schwieriger. Die Kleidung der Mädels zum Beispiel, die offenerherzige Kleidung tragen. Wir halten also unseren Trieb (*nafsu*) zurück. Das ist ok, aus meiner Sicht kann sie es tun, aber ich..., also wenn ich meinen Trieb nicht zurückhalten kann, kann es immer noch nicht... Es kann mich einladen äh... ja, eine Tat zu begehen. Das kann passieren.“
- Aan: „Es kommt wieder mehr auf den einzelnen an.“

6.4.5. „Alles eine Frage des Filters“

Um selbst nicht den Fehler unreflektierten Aufnehmens der negativen Einflüsse zu begehen, beschrieben mir alle Informant/innen einen persönlichen Filter, mit dem sie die schlechten Einflüsse von den guten trennen könnten. Sie sahen sich folglich durchaus in der Lage, das auszulesen, was gut für sie war und ihre persönliche Lebensgestaltung inspirierte. Gleichzeitig schätzten sie sich auch stark genug ein, die schlechten Einflüsse abzulehnen. Die Informant/innen entwickeln folglich ihren persönlichen Entwurf von Moderne und artikulieren diesen selbstbewusst als Mischung der eigenen Kultur und der Einflüsse von außen.

- Yhn: „Westliche Kultur, das ist... Ich passe sie den Werten der indonesischen Kultur an. Was gute Energie hat, darf rein und mich in meinem Leben unterstützen. Ich muss aussieben und nur das Gute nehmen.“
- Kmg: „Ich finde, Kultur muss nicht verschwinden, wenn wir modern werden. Aber es hängt auch vom Denken der Menschen ab. Also ich will trotzdem die östliche Kultur fortführen. Ich mag die Kultur hier auch. Also warum nicht die östliche Kultur weitermachen und den ‚Westen‘ empfangen?“
- Vg: „Unserer Meinung nach, weil wir gross sind, in einer Umgebung mit schon vielen Einflüssen aus dem Westen leben. Ja, am Ende müssen wir uns bewusst werden, dass dies die Ära der Globalisierung ist und wir müssen auch die Kulturen von außen akzeptieren, aber immer noch die Werte erhalten, die von uns selbst sind.“
- Bw 1: „Es kommt auf den Filter an. Was man mag und was nicht. Nicht alles ist gut, aber wir können aussieben. Ich nehme nur das Gute und das Schlechte, das nehme ich nicht. Das Gute kann ich dann an anpassen an hier.“

Hld: „Vielleicht, meiner Meinung nach,... ich kann wenn die Akkulturation angemessen ist,... also zwischen den Kulturen müssen wir filtern; alle Arten von Einfluss, der eintritt. Wenn wir filtern, können wir eine gute Zukunft schaffen, etwas das überhaupt später gut wird. Dieser Filter kommt allein aus unserem Volk, aus der Gesellschaft.... Wann ist der Moment, wenn wir das Normale übergeben? Manchmal merkt man gar nicht, wie es passiert, aber letztlich sind wir schon umgezogen. Ein Stück weit haben wir uns bewegt. Aber wir müssen entscheiden, wohin wir uns bewegen.“

In diesem Zusammenhang erhielt der Freundeskreis, beziehungsweise die Gruppe, in der sich der jeweilige Informant/die jeweilige Informantin bewegte, eine Bedeutung. Auch wenn eine voranschreitende Individualisierung wahrgenommen wurde, wurde die Entscheidung darüber, was an Einflüssen gut und übernehmenswert ist, nicht allein getroffen. Stattdessen erlebten die Informant/innen ihren jeweiligen Freundeskreis als wichtigen Rückhalt für den Umgang mit fremden Einflüssen.

Bn 1: „Um fortgeschritten zu werden, das ist aus dem Denken der Menschen selbst. Wie ich zum Beispiel: Ich steuere meine Fortgeschrittenheit, ich muss die Steuerung abhängig machen von einer individuellen Art und einer sozialen. Wenn ich mich auf soziale Art weiterentwickeln will, muss ich Leute dort hinführen und das ist schwieriger als auf individuelle Art. (...) Auf soziale Art werden alle gemeinsam klüger. Wenn man es auf soziale Art macht, dann hilft man sich. Wenn ich alleine mich entwickle, bleiben meine Freunde zurück.“

Yhn: „Ich entscheide, nachdem ich die Beispiele aus Erfahrungen der anderen Leute gesehen habe. Ja, die anderen Leute sind wichtig, manchmal probiere ich es auch allein aus und dann erzähle ich davon.“

6.5 Unterschiedliche Bilder vom ‚Westen‘

Neben den beschriebenen universalen Bildern vom ‚Westen‘ gab es jene, die eben nicht von allen Informant/innen geteilt wurden. Diese Bilder bezogen sich überwiegend auf eine unterschiedliche Haltung gegenüber den ‚westlichen‘ Einflüssen. Während die Vorstellung dessen, was im Westen passiert und was einen ‚westlichen‘ Menschen ausmacht, bei allen Informant/innen im weitesten Sinne übereinstimmte, wurden die Einflüsse auf die eigene Lebenswelt sehr unterschiedlich wahrgenommen. Diese unterschiedlichen Haltungen sind anhand unterschiedlicher Funktionen erkennbar, die die Bilder vom ‚Westen‘ für die jeweiligen Informant/innen hatten. Dies wirkte sich auch auf die Darstellung der eigenen Kultur aus, die als ‚westlichen‘ Einflüssen dichotomisch gegenüberstehend wahrgenommen wurde.

6.5.1 Das Eigene und das Fremde – verortete ‚javanische Kultur‘ im Wechselspiel mit einem verorteten ‚Westen‘

Je nach dem, ob in den Interviews gerade positive oder ambivalente Bilder vom ‚Westen‘ besprochen wurden, wurde jeweils die eigene ‚javanische‘ Kultur als Gegensatz dazu präsentiert. So ergab sich nicht nur ein ambivalentes Bild gegenüber dem ‚Westen‘, sondern dieses ging bei einem Teil der Informant/innen einher mit einer ambivalenten Bewertung der eigenen Kultur, sowie deren Veränderung durch Einflüsse von außen.

6.5.1.1 Die eigene Kultur

‚Javanische Kultur‘ erhielt in den Aussagen der Informant/innen eine ebenso vielfältige Position wie Moderne. Ein Teil der Informant/innen beschränkte sich auf eine rein positive Darstellung der eigenen Kultur. Dabei wurde besonders der starke Gemeinschaftsinn, der sich im *gotong-royong* ausdrückt, die Höflichkeit (*sopan satun*), sowie Respekt gegenüber Älteren und Höhergestellten betont. Ein weiterer, mehrmals angesprochener Aspekt war die Beherrschung der eigenen Emotionen:

Snt 2: „Ja, es gibt noch viel javanische Kultur, die wir gut finden. Also, dass wir bei der Hochzeit einander helfen. Die Musik ist vielleicht schon westlich, aber die sozialen Werte, ich finde, die sind zäh.

Ml 3: „Dass er immer zum Haus der Eltern geht, obwohl er schon ein eigenes hat.“

Snt 2: „Gotong-royong“

Op 2: „Respekt haben, Respekt für die Eltern, das sieht man schon in der Sprache. Wenn ich mit meinen Eltern rede, dann in einer anderen Sprache. Man respektiert sich gegenseitig...“

Ml 3: „und zeigt seine Gefühle nicht so, mehr kontrolliert in den Gefühlen.“

Yhn: „Das ist es, was ich an der javanischen Kultur am meisten mag. Man schätzt sich gegenseitig. Also die Leute zu ehren und man hilft einander.“

Tts 1: „Wie man sich grüßt, ja... alles wie man miteinander redet. Es ist sehr bekannt für die Freundlichkeit. Es gibt noch Werte der Höflichkeit zum Beispiel gegenüber den Eltern. Es gibt Normen, an die ich gebunden bin. Auch ich halte an den Normen der Höflichkeit fest, mit deren Werten. Also zum Beispiel wenn ich cool bleiben muss, wenn ich wohin komme, keine Emotionen, das ist wichtig.“

Die eigene Kultur wurde mir von den Informant/innen folglich mit großem Respekt und Stolz näher gebracht. Die Darstellungen bezogen sich auf den Wunsch, Eigenes zu präsentieren, das man für eine Entwicklung in die Moderne nicht aufgeben möchte. Dagegen manifestierte sich diese eigene Kultur für einige Informant/innen aber auch als Hemmnis und wurde aufgrund der Ansprüche der Moderne als altmodisches, nicht mehr

gültiges Ideal angesehen. Dementsprechend äußerte ein Informant mir gegenüber Bewunderung für die alten charakterlichen Ideale, sah aber für sich selbst, durch seine Orientierung über die javanische beziehungsweise indonesische Gesellschaft hinaus, eine Aufgabe dieses Ideals als unumgänglich an (Ag). Zudem wurden auch von anderen Informant/innen die scheinbaren Ideale ‚javanischer Kultur‘ kritisiert:

- Grs: „Wenn es um Javaner geht, dann ist es, als ob sie mehr akzeptieren, was immer auch das Leben bringt. Also ist das Leben ist wie Wasser, es fließt einfach. Sie unterwerfen sich ihrem Schicksal. Aber ich habe von meinem Freund aus dem Westen etwas anderes gelernt. Er ist immer bemüht aus seinem Zustand herauszukommen. Das ist es, was ich will. Ich will nach draußen und dafür muss ich kämpfen.“
- Ir 1: „Ja, vielleicht sind wir stolz, dass wir Javaner sind. Aber zum Beispiel mögen wir die Art nicht, immer alles anzunehmen, was auch immer.“
- Ed 1: „Ja, das Schlechte ist..., das ist schon ein fester Ausdruck geworden: Javaner nehmen alles an.“
- Ir 1: „Das heisst wenn Leute in Jakarta, die suchen Javaner, weil sie wissen, die fragen nicht nach viel.“
- Ed 1: „Das ist eigentlich auch gut, verglichen mit Leuten außerhalb Javas, die sind nicht genug zufrieden. Javaner sind nicht so, sehr loyal, sehr akzeptierend, sehr angenehm. Zum Beispiel wir sind laut, aber sie akzeptieren es.“
- Ir 1: „Gut, aber auch dumm. Sie werden ausgebeutet und immer noch denken sie, sie dürfen nicht wütend sein. Weil man das hier nicht sein darf.“

6.5.1.2 Verschiedene Facetten wachsender Individualisierung

Die aus dem ‚Westen‘ kommende Individualisierung hatte für die Informant/innen viele Facetten: Während die bereits beschriebene Verunsicherung und der wachsende Druck auf die persönliche Lebensgestaltung bei ihnen Unsicherheit und Ängste auslöste, wurde im Gegenzug die Betonung von Eigenverantwortung und Autonomie zur Grundlage genommen, das Leben frei und selbstbestimmt zu gestalten. Das „Zurück zum Einzelnen“ kann somit auch als eine Art der Bewusstwerdung über eigene Ansichten, Wünsche und Ziele verstanden werden, die in der ‚javanischen Kultur‘ entsprechend ihrer idealtypischen Darstellung keinen Platz finden. Hier erschienen ‚westliche‘ Einflüsse als Inspiration, die Dinge anders zu denken, bestehende Regeln zu hinterfragen und sich gegebenenfalls über diese hinweg zu setzen. ‚Westlich‘ sein zeichnete sich nun nicht mehr durch Äußerlichkeiten aus, sondern durch eine bestimmte Lebenshaltung, die die Informant/innen gegen die Beschränkungen der eigenen Kultur verteidigen mussten. Das war besonders für junge Frauen der Fall, für die sich Tradition

in einem patriarchalen Regelwerk manifestierte, wie die folgenden Interviewauszüge verdeutlichen:

Bn 1: „Durch die westliche Kultur konnte ich nicht nur den indonesischen Feminismus verstehen, sondern auch Emma Goldman. [...]“

Eva: „Und passt der Feminismus hier her? Oder gibt es einen Zusammenprall mit den Werten hier?“

Bn 1: „Ja, das prallt hier meiner Meinung nach besonders zusammen, besonders in Java und zum Beispiel ganz besonders in Yogya. Gerade hier in Yogya prallt es zusammen mit dem Brauch, bei dem früher die Frau sich um das Haus kümmern musste. Kochen, waschen, sich um die Kinder kümmern. Sich zu entwickeln gab es für die Frau nicht. Aber ich sehe das anders. Ich will nicht so leben. Die Zeiten ändern sich und die Leute müssen das erkennen. Warum soll ich so leben? Ich kann auch denken. Aber hier denken viele Leute noch nicht so. Deshalb gibt es mehr Regeln für uns Frauen und wir müssen sie beenden.“

Nnd: „Ja, ich finde dass wir schon sehr westlich sind. Ich tendiere zu einem Leben, das sehr frei ist im Gegensatz zu den Traditionen Javas, die Frauen sehr einschränken.“

Eva: „Wie sieht das aus?“

Nnd: „Jetzt kann es Mädchen egal sein, in der Öffentlichkeit zu rauchen. Jetzt brauchen sie sich nicht mehr zu verstecken. Früher wurde das noch angesehen als ... So nicht, ... in der Familie wird nicht geraucht.“

Vg: „Nicht gut“

Eva: „Aber jetzt können sie schon überall rauchen?“

Nnd: „Jetzt können sie überall rauchen, aber es wird von den Leuten noch als schlecht angesehen.“

Vg: „Das Image der Mädchen...“

Nnd: „Hat sich verändert... ein bisschen verändert. Vielleicht, gab es früher Probleme weil sie noch auf andere Leute achteten, ‘Oh wie ist das, wenn ich rauche..?’ Aber jetzt schon nicht mehr. Jetzt ist schon die Zeit, Rauchen ist Sünde oder sowas. Auf eine Art... sind sie mutiger.“

Vg: „Zurück zum Einzelnen.“

Nnd: „Wir kümmern uns also nicht darum, aber die anderen Leute sehen das als schlecht an.“

Nrm 1: „Ja, wenn im Wohnzimmer eine Familie... können sie sich nett unterhalten am Esstisch während des Essens. Aber hier in Java ist das Reden während des Essens nicht gut. Obwohl das die Familie einander näher bringt. Beim Essen muss man ruhig sein, weil es die Regel gibt, dass man beim Essen nicht redet. Obwohl es viel aufregender ist, sich zu unterhalten, statt zu schweigen.“

Als einige Informant/innen mir im Interview von ihren Zukunftsplänen erzählten, wurde für sie selbst der ‚westliche‘ Einfluss auf ihr Leben offensichtlich. Für keine/n der Informant/innen stimmten die persönlichen Lebenspläne mit denen der Eltern überein. Sie alle zogen es vor, die eigenen Interessen weiterzuverfolgen. Bolot wollte beispielsweise das Distro, das sie mit einer Freundin zusammen gegründet hatte, weiter ausbauen. Dass sie dabei auf Sicherheiten und ein gutes Gehalt verzichten muss, nahm sie in Kauf.

- Vg: „Ein Teil ist noch bei der Art den Eltern folgen, noch an die Familie denken, ein Teil, ... äh... jetzt haben schon viele angefangen, Karriere zu machen wie sie möchten. Also Künstler, Musiker; nicht viele Eltern wollen, dass die Kinder so etwas machen, weil man denkt, das gibt kein Geld.“
- Nnd: „Ja, das ist der Vorteil: Weil es einen Einfluss aus dem Westen gibt, reden wir so. Wir können also einen Ausdruck dafür haben. Ich habe den Mut, meine Meinung zu äußern, ich habe die und die Vorstellung, ich muss nicht Karriere machen, wie meine Eltern es wollen.“
- Blt 2: „Ja, dass wir hier sitzen und über unsere Pläne reden ist doch schon westlich. In der javanischen Kultur machen die Eltern die Pläne.“
- Ir 1: „Im Westen machst Du Leute glücklich, wenn Du machst was Du willst. In Java machst Du die Menschen glücklich, wenn Du tust, was sie Dir sagen.“
- Ijl: „Der Westen ist vielleicht kein Vorbild. Wir nehmen nur das, was unserer Meinung nach aufregend (*asyik*) ist.“
- Bn 2: „Nicht was aufregend ist, ja, das was angenehm ist. Es gibt einen anderen Diskurs, der nicht nur Java, das Orthodoxe ist.“
- Eva: „Orthodox?“
- Ijl: „Ja, konservativ, monoton. Diese Art, das ist die falsche, die so ist. Wir können zum Beispiel nicht...“
- Bn 2: „Es gibt nur schwarz und weiß, kein grau, nichts worüber man debattieren könnte. (...) Unser Denken ist jetzt weiter entwickelt, geräumiger, weiter, größer.“

6.5.1.3 „Früher war alles besser“

Um ‚javanische Kultur‘ zu erklären, griff ein Teil der Informant/innen auf die Beschreibung dörflichen Lebens zurück. Auch in informellen Gesprächen wurde mir gegenüber immer wieder die Reinheit (*murni*) und Ursprünglichkeit des Lebens auf dem Dorf dargestellt und dieses so zur zeitlosen autochthonen Urform stilisiert. Dementsprechend formulierte ein Informant, der seinen eigenen Lebensstil als ‚westlich‘ und „sehr Rock n Roll“ beschrieben hatte, mir gegenüber den Wunsch, vielleicht doch lieber ein Mädchen vom Dorf zu heiraten – eben „eines, das noch rein ist“ (Pnk).

- Kmg: „Ja, ich habe vorhin schon drüber nachgedacht, im Osten früher *gotong royong*, mit *gotong royong* meine ich einander helfen, das ist sehr verpflichtend. [...] Aber jetzt, ich weiss nicht, ob das der ‚Westen‘ ist oder die Stadt; wenn es die Stadt ist, ist es sicher auch aus dem ‚Westen‘, ...sicher, wenn ich so darüber nachdenke, wenn zum Beispiel eine Familie ein Haus bauen will und die anderen Leute helfen nicht.“
- Eva: „ok“
- Kmg: „Ja, so ist das. Sie werden sich entscheiden, um das Haus zu bauen werden sie Arbeit mieten, sie werden bezahlen um... Früher haben sich alle Leute gestroffen um zu arbeiten, sie haben nicht zu bezahlen brauchen. (...) Auf dem Dorf ist es noch so. Da ist noch die javanische Kultur. Im Dorf meiner Tante ist es noch so, sie will ein Haus bauen, also helfen die Leute einander wie eine Familie. Also muss meine Tante nur kochen. In der Stadt denken alle nur ans Geld.“

6.5.2 Der Umgang mit ‚westlichen‘ Einflüssen

Das Kräfteverhältnis zwischen der eigenen Kultur und dem ‚Westen‘ wird von den Informant/innen als asymmetrisch wahrgenommen. Eine wie oben bereits beschriebene unterschiedliche Wahrnehmung der ‚westlichen‘ Einflüsse führt auch zu unterschiedlichen Reaktionen auf diese. Gleichzeitig werden die in der Gesellschaft vorherrschenden Reaktionen thematisiert und gegebenenfalls kritisiert. Auch hier spiegelt sich die Bewertung der Einflüsse im Umgang mit der eigenen Kultur wider.

6.5.2.1 Angst vor einem übermächtigen ‚Westen‘

Immer wieder wurden die Einflüsse aus dem ‚Westen‘ als eine Übermacht dargestellt, gegen die sich die eigene Kultur nur schwer behaupten kann. Entsprechend der Gefahr einer kulturellen Hegemonie wurden von einem Teil der Informant/innen bestimmte ‚westliche Einflüsse‘ als destruktiv für die eigene Gesellschaft, die sich nicht wehren kann, abgelehnt, beziehungsweise man wünschte sich deren stärkere Kontrolle. Dabei wurde das eigene Wertesystem als umso wichtiger dargestellt, da es als Schutz vor negativen Einflüssen verstanden wurde. Gleichzeitig wurde aber auch Angst über das Verschwinden der eigenen Kultur geäußert.

Ad 1: „This ist not about East or West. This is all about modernity. We have to take whatever there is, um uns zu entwickeln. Aber es gibt Menschen die folgen und welche die Mitläufer (*ikut-ikutan*) sind. Es gibt Einflüsse die passen (*cocok*) und welche, die nicht passen. So we have to resist.“

Op 2: „Ja, ich persönlich finde, weil die Javaner selbst auch Werte haben, die gut sind. Und wenn wir zu viel aufnehmen von der westlichen Kultur... Dann wird es ein bisschen zugunsten der wenigen Menschen, die Werte haben aus ihrer ursprünglichen Kultur. Die werden verschwinden und das wird sich auswirken auf die Generationen, die nach uns kommen.“

Ml 3: „Ja weißt Du, Eva... Ich habe gesagt, ich bin westlich, aber das ist nur, weil ich modern sein will. Ich mag den Westen, Internet und so und die Kleidung. Aber es gibt vieles, was ich nicht so mag und es kommt trotzdem. Es ist sehr stark, ob wir es mögen oder nicht, es kommt.“

Hld: „Ja, ich mag westliche Sachen, weil ich sie modern finde. Aber der Trend folgt immer Sachen die neu sind und die ursprünglich aus dem Ausland kommen. Die Leute denken immer, was aus dem Ausland kommt ist besser. Und weil das mit Sachen so ist, ist es auch mit allem so. Mit *Free Sex* und Drogen und so. Und die Leute vergessen ihre Werte. Dabei sind die Werte wichtig. Wir müssen uns schützen gegen einige Einflüsse.“

6.5.2.2 „Das Problem ist nicht der ‚Westen‘, sondern wir selbst.“

Während ein Teil der Informant/innen übermächtige Einflüsse aus dem ‚Westen‘ definierte, gegen die man sich schützen muss, erkannten andere Informant/innen nicht die Einflüsse selbst als destruktiv an, sondern den lokalen Umgang damit. Sie gingen davon aus, dass manche negativen Attribute des ‚Westen‘ wie *Free Sex* oder ein ungehemmter Individualismus dort keine Probleme verursachen, sondern nur innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft falsch verstanden und angewandt werden. In diesem Zusammenhang waren Eigenverantwortlichkeit und Selbstbestimmung für sie umso wichtigere Voraussetzungen für ein modernes Leben. Wie Bowo, der angesichts der offenherzigen Kleidung einiger Mädchen die eigene Triebbeherrschung hervorhob (siehe Kapitel 7.4.4.2), wurden die Herausforderungen der Moderne nicht als Bedrohung gesehen, sondern als Chance.

Vg: „Ja, für euch ist das kein Problem, weil es das schon lange gibt, aber hier.... Die Leute sind es noch nicht gewohnt. Sie sehen es in den Filmen und dann machen sie *Free Sex* und es gibt viele Probleme.“

Kmg: „Ich sehe *Free Sex* eigentlich nicht als etwas Negatives an, wenn es richtig gemacht wird.“

Eva: „Und wie wird es richtig gemacht?“

Kmg: „Organisierter. Ich meine Du musst sicher spielen, um freien Sex zu machen, aber freier Sex ist nicht das Problem. Bei euch doch auch nicht. Aber hier. Weil die Leute sich hier nicht kümmern“

Blt 2: „Ja, richtig, wenn es sich um dort handelt, was gemacht wird, wird begleitet von Verantwortung, was Du machst, dafür musst Du Verantwortung übernehmen, aber hier nehmen wir das nur unreif an. Ja, wir machen schon so, aber etwas mehr *‘you do what you do’*. Und die Leute nehmen Drogen und sie können nicht damit umgehen.“

Nnd: „Und das System der *Sexeducation* ist sehr sehr wenig. Vielleicht erhalten wir es nicht von der Familie, aber von außen.“

Blt 2: „Und es wird nicht gefiltert, es ist echt noch unreif, wenn es so ist, ist es gut, wenn es so ist, kannst Du schwanger werden, so ist es Unterricht aber wenn wir Filmen folgen, wah, also so ist das, sie folgen nur und denken nicht an die Konsequenzen.“

Ijl: „Was noch? Ja, dass Sex nicht als Tabu angesehen wird, wie hier. Ja, ich meine, wenn wir Sex als Tabu ansehen, wie es in der östlichen Kultur ist, ist das gefährlich, die Folge ist, dass viele schwanger sind, außerhalb der Ehe oder so... *Free Sex*. Also ist die Verwendung von Kondomen für Sex wichtig und nicht, dass man keinen hat.“

6.5.2.3 Die Hinterfragung der gängigen Diskurse

Von den Informant/innen, die eine ambivalente Haltung gegenüber der eigenen Kultur einnahmen, wurden auch diverse Mythen über den ‚Westen‘ aufgedeckt. Die Bilder, die dabei dekonstruiert wurden, waren sehr unterschiedlich. Vorwiegend handelte es sich

aber um das Bild vom ‚Westen‘ als Ort der Promiskuität und des moralischen Verfalls. Wie die zwei folgenden Interviewausschnitte verdeutlichen, wurde überwiegend ein dominant-gesellschaftlicher Diskurs über den moralisch fragwürdigen Einfluss des ‚Westens‘ von den Informant/innen dekonstruiert. Stattdessen wurde ein Verhalten, das anscheinend gegen die gesellschaftlichen Regeln verstößt, als alt gedienter Teil der eigenen Kultur (Grs) und Gesellschaft (Bw) aufgedeckt.

Bw 2: „Ich sehe auch, dass Einheimische dasselbe machen. Zum Beispiel so ein Verhalten. Sie sehen das. „Oh, das ist sehr negativ, das ist aus dem ‚Westen“. Aber hier gibt es das auch. Ein Mann und eine Frau, die noch nicht verheiratet sind. Aber sie schlafen schon in einem Zimmer. Obwohl Javaner/innen die Normen einhalten müssen, aber das gibt es trotzdem. Und wenn es ein Problem gibt. Oh, das ist der Einfluss von außen. Aber es gibt es hier schon sehr lange. Und sie leben mehrere Jahre zusammen und sind nicht verheiratet.“

Grs: „Hm... um ehrlich zu sein, wenn man das Problem Sex besprechen will. Bevor der Westen eingetreten ist, also der Einfluss aus den westlichen Filmen, hat es Indonesien schon betreten. Das alte Indonesien meine ich. Das ist auch für Vulgäres und Sex bekannt. Zum Beispiel in den Tempeln. Diese Tempel sind ein Überbleibsel aus der alten Zeit. Sie sind den Leuten nicht so wichtig. Aber es gibt sie schon lange. Das ist auch Kultur. Die Grundlage war schon lange vorhanden. [...] Ich stimme nicht mit der Haltung überein, dass das, was verdirbt von westlichen Filmen kommt. Das ist nicht so, aber die Leute sagen es so.“

Ed 1: „Es ist auch so, dass der Konsum von Alkohol als schlecht angesehen wird, obwohl er doch hier hergestellt wird.“

Ir 1: „Ja, Arak zum Beispiel, das gibt es im ‚Westen‘ nicht, nur hier, ja? Aber wenn die Leute sich betrinken, wird es weiter als westlich angesehen.“

Ed 1: „Früher haben sie das auch gemacht. Man hat sich getroffen, auch nachts. Und man hat sich betrunken. Jedenfalls wenn es aus dem ‚Westen‘ kommt wird es als garantiert als schlecht angesehen. Aber eigentlich ist es von uns selbst.“

Ir 2: „Es gibt auch traditionelle Kleidung, die aussieht wie ein Bikini. Aber wenn sich Mädchen offenherzig anziehen, dann heißt es, das ist der schlechte Einfluss aus dem ‚Westen‘.“

Wie die hier angebrachten Interviewauszüge darlegen, zeigte sich ein Teil der Informant/innen nicht unbedingt kritisch gegenüber dem ‚Westen‘ und seinen Einflüssen, sondern gegenüber der Tatsache, dass diese Probleme innerhalb gesellschaftlicher Diskurse als ‚westlicher‘ Einfluss konstruiert werden. Gleichzeitig wurde die Prestigeträchtigkeit ‚westlicher‘ Produkte hinterfragt.

Kk: „Ja, und dann zahlt man viel Geld für Schuhe und man denkt, „Wow, die sind echt Trend!“ und dann steht drin: ‚made in Indonesia‘. Ja, also warum müssen die Schuhe erst in den Westen und dann wieder hier her importiert werden? Nur damit wir denken, sie seien etwas Besonderes.“

Diese Schlussfolgerung hatte allerdings nicht den Effekt, den Status ‚westlicher‘ Produkte aufzuheben. Stattdessen behielten diese ihre Stellung im Symbol- und Wertesystem der Informant/innen bei. Von einer Informantin wurde mir beispielsweise ein Katalog gezeigt, in dem sich die größten Distros Indonesiens vorstellten. Stolz wies man daraufhin, dass man als einziges Label ‚westliche‘ Modelle verwendet hatte. Auch ich wurde gebeten, für diesen Katalog Modell zu stehen. Mehrere Informant/innen hatten im Vorfeld darauf hingewiesen, dass ich mich doch einmal modischer kleiden solle und tatsächlich war ich im Vergleich zu den Informant/innen der Distro-Szene sehr unauffällig gekleidet. Als Fotomodell war das unwichtig: was zählte, war die Hautfarbe. So meinte die Managerin des Labels auf meine Frage, warum ich Modell stehen sollte: „Es ist *cool*, Westler/innen als Modelle zu haben. Dann sehen alle, wir sind mit Dir befreundet. Wir haben Kontakt zu Menschen aus dem ‚Westen‘“ (Blt).

6.6 Eine abschließende Bemerkung zum empirischen Teil

In der Auswertung der Interviews wurde mir sehr schnell klar, dass die Informant/innen die unterschiedlichen Bilder vom ‚Westen‘ verschiedenen Kategorien entsprechend der Nähe zu ihrer eigenen Lebenswelt zuordneten. Die Bilder wurden folglich gemäß der Frage unterschieden, wie stark deren Einfluss auf ihr eigenes Leben ist, es gab daher Bilder vom ‚Westen‘, die als Einfluss deklariert wurden und solche, die nur als Eindrücke vom ‚Westen‘ bestanden. Die Einflüsse erwiesen sich nicht alle als von den Informant/innen erwünscht, aber durchaus in direktem Sinne wirkmächtig für die eigene Lebenswelt. In diese Kategorie fallen also bestimmte Verhaltensweisen und Produkte, die als ‚westlich‘ erachtet werden und im eigenen Umfeld bereits zu finden sind. Da die Informant/innen ihren Lebensstil als ‚westlich‘ definierten, war für sie besonders das Angebot der Kulturindustrie ausschlaggebend, sowie ein Set aus Produkten, mit dem sie ihren Lebensstil definierten und gegenüber Anderen kommunizieren konnten. Aber auch die Ambivalenzen, die mit Moderne in Verbindung gebracht wurden, wurden mir vorwiegend anhand von Beobachtungen aus der eigenen Lebenswelt dargestellt.

Auf der anderen Seite existierten für die Informant/innen ebenso Bilder, die nicht in direkter Weise mit der eigenen Lebenswelt zu tun hatten, sondern nur als abstrakte Bezugspunkte für diese dienten. Ich möchte die Darstellungen der Informant/innen, die auf die Rechtsstaatlichkeit und Ordnung im ‚Westen‘ abzielen, als Beispiel für solche Bilder

anführen. Auch wenn diese Bilder nicht in direkter Weise auf die Lebenswelt der Informant/innen einwirkten, besaßen sie doch Wirkmächtigkeit für deren Vorstellungen von Moderne.

7. Schlussfolgerungen und Interpretation

In Bezug auf die ausgewerteten Daten, unter Rückgriff auf die theoretischen Ansätze, die ich im ersten Teil der Arbeit vorgestellt habe, lassen sich sieben grundlegende Erkenntnisse festmachen, anhand derer Position, Interpretation und Funktion der Bilder vom ‚Westen‘ für die Informant/innen bestimmt werden können: Erstens wurden Bilder vom ‚Westen‘ in Bezug auf die Wahrnehmung von Moderne geschaffen. Die Ambivalenzen und Widersprüche gegenüber dem ‚Westen‘ spiegeln die Haltung der Informant/innen gegenüber einer Moderne wider, die sie als spezifisch ‚westlich‘, deuten. Zweitens beruhen diese Bilder in überwiegendem Maße aus medialen Angeboten und lassen so Raum für Interpretation, der sich im Spannungsverhältnis zu persönlichen Begegnungen mit ‚westlichen‘ Menschen entfaltet. Drittens wird in Bezug auf spezifische Bilder vom ‚Westen‘ die eigene Identität bestimmt, womit eine Abgrenzung gegenüber anderen Menschen und Gruppen einhergeht. Dieser Vorgang hatte auch Auswirkungen auf das Konsumverhalten der Informant/innen, mit dem das Prestigesystem, an dessen oberster Stelle Produkte aus dem ‚Westen‘ stehen, reproduziert wurde. Viertens werden die Bilder einem persönlichen; beziehungsweise gruppenspezifischen, Filter unterworfen. Aufgrund dieses Filters nehmen die Informant/innen eine bestimmte Haltung gegenüber den wahrgenommenen ‚westlichen‘ Einflüssen; sowie den gesellschaftlich-dominanten Diskursen ein. Aus den Daten zu viertens ergeben sich fünftens zwei verschiedene Tendenzen bezüglich des Umgangs mit ‚westlichen‘ Einflüssen. Die Bilder vom ‚Westen‘ nehmen bei den Informant/innen verschiedene, teilweise gegensätzliche Funktionen ein. Sechstens ist zu erkennen, wie mit der Darstellung essentialisierter Bilder vom ‚Westen‘ eine ebenso essentialisierte Darstellung der eigenen Kultur einhergeht. Was mir gegenüber als Element der eigenen Kultur dargestellt wurde, unterlag dem Kriterium der Differenz gegenüber dem ‚Westen‘. Siebtens ergeben sich aus den Darstellungen des Eigenen im Wechselspiel mit ‚fremden‘ Einflüssen Entwürfe einer eigenen Moderne, deren Position im gesellschaftlichen Spannungsfeld ausgehandelt werden muss.

7.1 ‚Westliche‘ Moderne vs. eigene Peripherie

Wie die hier beschriebenen Bilder aufzeigen, ist die Wahrnehmung vom ‚Westen‘ bei den Informant/innen in überwiegendem Maße von den Elementen eines teleologischen

Modernisierungsparadigmas geprägt. Der ‚Westen‘ bedeutet für die Informant/innen in erster Linie Moderne, Fortschritt, sowie technische und wirtschaftliche Entwicklung. Damit einher geht auch die Erkenntnis einer fortschreitenden Rationalisierung, wie Nurma und Tutsi mit der Beschreibung der Abkehr von Mythen zugunsten der Wissenschaft aufzeigten (siehe Kapitel 8.4.1.1), sowie die Wahrnehmung einer Fokussierung des Lebens auf Effizienz und Effektivität, was von den Informant/innen ambivalent aufgefasst wurde, wie Komeng mit seinem Bedauern über die zunehmende Wichtigkeit von Geld verdeutlichte (siehe Kapitel 8.5.1.3). Bei den Informant/innen herrscht folglich in Anlehnung an Chakrabartys ‚hyperreales Europa‘ die Vorstellungen eines ‚hyperrealer Westens‘ vor, der von ihnen nicht mit Gewalt und Ausbeutungsverhältnissen in Verbindung gebracht, sondern zum Maßstab für die eigene Entwicklung erkoren wird (Chakrabarty 2002). Mit diesen Bildern vom ‚Westen‘ als Inbegriff von Moderne geht die Aufteilung der Welt in Zentrum und Peripherie einher. Die Informant/innen sind sich der marginalisierten Lage ihres Landes in einer globalen Arena bewusst und erkennen sich selbst in erster Linie als Konsument/innen einer globalen Kulturindustrie und sich mittlerweile weltweit ausbreitender Lebensstile und Subkulturen. Sie bestätigen somit in erster Linie die singulare Direktionalität der Einflüsse, die ein kulturimperialistischer Ansatz behauptet. Die progressivistischen Bilder vom ‚Westen‘ bestimmten regelmäßig den Beginn der Interviews und wurden auch in Bezug auf die Wahrnehmung ‚westlicher‘ Menschen reproduziert. Da Moderne als im ‚Westen‘ prävalent erkannt wird, werden ‚westlichen‘ Menschen jene Attribute zugesprochen, die diese nach Meinung der Informant/innen zu einer Nutzbarmachung der der Moderne inhärenten Chancen befähigen. Moderne ist daher für die Informant/innen sowohl ein Set aus Produkten oder Attributen, die man sich aneignen kann, als auch eine bestimmten Haltung gegenüber sich selbst und der Welt. Ein ‚westlicher‘, sprich ‚moderner‘ Mensch (also auch ein/e ‚westliche/r‘ Javaner/in) verfügt daher über charakterliche Eigenschaften, die als der eigenen Kultur widerläufig wahrgenommen werden. Eine Verquickung dieser mit Moderne erscheint daher für die Informant/innen auf den ersten Blick nicht möglich. Sie sehen sich stattdessen dem Zwang eines ‚entweder – oder‘ ausgesetzt, das sie für sich bereits zugunsten von Moderne entschieden haben. Die Informant/innen zeichnen sich folglich teilweise dadurch aus, dass, wie Magnis-Suseno beschreibt, Attribute der Mo-

derne angeeignet werden, aber eben auch die charakterlichen Eigenschaften eines modernen Menschen.

Der Wunsch der Informant/innen ‚westlich‘ zu sein, verkörpert im eigentlichen Sinne deren Wunsch, die in den Bildern vom ‚Westen‘ wahrgenommene Moderne für sich umzusetzen. Damit positionierten sich die Informant/innen innerhalb ihrer als Peripherie wahrgenommenen Gesellschaft an oberster Stelle einer von ihnen definierten Modernitätsskala und grenzten sich bewusst gegen andere Menschen und Gruppen ab, die sie selbst als weniger modern, stark religiös, oder konservativ ansahen. Aus ihrer Sicht sind anti-modernistische Strömungen somit kein Teil der Zweiten Moderne, sondern der Moderne zuwiderlaufende Haltungen. Sie sehen sich folglich den reflexiven Aspekten einer Zweiten Moderne ausgesetzt, während sie aber nur eine progressivistische Erste Moderne als solche anerkennen. Außerdem nahmen sie verschiedene Elemente der Zweiten Moderne, wie die wachsende Unsicherheit, als negativ wahr, hielten diese aber für unumgänglich. Diese Unumgänglichkeit bezieht sich auf die Erkenntnis, dass Entwicklungen, wie die Entstehung einer Risikogesellschaft (Beck 1986), durchaus global vorherrschen und damit unabdingbarer Teil von Modernisierung sind. Für die Informant/innen war es deshalb umso wichtiger, die Chancen wahrzunehmen, die sie für sich selbst in einer Modernisierung der Gesellschaft erkannten.

7.2 Die Hegemonie medialer Bilder

Unbezweifelbar dominierten Fernsehen und Internet die Bilder vom ‚Westen‘ bei meinen Informant/innen. Dabei handelte es sich vor allem um ‚westliche‘ Musik- und TV-Produktionen, sowie selbstständig beschaffte Informationen aus dem Internet. Alle Informant/innen beschrieben mir die Aktivität, sich gewünschte Informationen, Filme und Bilder aus dem Internet herunter zu laden. Ihrer Aussage nach beeinflussen diese Hintergrundinformationen, die verschiedenste Homepages über Musik und dementsprechende Subkulturen, sowie Filme und deren Stars bieten, ihren Geschmack nachhaltig. Die Okzidentalismen der Informant/innen basieren daher auf Bildern, die ‚westliche‘ Medienkonzerne durch ihre Auswahl selbst strukturieren – sie werden von den Informant/innen daher als ‚westliche‘ Bilder vom Westen verstanden. Deren Rezeption entspricht durchaus dem encoding/decoding Modell von Stuart Hall: Die Interpretationen der konsumierten Bilder durch die Informant/innen können nicht als geplant und vorhersehbar definiert werden und resultieren nicht in der unreflektierten Verehrung eines

‚westlichen‘ Lebensstils, der hemmungslosen Konsumrausch zu Folge hat, wie es die marxistische Kritik am Kulturimperialismus erwarten würde. Stattdessen erscheinen die medialen Bilder viel eher als eine Art Angebot, aus denen sich die Informant/innen ihre eigenen Vorstellungen und Interpretationen über den ‚Westen‘ und Moderne (und auch über jede andere Kultur und Gesellschaft, die durch die Medien vermittelt wird) aussuchen.³² Es herrschte jedoch entgegen der Annahme von James Carrier (1995) durchaus Klarheit darüber, dass diese Bilder nur essentialisierte Ausschnitte darstellen und nicht ein authentisches ‚westliches‘ Leben beschreiben. Trotzdem erkannten die Informant/innen in diesen Bildern ein Leben und eine Gesellschaft wieder, die in ihren Strukturen grundlegend anders ist. Die Informant/innen gingen davon aus, dass, obwohl die Bilder nicht authentisch sind, die Ideen dafür aber doch spezifisch ‚westlich‘ seien und deshalb durchaus als Grundlage zu Schlussfolgerungen über den ‚Westen‘ dienen könnten. Hiermit bestätigt sich auch das von Zygmunt Baumann beschriebene ‚entrenched incommunicado‘ (Baumann 1994): Das Fremde geht via medialer Übertragung nicht wirklich einen Dialog beziehungsweise eine Auseinandersetzung mit dem Eigenen ein. Stattdessen werden die Bilder vom Fremden als authentisch konstruiert und von den Informant/innen mit eigenen Interpretationen und Bedeutungen versehen.

Trotz einer lokalisierten und zu einem gewissen Grad autonomen Rezeption medialer Bilder ist jedoch deren Hegemonie bezüglich der vorhandenen Okzidentalismen zu verzeichnen. Die Begegnung mit einer ‚westlichen‘ Person kann die durch die Medien transportierten Bilder nur bestätigen, jedoch nicht verändern. Menschen aus dem ‚Westen‘, wurden mir gegenüber entsprechend dem medial geprägten Stereotyp, als laut, unreflektiert, zu Exzessen neigend, oder aber offen, zielstrebig, verantwortungsvoll, fleißig und ehrgeizig dargestellt. Hatte es nur indirekten Kontakt mit ‚westlichen‘ Menschen gegeben, wurden diese als überheblich stereotypisiert und darin ein Spiegel der globalen Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie gesehen (Bn 1). Hatte eine Begegnung mit einem ‚westlichen‘ Menschen bei den Informant/innen andere Assoziationen hervorgerufen, wurden diese als Ausnahme gewertet. Solche Ausnahmen bezo-

³² Ein Beispiel für die Interpretation der Bilder war unter anderem die Annahme eines Informanten, Menschen mit afrikanischer Abstammung würden in den USA eine sehr beliebte, reiche Oberschicht darstellen. Diese Annahme basierte auf den Darstellungen der entsprechenden Musiker in Musikvideos und führte dazu, dass der Informant die Menschen im ‚Westen‘ für ihre Toleranz schätzte und der indonesischen, insbesondere aber der javanischen Gesellschaft, Intoleranz gegenüber indonesischen Bürgern dunklerer Hautfarbe vorwarf (Kmg).

gen sich vor allem auf Menschen, die sich in besonderem Maße an die lokalen Umgangsweisen angepasst hatten. Sie wurden folglich mir gegenüber als „schon sehr javanisch“ (*sudah java banget*; Hld), beziehungsweise als „ganz anders als die andern“, beschrieben (Bn 2; 29.04.2007). Diese Menschen wurden in einem sehr positiven Licht gezeichnet und teilweise mit großer Bewunderung bedacht (Hld 31.03.; Nrm 2; Bolot 1).

Ich schließe daraus, dass tatsächliche Begegnungen mit Menschen aus dem ‚Westen‘, die bestehenden Bilder nur sehr schwer widerlegen oder relativieren können. Die medialen Bilder geben für die Informant/innen, auch wenn sie sich deren Inauthentizität bewusst sind, durch die ausgeprägte Stereotypisierung der Charaktere ein stringentes Muster vor, das einfacher zu übernehmen ist, als sich ein widersprüchliches Bild aus persönlichen Begegnungen zu schaffen. Der Wunsch, das Fremde, oder in dieser Beziehung besser: die Fremden, einordnen zu können, um dadurch eine Art des Umgangs zu finden, scheint stärker zu sein, als jener nach einer tatsächlichen Auseinandersetzung, die die essentialisierten Bilder auflösen könnte.

7.3 Konsum und Lebensstil

Nicht nur bezüglich der gesamten Gesellschaft, wurde ‚Westlichkeit‘ als Attribut zur Abgrenzung herangezogen. Auch die eigene Gruppe, die sich anhand des Freundeskreises und Lebensstils konstituierte, benutzte den ‚Westen‘ zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen. In der Schaffung eines Habitus, der die eigene Gruppe als ‚westlich‘ im Sinne von ‚modern‘ auszeichnet, definieren sich die Informant/innen als Individuum und als Gruppe. Dass dieser Habitus von einem Teil nur vordergründig angeeignet wurde, wie die beschriebene Konsumhandlung verdeutlicht, spielt dabei keine Rolle – eine Gruppenidentität, die nach außen vertreten wurde, entstand trotzdem. Dieser Lebensstil wurde durch die unterschiedlichsten Aktivitäten der Freizeitgestaltung gepflegt. Während ein Teil der Informant/innen ihre Zeit am liebsten in Einkaufszentren zubrachten, und die Gruppe ihre Freizeit mit der symbolischen Aneignung von Produkten oder verbalen Auseinandersetzungen darüber verbrachte, zeichnete sich der zweite Teil durch Teilnahme und Organisation an Konzerten, und verschiedenen Beschäftigungen bezüglich der Distros aus. Welche Produkte und welcher Lebensstil eine ‚westliche‘ Konnotation mit sich bringen, unterliegt folglich einem gesellschaftlich beziehungsweise subkulturell geprägten Symbolsystem, das bestimmte Zeichen als ‚westlich‘ beziehungs-

weise ‚modern‘ definiert. Dieses allgemeine Symbolsystem wurde von allen Informant/innen anerkannt, teilweise aber auch hinterfragt (Kk1). Jedoch wurde es auch nach dessen kritischer Hinterfragung weiterhin durch den Kauf der entsprechenden Produkte oder der Produktion entsprechender Kleidung bedient. Die symbolische Arbeit, mit der sich die Informant/innen durch Konsum eine Identität schaffen, war daher bei allen zu beobachten, jedoch löste sich bei den Vertreter/innen der Musik- und Modeszene die Trennung zwischen Konsum und Produktion bereits auf. Ihre symbolische Arbeit erfolgte offensichtlicher, weil sie eigene Produkte schafften und nicht nur bereitgestellte Produkte mit neuen Bedeutungen versahen. Trotzdem rekurrten sie nicht weniger auf das mit ‚westlichen Attributen‘ verbundene Prestige, als beispielsweise die Informantin, die sich wie beschrieben ein ‚westliches‘ Produkt kaufte.

Durch die Aneignung eines bestimmten Habitus bildeten sich unter den Informant/innen Gruppen, die das soziale Netzwerk der Familie zu einem gewissen Grad ersetzten. In diesem Zusammenhang möchte ich mich auf den von Rob Shields geprägten Begriff der ‚Lifestyle tribes‘ beziehen (Shields 1992): Die Informant/innen erkennen in der eigenen Gruppe eine Antwort auf die Risiken und Unsicherheiten, die das, was sie ein ‚modernes‘ Leben nennen, mit sich bringt. Das Attribut ‚westlich‘ wird dabei zu einem Bezugspunkt in der Schaffung einer Identität, der von den Informant/innen als Identifikationspunkt verwendet wird. Die Gruppe erhielt aber auch bezüglich des Filters der ‚westlichen‘ Einflüsse Bedeutung: Innerhalb der Gruppe werden die Einflüsse wahrgenommen und daraufhin ausgehandelt, welche angenommen, und welche abgelehnt werden. An dieser Stelle ersetzt die selbst gewählte, beziehungsweise geschaffene, Gruppe am direktesten die ursprünglichen Sozietäten. Da der persönliche ‚Lifestyle tribe‘ aufgrund des Geschmacks ausgewählt wurde, gingen die Informant/innen davon aus, dass Entscheidungen innerhalb der Gruppe zum persönlichen Lebensentwurf am besten passen.

7.4 Gleiche Bilder, unterschiedliche Funktionen

In den Verlaufsanalysen der Interviews zeigte sich: die Informant/innen, die die allgemeinen Diskurse über den ‚Westen‘ hinterfragten, waren auch jene, die ‚westliche‘ Einflüsse als Inspiration zur Veränderung der eigenen gesellschaftlichen Regeln definierten. So ergaben sich innerhalb der gesamten Gruppe an Informant/innen bezüglich ihrer unterschiedlichen Bilder vom ‚Westen‘ zwei verschiedene Tendenzen, ‚westliche‘ Einflüsse wahrzunehmen und zu interpretieren. Diese Tendenzen können nicht auf die an-

fangs beschriebenen Gruppen der Informant/innen oder einer bestimmte Subkultur übertragen werden, stattdessen verlaufen die Grenzen, beziehungsweise Übergänge, innerhalb der beiden Gruppen. Aus dieser unterschiedlichen Wahrnehmung der ‚westlichen‘ Einflüsse folgen gegensätzliche Schlussfolgerungen. Die beschriebenen Bilder vom ‚Westen‘ nehmen daher bei den Informant/innen unterschiedliche Funktionen in der Auseinandersetzung mit dem Eigenen und Fremden ein. Diese unterschiedlichen Funktionen führen zu verschiedenen Beurteilungen der Beziehung von Eigenem und Fremden.

Die hier beschriebenen Tendenzen sind keineswegs sich ausschließende Absolutheiten, stattdessen möchte ich hier die entgegen gesetzten Enden auf einer Skala möglicher Haltungen aufzeigen, um deutlich zu machen, welche unterschiedlichen Funktionen die Bilder vom ‚Westen‘ für die Informanten haben können. Es soll hier auch keine Hierarchisierung oder Bewertung dieser Tendenzen vorgenommen werden, in dem Sinne, dass ich Aussagen darüber treffen möchte, welche der beschriebenen Tendenzen „stärker“ sei. Die Unterschiedlichkeit der Funktionen, die Bilder vom ‚Westen‘ für die Informant/innen einnehmen, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einem viel größeren Geflecht der Wahrnehmungen des Eigenen und Fremden in Yogyakarta, Java, Indonesien. Trotzdem zeigen auch schon die hier vorgestellten Daten die Komplexität dieses Geflechts auf und unterstützen so meinen Anspruch, Bilder vom Anderen, hier Bilder vom ‚Westen‘, nicht als essentialisierten „-ismus“, sondern als im jeweiligen Kontext konstruktives Mittel für die eigene Positionierung zu verstehen.

7.5 Eine Gegenüberstellung der beiden Tendenzen

In der ersten Tendenz nahmen die Informant/innen, gemäß der gesellschaftlichen Diskurse, eine kritische Haltung gegenüber der scheinbaren Übermacht ‚westlicher‘ Einflüsse ein. Diese kritische Haltung resultierte unter anderem auch aus der Annahme, dass es destruktive Elemente unter den ‚westlichen‘ Einflüssen gebe. Damit entsteht zu einem gewissen Grad ein Widerspruch zwischen der Haltung der Informant/innen zum ‚Westen‘ und dessen Verwendung für die Konstruktion einer eigenen Identität und eines Lebensstils. Einerseits erkannten die Informant/innen ‚modern‘ und ‚westlich‘ sein als Marker für die Abgrenzung zu anderen Menschen und Gruppen in konstruktivem Sinne an und bestätigten so ein Bedeutungssystem, das ‚westliche‘ Attribute als am begehrtesten konstruierte, andererseits wurde ‚westliche‘ Modernisierung und Globali-

sierung kritisch beäugt, da sie mit einem Verfall der Werte einhergeht. Dementsprechend wurde die lokale Kultur, auf die man stolz ist und die es gegen zu starke Einflüsse zu verteidigen gilt, entgegen gehalten. Die Auswirkung ‚westlicher‘ Einflüsse wurde entsprechend den in Kapitel 5 vorgestellten, dominant-gesellschaftlichen Diskurse als Konvergenz einer globalen Kultur angesehen. Technologischer Fortschritt und wirtschaftliche Entwicklung gelten als Konsequenzen einer Modernisierung nach ‚westlicher‘ Art. Untrennbar verknüpft ist damit für die Informant/innen aber auch der Wandel des lokalen Werte- und Gesellschaftssystems. Die lokale Kultur wurde als schwaches Element gegenüber einer hegemonialen ‚westlichen‘ Kultur gewertet, und wird von deren Einflüssen untergraben. Daraus resultierte die Haltung, diese fremden Einflüsse filtern zu müssen, um die schlechten davon außerhalb der eigenen Gruppe halten zu können. Jedoch ging das Gefühl dieses Schutzbedürfnisses bei dieser Tendenz über die Schaffung eines eigenen Filters hinaus. Die Informant/innen richteten diese Forderung auch an staatliche Strukturen wie die Legislative, und befürworteten so eine überindividuelle Kontrolle der Einflüsse in Form von Zensur, wobei auch der Wegfall persönlicher Freiräume zugunsten einer besseren Kontrolle der Gesellschaft in Kauf genommen wurde.

Die hier als zweite Tendenz dargestellte Haltung sah nicht die Einflüsse selbst als problematisch an; stattdessen wurde eher das Verhältnis zur eigenen Kultur und Gesellschaft von dieser Gruppe ambivalent präsentiert. Bilder vom ‚Westen‘ waren in deren Interpretation keine Bedrohung der Gesellschaft, sondern eine Inspiration für die Neugestaltung der gesellschaftlichen Regeln. Die ‚javanische Kultur‘ wurde auch hier hervorgekehrt und man erkannte sich selbst als deren Vertreter/in, jedoch erschien das kulturelle Regelwerk besonders den Informantinnen in vielerlei Hinsicht als sinnentleert und altmodisch. Daher wurde der ‚Westen‘ zu einer Art Vorbild stilisiert, wie gesellschaftliche Modernisierung gestaltet werden kann und sollte. Die Informant/innen erfahren sich selbst, als von den Traditionen in ihrem Antrieb eingeschränkt, den Ansprüchen der ‚Moderne‘, die sie für sich verwirklichen wollten, gerecht zu werden. Eine eigene ‚Moderne‘ ist für sie daher nur möglich, in dem die gesellschaftlichen Regeln bewusst mit eigenen Vorstellungen abgeglichen und nötigenfalls übergangen, beziehungsweise verändert werden. Eine staatliche Kontrolle der gefährdenden Einflüsse in Form von Zensur sahen sie als hinfällig an. Stattdessen erkannten die Informant/innen eine ‚eigene

Moderne' und das Überleben der eigenen Kultur nur durch eine Adaption der fremden Einflüsse als möglich.

In dieser Tendenz wurden auch die gesellschaftlich-dominanten Bilder vom ‚Westen‘ als Mächtediskurs entlarvt und dekonstruiert. Genau diese Hinterfragung ist konstitutives Element in der Positionierung sowohl zur eigenen Kultur und Gesellschaft als auch zu einem imaginierten ‚Westen‘. Den Informant/innen ist es zwar nicht möglich, völlig aus der eigenen Gesellschaft herauszutreten, trotzdem beziehen sie eine zwischen der eigenen Kultur und dem ‚Westen‘ verortete Stellung. Diese Verortung zwischen ‚westlich‘ und ‚javanisch‘ sein ist eine Entscheidung, aus der sich die Informant/innen eine bessere Lebenswelt, sozusagen eine ‚preferred future‘ erhoffen. Sie widersprechen dabei bewusst der von der Gesellschaft definierten und der Modernisierungstheorie entsprechenden ‚better future‘ (Alam 1994). In einem Umkehrschluss lehnen sie aber auch eine von der Gesellschaft definierte ‚better past‘ ab, die das Ideal einer lebendigen autochthonen Kultur konstruiert. Ich stimme daher mit Xiaomei Chen überein, dass Okzidentalismen sich auch in einem strategischen Gegendiskurs zum dominantgesellschaftlichen Diskurs entwickeln und, wie hier dargestellt, als Inspiration für eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Gesellschaft dienen können (Chen 1995). Natürlich gab es auch Informant/innen, die sich mit ihren Äußerungen völlig außerhalb der von mir vorgestellten Pole positionierten. So dekonstruierte eine Informantin ihr Bild der großen Freiheit im ‚Westen‘ anhand ihrer Erfahrungen während eines Aufenthaltes in Deutschland und meinte: „Aber weißt Du, es ist auch gut, dass hier alles mit Geld zu regeln ist. Immerhin ist es zu regeln, Du brauchst nur Geld. Das was wir hier machen, ist in Deutschland nicht möglich. Zu viele Formulare und Regeln und so.“ (Ir 1). Die Vorwürfe hinsichtlich der Missstände in der eigenen Gesellschaft wurden folglich relativiert, ein Für und Wider bezüglich der von anderen als eindeutig negativ bewerteten Attributen der eigenen Kultur erneut aufgeworfen.

7.6 Konstruktionen im Umgang mit Eigenem und Fremdem

In der Beschreibung des ‚Westens‘ wurden von den Informant/innen jene Charakteristika hervorgehoben, die sich am stärksten vom Leben in der eigenen Gesellschaft und Kultur unterschieden. ‚Javanische Kultur‘ und der ‚Westen‘ wurden also in Abgrenzung von einander konstruiert. Die eigene Kultur erhielt dabei besonders bezüglich der Betonung eines sozialen Miteinanders und den daraus resultierenden Regeln wie Respekt

und Höflichkeit Bedeutung. Während die Okzidentalismen der Informant/innen auf medialen und daher stark essentialisierten Bildern beruhten, ist gleichzeitig auch eine Essentialisierung der Bilder des Eigenen, der ‚javanischen Kultur‘, erkennbar. In dem Maße, wie der ‚Westen‘ für Diskurse konstruiert wurde, konstruierten die Informant/innen auch ‚javanische Kultur‘, die in ihrer Präsentation je nach dem schwächer, aber doch wertvoller, oder aber stark, aber auch altmodisch erschien. Die beiden Elemente wurden in die Dichotomie Tradition – Moderne eingeordnet, wodurch das Eigene den Anschein von Ursprünglichkeit aber auch Rückständigkeit und Stillstand bekam. Anhand der Interviewausschnitte wird somit deutlich, wie Tradition in Gegenüberstellung zu Moderne als eine Kategorie genutzt wird, um Differenzen zu erklären und zu rechtfertigen. Die eigene Kultur wird dadurch, gemäß des von Arjun Appadurai beschriebenen Kulturalismus, gegenüber Anderen kommunizierbar. ‚Moderne‘ ist und bleibt aber gleichzeitig etwas Fremdes, von Außen kommendes.³³

Eine Auseinandersetzung mit ‚Moderne‘ geschah aber nicht nur bezüglich den Kategorien ‚Westen‘ und ‚javanische Kultur‘: Wie Komeng, der bezüglich seiner Vorstellung von Freiheit der ‚westlichen‘ eine ‚östliche‘ Kultur entgegensetzte (siehe Kapitel 6.4.1.3), wurden von den Informant/innen immer wieder Gegensatzpaare zur Verdeutlichung ihrer Bilder konstruiert. Wiederholt wurde beispielsweise auch das Nachbarland Malaysia herangezogen, um die eigene Position innerhalb des Spannungsfeldes zwischen ‚Osten‘ und ‚Westen‘, Moderne und Tradition zu verdeutlichen. Malaysia erschien dabei als ‚östlicher‘, weil stärker islamisch geprägt und in politischen Verhältnissen als autoritärer wahrgenommen (Ir 2). Dagegen erschien das eigene Indonesien ‚westlicher‘, weil offen gegenüber Neuem und demokratisch (Wwd 1 2007; Nrm 3). Auf der anderen Seite galt Malaysia als moderner, im Sinne von wirtschaftlich prosperierender und daher unweigerlich fortgeschrittener auf dem unilinearen Modernisierungspfad. Die Modernität Malaysias wurde dabei aber nicht nur an den Errungenschaften des Nationalstaates festgemacht, sondern auf die Tatsache zurückgeführt, dass Malaysia im Unterschied zu Indonesien englische Kolonie war (und es ja allgemein bekannt sei, dass englische Kolonien bessere Ausgangschancen gehabt hätten) (Nnd/Blt

³³ Ob diese Essentialisierung vonstatten geht, weil die eigene Kultur der fremden gegenüber gestellt wird, oder ob diese Essentialisierung dem Kulturalismus der javanischen Kultur in der indonesischen Identitätspolitik entspricht, möchte ich aber aufgrund dieser Forschung nicht beurteilen.

2/Vg). Die Errungenschaften konnten dem Nachbarn also nicht zugestanden werden, sondern es wurden alternative Erklärungen für dessen Überlegenheit gesucht. Diese Vergleiche mit dem Nachbarn zeigen sehr anschaulich, wie das Eigene jeweils als etwas ‚Besseres‘ gegenüber dem Fremden konstruiert wird. Gegenüber dem ‚Westen‘ funktioniert dagegen die positive Konstruktion des Eigenen nur anhand einiger ausgesuchter Elemente einer in diesem Sinne konstruierten ‚östlichen‘ Kultur. Da der ‚Westen‘ bereits zum ‚Zentrum‘ der Moderne und damit der Welt erhoben wurde, würde die Dekonstruktion des ‚Westens‘ auch die Dekonstruktion der eigenen Maßstäbe bedeuten.

7.7 ‚Westliche‘ Einflüsse auf die eigene Lebenswelt

Die Bewertung der ‚westlichen‘ Einflüsse kann auf dieselbe Art und Weise interpretiert werden: Je nach dem konstruierten die Informant/innen einen Gegensatz zwischen Gutem und Schlechtem, Eigenem und Fremdem. Was innerhalb der eigenen Gesellschaft als schlechte Entwicklung angesehen wurde, wurde auf die ‚westlichen‘ Einflüsse veräußert. Diese Haltung entspricht auch den dominant-gesellschaftlichen Diskursen. Einer solch negativen Entwicklung kann dann durch Abwehr und Kontrolle der Einflüsse Einhalt geboten werden. Das Wertesystem der eigenen Kultur, aber auch staatliche Strukturen, bieten einen Schutz und legitimieren sich damit. Die Diskurse über den ‚Westen‘ erhalten so eine Funktion im Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft.

Die zweite beschriebene Tendenz unter den Informant/innen zeichnete sich dadurch aus, dass die Informant/innen das Gute und Wünschenswerte auf die fremden Einflüsse verlagerten. Die Bilder vom ‚Westen‘ sind damit in positivem Sinne essentialistisch. Die Informant/innen gehen davon aus, dass es in ‚westlichen‘ Gesellschaften, aufgrund derselben Entwicklungen weniger oder keine Probleme gibt, sondern dass diese sich in einer Art Idealzustand befänden, der als Vorbild funktionieren könnte und sollte. Diese eigenen Wünsche und Vorstellungen werden von den Informant/innen als realisierbar erachtet, da sie im ‚Westen‘ bereits verwirklicht sind. Diese Veräußerung rechtfertigt in einem Gegenzug Kritik an der eigenen Gesellschaft, die nicht in der Lage ist, sowohl die Einflüsse konstruktiv zu nutzen als auch zu erkennen, dass die eigene Kultur den Ansprüchen eines modernen Lebens nicht gerecht werden kann. Gleichzeitig wurden die dominant-gesellschaftlichen Diskurse kritisiert, die alles Schlechte von sich weisen, anstatt sich den gesellschaftlichen Entwicklungen zu stellen. Für die Informanten kann eine positive Veränderung und Entwicklung der Gesellschaft daher nur von außen

kommen. Jedoch ist eine Modernisierung der Gesellschaft für sie nur bis zu einem gewissen Grad gleichbedeutend mit ‚Verwestlichung‘ und dem daraus resultierenden Ende lokaler Kultur. Stattdessen äußerten auch sie Vorstellungen von ‚Moderne‘, in denen eigene kulturelle Elemente einen maßgeblichen Platz einnehmen. Die kritische Hinterfragung der Regeln bedeutet nicht deren Aufgabe, sondern deren Veränderung und Anpassung an die Ansprüche eines ‚modernen‘ Lebens.

Hier bestätigt sich die These Appadurais von der Macht der Imagination (Appadurai 2000). Die Okzidentalismen der Informant/innen können die hier beschriebenen Funktionen nur einnehmen, weil deren Grundlage hauptsächlich aus medial vermittelten Bildern besteht. Durch diese Essentialisierung können die entsprechenden Bedeutungen, die zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen, in die Bilder hineininterpretiert werden. Gerade die Kritik an der eigenen Gesellschaft anhand der Bilder vom ‚Westen‘ ist ein gutes Beispiel, wie globalisierte Imagination auf das Lokale wirken kann. Auf der anderen Seite ist derselbe Effekt auch anhand der Konstruktion der Kultur als Schutz der eigenen Gesellschaft erkennbar.

7.8 Eine eigene Moderne?

Wie bereits beschrieben, zeigten sich die Informant/innen durchaus bewusst über die asymmetrischen Beziehungen ihrer eigenen Gesellschaft zum ‚Westen‘. Anhand der progressivistischen Bilder, die sie zeichneten, ist ihre Annahme einer unilinearen Entwicklung der Gesellschaften erkennbar. Alle Informant/innen betonten die Wichtigkeit ihrer Fähigkeit, Gutes vom Schlechten der ‚westlichen‘ Einflüssen filtern zu können. Gutes sind für sie jene Einflüsse, die in ihre Lebenswelt passen, während sie sich persönlich als fähig erachten, die schlechten Einflüssen abzuwehren. Die Gesellschaft kann es folglich ihrer Meinung nach schaffen, sich zu einer ‚bevorzugten‘ im Sinne von für die eigene Kultur passenderen Moderne hin zu entwickeln. Die Informant/innen erkennen sich damit als Akteure bei der Schaffung dieser eigenen Moderne, welche durchaus über das eigene soziale Umfeld hinausgehen kann. Gemäß der Definitionen der Informant/innen sollten ganz bestimmte Entwicklungen und Errungenschaften, die für sie mit dem ‚Westen‘ in Verbindung stehen, wie beispielsweise technischer Fortschritt und ein funktionierendes demokratisches System, im Sinne von Rechtsstaatlichkeit und freier Meinungsäußerung, nach ‚westlichem‘ Vorbild übernommen werden und in Verbindung mit Elementen der eigenen Kultur gebracht werden. Diese eigene Kultur

funktioniert folglich auch weiterhin als ein elementarer Bestandteil der gewünschten Moderne und als ein lokalisierendes Element des teleologischen Modernisierungsgedankens. Diesem wurde folglich nicht widersprochen, sondern er soll an, wie auch immer definierte, kulturelle Ansprüche und Bedürfnisse angeglichen werden. Da die eigene Kultur nach Aussage einiger Informant/innen für diese Modernisierung selbst auch einer Revision unterzogen werden muss, entsteht aus den von außen kommenden teleologischen Modernisierungsprämissen und einem reflexiven Umgang mit den Ansprüchen an das Eigene Moderne als ein Hybrid, der nicht mehr nur auf die einzelnen Elemente reduziert werden kann, sondern sich als etwas Neues etabliert. Die Bilder vom ‚Westen‘ dienen den Informant/innen folglich als ein Informationsarchiv, aus denen sie sich Inspiration für die Schaffung einer eigenen Moderne holen. Ihre Äußerungen über den persönlichen Filter, den sie alle anwenden, um gute von schlechten Einflüssen zu trennen, deuten dabei auf eine autonome Entscheidung darüber hin, was sie für passend und sinnvoll erachten. Damit widersprechen sie gleichzeitig der These des Kulturimperialismus. Die Bilder vom ‚Westen‘, die die Informant/innen mir gegenüber thematisierten, erwiesen sich als eine Weiterentwicklung und Interpretation dessen, was sie als Bilder vom ‚Westen‘ wahrnahmen. Dieses Informationsarchiv mag ihre Vorstellungen von Moderne und Westlichkeit bestimmen, es hat aber nicht wirklich Einfluss darauf, was aufgegriffen und in den persönlichen Entwürfen verwendet wird.

Die Formulierungen des Filters für die ‚westlichen‘ Einflüsse und der Entstehung für eine eigene, passende Art der Moderne, entsprechen Shmuel Eisenstadts Konzept der „multiplen Modernen“ (Eisenstadt 2000). Die Informant/innen erkannten den Präzedenzfall und Vorbildcharakter der ‚westlichen‘ Moderne an und formulierten dementsprechend ein progressivistisches Konzept von Moderne. Gleichzeitig formulierten sie aber den Anspruch, eine eigene Version davon zu entwickeln, in der für sie spezifische Elemente ihrer Kultur weiterhin Platz finden sollten. Auch wenn eine ambivalente, beziehungsweise reflexive Haltung gegenüber gewissen sozialen Entwicklungen im ‚Westen‘ bestand, führte die Anerkennung des Präzedenzfalls einer ‚westlichen‘ Moderne und deren Vorbildcharakter bei den Informant/innen zu einer Hierarchisierung der verschiedenen ‚Modernen‘. Die Informant/innen erkannten sich selbst als auf dem Weg in eine, wie auch immer geartete ‚Moderne‘, während diese im

Westen bereits vollendet sei. Bezüglich der emischen Sichtweise der Informant/innen muss daher Shalini Randerias Anspruch, alle ‚Modernen‘ als gleichwertig zu betrachten, widersprochen werden. Da die Informant/innen Moderne für sich selbst als noch nicht vollständig realisiert erkannten, jene im ‚Westen‘ aber schon, sahen sie diese als fortgeschrittener an. Die Ebenbürtigkeit der verschiedenen Modernen kann nur bezüglich der ethnologischen Auseinandersetzung als analytisches Mittel angewendet werden, entspricht aber in meiner Forschung nicht der Sichtweise der Betroffenen.

7.9 Eigene und andere Modernen

Bei den Informant/innen herrschte Übereinstimmung darüber, dass die Schaffung einer ‚Moderne‘ für sie durch die Aneignung ausgewählter Elemente ‚westlicher‘ Kultur möglich ist. Da der ‚Westen‘ mit Moderne gleichgesetzt wurde, hatten ‚westliche‘ Einflüsse modernisierenden Charakter, der jedoch sowohl dem teleologischen Modernisierungsparadigma entsprach als auch einer ambivalenten Zweiten Moderne, die Unsicherheiten und neue Zwänge schafft. Was von den Informant/innen mir gegenüber außerhalb eines konstruierten ‚Westens‘ für modern erklärte wurde, wurde in einem weiteren Schritt als bereits ‚verwestlicht‘ definiert. So wurde in den Gesprächen über Moderne zwar mehrmals Japan als Beispiel einer ‚östlichen‘ Moderne angeführt, jedoch unter dem Hinweis darauf, dass Japan einfach gut ‚gefiltert‘ hätte (M1 2). Japan war folglich für die Informant/innen in erster Linie interessant, weil es eine Art ‚westliche Östlichkeit‘ beschrieb. Das Land selbst wurde ob seiner Fortschrittlichkeit und Entwicklung bewundert. Was die Informant/innen daran aber persönlich interessierte, verschiedene Modetrends, Musik oder Lebensstile, die aus Japan kamen und in Indonesien Anhänger gefunden hatten, wurde weiterhin als ‚westlich‘ definiert. Ein Informant drückte es wie folgt aus: „Ja, Japan ist tatsächlich wichtig für uns. Es ist sehr cool. Aber eigentlich mögen wir nur das an Japan, was auch schon ‚westlich‘ ist, der Rest interessiert uns nicht“ (Kmg). Jenseits der eigenen und der ‚westlichen‘ Kultur gab es aus Sicht der Informant/innen keine weitere „Zutaten“, die für die Schaffung einer eigenen Moderne nötig wären.³⁴ Jedoch widerspricht das Prestige und die Vorbildfunktion, die Japan für die Informant/innen einnimmt, entsprechend Yuliantos These ebenfalls der Annahme eines

³⁴ Diese Tatsache liegt selbstverständlich in erster Linie am Auswahlkriterium bezüglich der Informant/innen.

‚westlichen‘ Kulturimperialismus.³⁵ Anhand des durch die Informant/innen wahrgenommenen Einfluss Japans, kann sehr gut aufgezeigt werden, dass Indonesien als Peripherie nicht nur unidirektional vom ‚Westen‘ beeinflusst wird, sondern sich ein ganzes Geflecht unterschiedlicher Einflüsse gebildet hat, das die Selbstwahrnehmung und den Lebensstil der Informant/innen zu einem Hybrid im Sinne eines Wurzelgeflechts aus vielen verschiedenen, mit einander verstrickten, Elementen macht.

Es gibt aber, wie bereits in Kapitel 6.3.2 beschrieben, auch andere Haltungen gegenüber der Gestaltung einer indonesischen Moderne. Vor allem islamische Gruppierungen lehnen ‚westliche‘ Einflüsse als dekadent und materialistisch ab. Diese verschiedenen Vorstellungen von Moderne haben durchaus auch Einfluss auf die Lebenswelt der Informanten: Einige der Informant/innen hatten in den Jahren zuvor in der Umgebung von Yogyakarta Technoparties veranstaltet. Für die Sicherheit dieser Parties war auch eine Schutzgeldzahlung an eine islamistische Gruppierung nötig. Als diese nicht erfüllt wurde, wurde von Vertretern der entsprechenden Gruppierung damit gedroht, die Party mit Waffengewalt aufzulösen. Weitere Parties wurden auf Einwirkung dieser Gruppierung per Beschluss im Stadtparlament verboten. Die Informant/innen verdeutlichten mir gegenüber ihre Auffassung, dass dieser ‚muslimische‘ Entwurf von Moderne mächtiger sei als ihre eigenen Vorstellungen (Ir 2). Dies lag nach Aussage mehrerer Informant/innen auch daran, dass dieser Entwurf von Moderne besser zu den Vorstellungen der Elterngeneration passen würde und daher bei Entscheidungsträgern im öffentlichen Leben mehr Macht besäße. Hier wurde mir ein Konflikt mit der Elterngeneration präsentiert: Die Eltern wurden mir gegenüber als offen für eine konservative und muslimisch orthodoxe Kultur dargestellt, während sie sich ‚westlichen‘ Einflüssen verschließen, da sie dem dominant-gesellschaftlichen Diskursen unreflektiert folgen würden. Die Informant/innen nahmen sich in diesem Zusammenhang als unverstandenen, marginalisierten Teil der Gesellschaft wahr. Ihre Vorstellungen konnten nur innerhalb der eigenen Subkultur oder aber des Freundeskreises diskutiert und gegebenenfalls umgesetzt werden, da eine breite Öffentlichkeit sich als durch die dominant-gesellschaftlichen Diskurse voreingenommen erwies. Die Vorstellungen der Informant/innen von einer Moderne, als Hybrid aus Bildern vom ‚Westen‘ und Elementen der eigenen Kultur ist folglich

³⁵ Diese Bestätigung wirft erneut die Frage auf, ob Japan aufgrund dieser Entwicklungen nicht eigentlich schon Teil des ‚Westens‘ geworden ist. Für den Verlauf dieser Debatte siehe Coronil 2002: 179f).

nicht nur den globalen Machtverhältnissen zwischen ‚Zentrum und Peripherie‘ unterworfen, sondern auch einer Machtkonstellation innerhalb der eigenen Gesellschaft, die den Entwürfen der Informant/innen keinen Platz zubilligen möchte. Die Vermittlerfunktion, die den Informant/innen von der Gesellschaft, zugunsten negativer ‚westlicher‘ Einflüsse zugesprochen wurde, empfanden diese als diskriminierend und ignorant. An den hier aufgezeigten Beispielen zeigt sich deutlich ein massives Aushandeln verschiedenster, gegensätzlicher Entwürfe von Moderne, die die Lebenswelten der Informant/innen maßgeblich beeinflussen. Die Informant/innen befinden sich nach eigenen Aussagen in einem Spannungsfeld, das sowohl von den allgemeinen Diskursen als auch den eigenen Ambivalenzen gegenüber der Orientierung der Gesellschaft geprägt ist.

8. Rückschlüsse für eine Anthropologie der Okzidentalismen

Durch die Verquickung der Bilder vom ‚Westen‘ mit Vorstellungen von Moderne erhalten die Okzidentalismen der Informant/innen einen wichtigen Stellenwert in deren Lebensentwürfen. Diese Wirkmächtigkeit bezieht sich sowohl auf Bilder vom ‚Westen‘, die als konkrete Einflüsse auf die eigene Lebenswelt wahrgenommen werden als auch auf Bilder, die als Vorstellungen von eine Welt, die ganz anders ist, bestehen bleiben. Jedoch bekommt das Konzept der Moderne für die Informant/innen gerade anhand der Bilder vom ‚Westen‘ eine fassbare, imaginierbare Oberfläche, die die abstrakten Begriffe des Modernisierungsparadigmas wie Effizienz, Rationalisierung und technische Entwicklung zu konkreten Vorstellungen macht. Diese konkreten Vorstellungen können aber keineswegs als reine Kopie der Bilder angesehen werden, die der ‚Westen‘ in der globalen Unterhaltungsindustrie von sich selbst schafft. Stattdessen stellen die Bilder eigene Interpretationen und Weiterentwicklungen des Gesehenen und Erfahrenen dar. In ihrer Entwicklung erweisen sie sich als Ergebnis eines selektiven Aktes der einzelnen Personen, die aufgrund ihres Bewusstseins über die eigene Lebenswelt eine autonome Entscheidung über das Wirken der Bilder fällen.

Anhand ihrer Vorstellungen von Moderne positionieren die Informant/innen ihre eigene Gesellschaft in einem globalen Feld von Machtbeziehungen und wirtschaftlichen Verflechtungen. Gleichzeitig verorten sie sich selbst anhand ihres ‚westlich‘, beziehungsweise modern, seins innerhalb ihrer Gesellschaft. In diesen Spannungsfeldern erkennen sie sich jeweils als marginalisierten und stimmlosen Part der Beziehungsgeflechte. Während sie bezüglich der Positionierung der indonesischen Gesellschaft auf ein universales Modernisierungsparadigma rekurren, dem diese nur bedingt gerecht wird, wird für die eigene Verortung innerhalb der Gesellschaft ein alternativer Diskurs artikuliert, der die dominant-gesellschaftlichen Okzidentalismen und deren Instrumentalisierung aufdeckt und kritisiert. Innerhalb der eigenen Gesellschaft dient die eigene ‚Westlichkeit‘ der Abgrenzung zu anderen Menschen oder Gruppen. Die von den Informant/innen wahrgenommene Unumgänglichkeit der Moderne resultiert in einer zwar marginalisierten, aber doch selbstbewusst propagierten Positionierung als ‚modernes‘ Ende einer Gesellschaft, die sich auf dem Weg in die Moderne befindet.

Jedoch wird eine ‚westliche‘ Moderne keineswegs als alle Möglichkeiten ausschöpfend anerkannt. Bezüglich des eigenen Wegs haben die Informant/innen nicht den Wunsch dort anzukommen, wo sich der ‚Westen‘ ihrer Meinung nach befindet. Stattdessen soll eine eigene Form der Moderne entwickelt werden, die sowohl der eigenen Kultur gerecht wird, als auch die der Moderne inhärenten Chancen und Freiheiten eröffnet. Ein teleologisches Modernisierungsparadigma wird daher, ebenso wie die Bilder vom ‚Westen‘ nicht als Blaupause, sondern als Inspiration für die eigenen Entwürfe von Moderne, für die eigene Gesellschaft, Kultur und Lebenswelt verstanden. Moderne wird so zum Hybrid, der zwischen Eigenem und Fremdem, ‚westlichen‘ und anderen Inspirationen, gesellschaftlichen und subkulturellen Wünschen auszuhandeln und voranzutreiben ist.

In den verschiedenen Spannungsfeldern, die für die Informant/innen bezüglich der eigenen Gruppe, der eigenen Gesellschaft, als Teil einer globalen Peripherie, aber auch (zumindest teilweise) als Mitglied einer weltweit agierenden Subkultur entstehen, wird das Eigene einem Anderen entgegengesetzt und als Antwort auf die Frage, was dieses Andere ist, kommuniziert: Das Andere ist, was das Eigene nicht ist und umgekehrt. Dafür wird das Eigene, die eigene Kultur, in demselben Maße essentialistisch vermittelt, wie das Andere, hier der ‚Westen‘, in seiner Wahrnehmung bereits essentialisiert wurde. Trotzdem erweisen sich die Informant/innen als in der Lage, den gesellschaftlichen Kulturalismus zu durchschauen und sich gegenüber der eigenen Kultur zugunsten einer Kritik oder aber zugunsten ihrer Schutzfunktion differenziert zu positionieren.

Obwohl die Verortung der Informant/innen in diesem Spannungsfeld ‚westlich‘ orientiert ist und die Befragten daher eine relativ homogene Gruppe innerhalb der indonesischen Gesellschaft darstellen, zeigen sich bereits innerhalb dieser Gruppe deutliche Unterschiede und Widersprüche im Umgang mit den als ‚westlich‘ wahrgenommenen Einflüssen und in Konsequenz auch deren Funktion für die Informant/innen. Die Einflüsse können einerseits eine stärkere Rekurrierung auf die eigene Kultur bedeuten, die als Schutz und Halt in den unsicheren Zeiten des modernen Lebens wahrgenommen wird. Auf der anderen Seite gelten sie als Inspiration für eine Veränderung der Gesellschaft und ein Möglichmachen der Chancen, die die Informant/innen einem modernen Leben zusprechen. Damit beweist sich einerseits die Flexibilität der Bilder, aber auch deren Nützlichkeit für das Ordnen der persönlichen Wirklichkeit. Die daraus resultierenden Widersprüche bedeuten nicht die Hinfälligkeit dieser Bilder, sondern die Vielfältigkeit

deren Verwendung. Wie in Kapitel 6.4 dargestellt und durch die empirischen Daten der Forschung belegt, erweist sich die Annahme *eines* Okzidentalismus daher als verkürzt. Ich stimme mit Alastair Bonnett (2004) überein, dass Bilder vom ‚Westen‘ gerade als binäre Kategorien von den Menschen für die Ordnung ihrer Welt genutzt werden und daher deren Auflösung, beziehungsweise das Ignorieren dieser Binarität, den tatsächlichen Begebenheiten nicht gerecht würde. Jedoch darf deren Anerkennung nicht einhergehen mit einer oberflächlichen Darstellung des Inhaltes dieser Kategorien und des andauernden und sich stetig wandelnden Wechselspiels zwischen diesen. Um Saids Zirkelschluss einer essentialisierten Darstellung von Essentialisiertem zu umgehen, muss die Auseinandersetzung mit Bildern vom Anderen, wie auch vom Eigenen offen gehalten werden. Dafür ist es eben auch nötig, eine Analyse der Okzidentalismen von der rein diskursiven Ebene herunterzuheben, um deren Verarbeitung, Interpretation, Verwerfung und Instrumentalisierung in den konkreten Lebenswelten der Informant/innen erfassen und aufzeigen zu können. Okzidentalismen beziehen sich nicht nur, wie Chen aufzeigt, auf dominant-gesellschaftliche Diskurse und deren strategische Gegenparts (Chen 1995). Auch das Konsumverhalten, die Schaffung eigener Lebenswelten und die Positionierung innerhalb der eigenen Gesellschaft und die Darstellung der eigenen Kultur nach außen unterliegen dem Wechselspiel zwischen Okzidentalismen, Identitätspolitik, persönlichem Geschmack, und sozialer Gruppe. Ich hoffe, anhand der hier vorgestellten Daten und deren Auswertung erfolgreich aufgezeigt zu haben, wie ein offener und differenzierter Blick auf die Okzidentalismen der Informant/innen die Chance der Erkenntnis über deren Verflechtungen, Funktionen und Interpretationen ermöglicht.

Literaturverzeichnis:

- Ajami, Fouad 1993: The Summoning. 'But they said we will not hearken.' In: *Foreign Affairs*. Vol 72 (5), pp. 2 – 9.
- Adorno, Theodor 1990: Culture industry reconsidered. In: Alexander, Jeffrey/ Steven Seidmann, (eds.): *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press, pp. 275 – 282.
- Adorno, Theodor/ Max Horkheimer 1977 [1973]: The Culture Industry: enlightenment as mass deception. In: Curran, James et al. (eds.): *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold Publishers, pp.349 – 383.
- Alam, Javeed 1999: On Modernity. In: Ders.: *India. Living with modernity*. Delhi: Oxford University Press, pp. 3 – 79.
- Anderson, Benedict 1991 [1983]: *Imagined communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ders. 1992 [1990]: *Language and Power. Exploring political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Appadurai, Arjun 1994 [1990]: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, pp. 295 – 310.:
- ders. 1998: Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 11 – 40.
- ders. 2000 [1996]: *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis u. a.: University of Minnesota Press.
- ders. 2001 [1986]: Introduction: Commodities and the politics of value. In: Ders.: *The social life of things. Commodities in a cultural perspective*. New York: Cambridge University Press, pp. 3 – 63.
- Arnason, Johann Pall. 1993: *The Future that failed. Origins and Destinies of the Soviet Model*. London: Routledge.
- ders. 2000: Communism and Modernity. In: *Daedalus* 129 (1), pp. 60 – 89.
- Aydin, Cemil 2006: Beyond Civilisation: Pan-Islamism, Pan-Asianism and the Revolt against the West. In: *Journal of Modern European History*. Vol 2, pp. 204 – 222.
- Azra, Asyumardi/ Salim Arskal 2003: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics. In: Dies. (eds.): *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: ISEAS, pp. 3 – 16.
- Baber, Zaheer 2002: Orientalism, Occidentalism, Nativism: the Cultural Quest for Indigenous Science and Knowledge. In: *The European Legacy*. Vol 7, no 6, pp. 747 – 758.
- Barth, Fredrik 1969: Introduction. In: Ders. (ed.): *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*. Bergen: Skandinavian University Books, pp. 9 – 39.

- Barthes, Roland 1964 [1957]: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Barton, Greg 2005: Islam, Islamism and politics in Indonesia: In: Kingsbury, Damien (ed.): *Violence in between. Conflict and security in Archipelagic Southeast Asia*. Singapore: ISEAS, pp.75-104.
- Baudrillard, Jean 2000 [1969]: The Ideological Genesis of Needs. In: Schor, Juliet/ Douglas Holt (eds.): *The Consumer Society Reader*. New York: New York Press, pp. 57 – 80.
- Baumann, Zygmunt 1994 [1990]: Modernity and Ambivalence. In: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, pp. 143 – 169.
- ders. 1999 [1997]: *Unbehagen der Postmoderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, Ulrich 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ders./ Wolfgang Bonß/Christoph Lau 2001: Theorie der reflexiven Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme. In: Beck, Ulrich/ Wolfgang Bonß (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 11 – 59.
- Beng-Huat, Chua 2000: Consuming Asians: Ideas and Issues. In: Ders. (ed.): *Consumption in Asia. Lifestyles and Identities*. London/ New York: Routledge, pp. 1 – 34.
- ders. 2003: *Life is not complete without shopping. Consumption Culture in Singapore*. Singapore: NUS Press.
- Bhabha, Homi 1994: *The location of culture*. London u. a.: Routledge.
- Blackburn, Susan 2004: State gender ideologies and the women's movement. In: Dies.: *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 8 – 32.
- Bocock, Robert 1992: The cultural Formations of modern Society. In: Hall, Stuart (ed.): *Understanding modern societies*. Band 1: Formations of modernity. Cambridge: Polity Press, pp. 230 – 274.
- Bonnett, Alastair 2004: *The Idea of the West. Culture, Politics and History*. New York: Palgrave.
- Bourdieu, Pierre 1996 [1979]: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Buruma, Ian/ Avishai Margalit 2004: *Occidentalism. The West in the eyes of his enemies*. New York: Penguin Press.
- Brubaker, Rogers 2004: Ethnicity without Groups. In: Wimmer Andreas (ed.): *Facing ethnic conflict. Towards a new realism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 34 – 52.
- Carrier, James 1992: Occidentalism. The world turned upside down. In: *American Ethnologist* 19 (2), pp. 195 – 212.
- ders. 1996 [1995]: Introduction. In: Ders. (ed.): *Occidentalism. Images of the West*. New York: Oxford University Press, pp. 1 – 32.

- Chakrabarty, Dipesh 2002: Europa provinzenalisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte. In: Conrad, Sebastian/ Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag, S. 283 - 312.
- Chen, Xiaomei 1995: *Occidentalism. A theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. New York: Oxford University Press.
- Certeau, Michel de 1980: *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- Clifford, James 1988: *The Predicament of Culture. Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Comaroff, Jean 1994: Epilogue: Defying disenchantment. Reflections on Ritual, Power and History. In: Keyes, Charles F. et al. (eds.): *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University Press, pp.301 – 314.
- Comaroff, Jean / John Comaroff 2001 [1997]: Introduction. In: Dies.: *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University Press of Chicago, pp. xi – xxxvii.
- Conrad, Sebastian/ Shalini Randeria 2002: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag. S. 9 – 49.
- Conrad, Sebastian 2006: Vorwort: «Europa» aus der Sicht nichtwestlicher Eliten, 1900 – 1930. In: *Journal of Modern European History*. Vol 2, pp. 158 – 170.
- Coronil, Fernando 2002: Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: Conrad, Sebastian/ Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag. S. 177 – 217.
- Crane, Diana 2002: Culture and Globalization. Theoretical Models and Emerging Trends. In: Dies. (ed.): *Culture and Globalization. Media, Arts, Policy and Globalization*. New York: Routledge, pp. 1 – 25.
- Dahm, Bernhard 2007: Radikalisierung des Islam in Indonesien? In: Streifeneder, Eva/ Antje Mißbach (eds.): *Indonesia – the presence of the past: a festschrift in honour of Ingrid Wessel*. Berlin: Regiospectra Verlag, pp.201 – 218.
- Degele, Nina/ Christian Dries 2005: *Modernisierungstheorie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Doorn-Haader, Pietrella van 2006: *Women shaping Islam. Reading the Qu'ran in Indonesia*. Urbana: Illinois University Press.
- Douglas, Mary/ Baron Isherwood 1996 [1979]: The Uses of Goods. In: Dies.: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London/ New York: Routledge, pp. 36 – 47.
- Drakeley, Steven 2005: *The History of Indonesia*. Westport: Greenwood Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000a: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- ders. 2000b: Multiple Modernities. In: *Daedalus* 129 (1), pp. 1 – 29.
- Evers, Hans-Dieter/ Solvay Gerke 1999: Globale Märkte und symbolischer Konsum. Visionen von Modernität in Südostasien. In: Rademacher, Claudia / Markus Schroer/ Peter Wiechens (Hg.): *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*. Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 35-52.
- Firat, Fuat 1995: Consumer Culture of Culture Consumed? In: Costa, Janeen Arnold/ Gary J. Bamossy (eds.): *Marketing in a Multicultural World*. London: Sage Publications, pp. 218 – 253.
- Featherstone, Mike 1994 [1991]: *Consumer Culture & Postmodernism*. London: Sage Publications.
- Fernazza, Steve 2001: *Healing the modern in a Central Javanese city*. Durham: Carolina Academic Press.
- Flick, Uwe 2005 [2002]: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Fokkema, Douwe 1999: Okzidentalismus als Antwort auf Saids Orientalismus. Argumente für einen neuen Kosmopolitismus. In: Reinhold Viehoff / Rien T. Segers (Hg.): *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 50 – 58.
- Foucault, Michel 1993 [1974]: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- Friedman, Jonathan/ Katja Ekholm-Friedman 1995: Global complexity and the simplicity of everyday life. In: Miller, Daniel (ed.) *Worlds Apart. Modernity through the prism of the Local*. London: Routledge, pp. 134 – 168.
- Friedman, Jonathan 1994 [1990]: Being in the World. Globalization and Localization. In: Featherstone, Mike (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, pp. 311 – 328.
- Fuchs, Martin 2004: Das Ende der Modelle: Interkulturalität statt (Kultur-)Vergleich. In: Randeria, Shalini et al. (Hg.): *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 439 - 468.
- Fuchs-Heinritz, Werner/ Alexandra König: *Pierre Bourdieu*. Konstanz: UKV Verlagsgesellschaft mbH.
- Funabashi Yoichi 1993: The Asianization of Asia. In: *Foreign Affairs*. Vol 72 (5), pp. 75 – 85.
- Geertz, Clifford 1994: Angestammte Loyalitäten, bestehenden Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik. In: *Merkur* 48, Nr. 5, S. 392 – 414.
- Gerke, Solvay 2000: Global Lifestyles under local conditions: the New Indonesian Middle Class. In: Beng-Huat, Chua (ed.): *Consumption in Asia. Lifestyles and Identities*. London/New York: Routledge, pp. 135 – 158.
- Giddens, Anthony 1995 [1990]: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

- ders. 1997: The contours of high modernity. In: Ders.: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, pp. 11 – 34.
- Glissant, Edouard 2005 [1996]: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Verlag Wunderhorn.
- Graumann, Carl F. 1999: Soziale Identitäten. Manifestation sozialer Differenzierung und Identifikation. In: Viehoff, Reinhold/ Rien T. Segers (Hg.): *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, S. 59 – 74.
- Habermas, Jürgen 1993 [1986]: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Hahn, Hans Peter 2007: Zur Ethnologie des Konsums in Afrika. In: *Paideuma* 53, S. 199 – 220.
- Hall, Stuart 1977: Culture, Media and the ‘Ideological Effect’. In: Curran, James et al. (eds.): *Mass Communication and Society*. London: Edward Arnold Publishers, pp. 315 – 348.
- ders. 1996 [1980]: Encoding/ Decoding. In: Hall, Stuart et al (eds.): *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972 – 1979*. London/ New York: Routledge, pp. 128 – 138.
- ders. 1992a: Introduction. In: Ders. (ed.): *Understanding modern societies*. Band 1: *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, pp. 2 – 16
- ders. 1992b: The West and the Rest: Discourse and Power. In: Ders. (ed.): *Understanding modern societies*. Band 1: *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, pp. 275 – 335.
- Hamilton, Peter 1992: The Enlightenment and the Birth of the Social Sciences. In: Hall, Stuart (ed.): *Understanding modern societies*. Band 1: *Formations of modernity*. Cambridge: Polity Press, pp. 17 – 64.
- Hannerz, Ulf 1987: The World in Creolisation. In: *Africa* 57 (4), pp. 546 – 557.
- ders. 2002: Notes of global ecumene. In: In: Inda, Jonathan Xavier/ Renato Rosaldo (eds.): *The Anthropology of Globalization*. Victoria: Blackwell Univ. Press, pp. 37 – 45.
- Hatta; Mohammad 1970 [1952]: Take the Core of the Foreign Culture and Throw away the Peel. In: Feith, Herbert / Lance Castles (eds.). *Indonesian Political Thinking 1945 – 1965*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 286 – 291.
- Hebdige, Dick 1985 [1979]: *Subculture: The Meaning of Style*. London /New York: Methuen.
- Hepp, Andreas 1999: *Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung*. Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hess, Sabine/ Ramona Lenz 2001: Kulturelle Globalisierung und Geschlecht. In: Dies. (Hg.) *Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume*. Königstein/ Ts: Ulrike Helmer, S. 1 – 21.

- Hobsbawm, Eric 2003 [1993]: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/ Terence Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 1 – 14.
- Hondrich, Karl Otto 1999: Globalisierung der Wirtschaft – Globalisierung der Werte? In: Rademacher, Claudia et al. (Hg.): *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*. Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 21 – 34.
- Howes, David/ Constance Classen 1996: Epilogue. The dynamics and ethics of cross-cultural consumption. In: Ders. (ed.): *Cross-cultural Consumption. Global markets, local realities*. London/New York: Routledge, pp. 178 – 194.
- Howes, David 1996: Introduction: Commodities and cultural borders. In: Ders.(ed.): *Cross-cultural Consumption. Global markets, local realities*. London/New York: Routledge, pp. 1 – 16.
- Huntington, Samuel 1998 [1996]: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Europa Verlag.
- Inda, Jonathan Xavier/ Renato Rosaldo 2002: Introduction. A World in Motion. In: Dies. (eds.): *The Anthropology of Globalization. A reader*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 1 – 34.
- Jackson, Peter 1996 [1993]: Towards a cultural analysis of consumption. In: Bird, Jon et al. (eds.): *Mapping the Futures*. London/ New York: Routledge, pp. 207 – 228.
- King, Anthony 1997 [1995]: The Times and Spaces of Modernity (or who needs Post-modernism?). In: Mike Featherstone/ Scott Lash/ Roland Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage Publications, pp. 108 – 123.
- Koselleck, Reinhart 1995 [1979]: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Knauff, Bruce 2002: Critically Modern. An Introduction. In: Ders. (ed.): *Critically Modern. Alternatives, Alterities and Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1 - 54.
- Knöbl, Wolfgang 2001: *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- Kohl, Karl-Heinz 1999 [1998]: Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: Aleida Assmann/ Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*. Band 3. Frankfurt: Suhrkamp, S. 269 – 287.
- Kramer, Fritz 1981 [1977]: *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt: Syndikat.
- Larkin, Brian 2002: Indian Films and Nigerian Lovers: Media and the Creation of Parallel Modernities. In: Inda, Jonathan Xavier/ Renato Rosaldo (eds.): *The Anthropology of Globalization* Victoria: Blackwell Univ. Press, pp. 350 - 378.
- Latour, Bruno 1995: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Linkenbach, Antje 2000: Anthropology of Modernity: projects and contexts. In: *Thesis Eleven*, No 61, May 2000, pp. 41 – 63.

- Lévinas, Emmanuel 1998: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Lewis, Bernard 1993: *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.
- Liebmann Schaub, Maria 1989: Foucault's oriental subtext. In: *Publications of the Modern Language Association of America*. Vol 104, No. 1, pp. 306 – 316.
- Lips, Julius 1983 [1937]: *Der Weiße im Spiegel der Farbigen*. München: Carl Hanser Verlag.
- Lockman, Zachary 2004: Orientalism: A book and its aftermath. In: Ders.: *Contending visions of the Middle East. The history and politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182 – 214.
- Liotard, Jean-Francois 1990: The postmodern condition. In: Jeffrey Alexander/ Steven Seidman (eds.): *Culture and society. Contemporary debates*. New York: Cambridge University Press, pp. 330 – 341.
- Magnis-Suseno, Franz 1981: *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München/ Wien: Oldenbourg Verlag.
- ders. 1989: *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*. München: Kindt.
- ders. 2007: Religiöser Extremismus auf dem Vormarsch? In: Streifeneder, Eva/ Antje Mißbach (eds.): *Indonesia – the presence of the past: a festschrift in honour of Ingrid Wessel*. Berlin: Regiospectra Verlag, pp.219 – 230.
- Mahbubani, Kishore 1993: The Dangers of Decadence. What the Rest can teach the West. In *Foreign Affairs*. Vol 72 (5), pp. 10 – 14.
- Markham, Marion 1995: *Höflichkeit und Hierarchie bei den in Jakarta lebenden Javanern*. Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX: Volkskunde/ Ethnologie. Band 39. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Maschke, Annegret 1996: *Exotismus oder interkulturelles Lernen. Ethnologische Perspektiven zu New Age und Psychotherapie*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Mayring, Philipp 2002: *Einführung in die Qualitative Sozialforschung*. Weinheim: Beltz Verlag.
- McCracken, Grant 1988: *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Mc Gibbon, Rodd 2006: Indonesian Politics in 2006: Stability, Compromise and Contest over Ideology. In: *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 42 (3), pp. 319-340.
- MacKenzie, John M 1995: The 'Orientalism' debate. In: Ders.: *Orientalism. History, theory and the arts*. Manchester u.a.: University Press.
- Miller, Daniel 1994 [1978]: The Study of Consumption. In: Ders: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford u. a.: Blackwell Univ. Press, pp. 133 – 157.

- ders. 1995: *Worlds Apart. Modernity through the prism of the Local*. London u. a.: Routledge.
- Morley, David/ Kevin Robins 1995: *Spaces of Identity. Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. London/ New York: Routledge.
- Mulder, Niels 1992 [1989]: *Individual and Society in Java. A Cultural Analysis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Müller-Dohm, Stefan 1999: Kulturelle Identität im Zeitalter der globalen Medienkultur. In: Viehoff, Reinhold / Rien T. Segers (Hg.): *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 75 – 97.
- Nader, Laura 1989: Orientalism, Occidentalism and the control of women. In: *Cultural Dynamics*. 2 (3), pp. 323 – 355.
- Nilan, Pam 2003: The Social Meanings of Media for Indonesian Youth. In: Scarse, Timothy et al (eds.): *Globalisation, culture and inequality in Asia*. Melbourne: Trans Pacific Press, pp. 168 – 191.
- dies. 2006: The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia. In: Dies. (Ed.): *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*. London u. a.: Routledge, pp. 91 – 110.
- Nyamnjoh, Francis H./ Ben Page 2002: Whiteman Kontri and the enduring allure of modernity among Cameroonian youth. In: *African Affairs*. Vol 101, No. 405, pp. 607 – 635.
- Pieterse, Jan Nederveen 2004: *Globalization and Culture. Global Mélange*. Rowman & Littlefield: Lanham.
- ders. 2006: Globalisation goes in Circles: Hybridities East-West. In: Schrimmer, Dominik/ Gernot Saalman/ Christl Kessler (eds.): *Hybridising East and West. Tales beyond Westernisation. Empirical Contributions to the Debates on Hybridity*. Southeast Asian Modernities, Vol 2. Berlin: Lit Verlag, pp. 21 – 35.
- Prabasmoro, Aquarini Priyatna 2003: *Becoming White. Representasi Ras, Kelas, Feminitas dan Globalitas dalam Iklan Sabun*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pye, Michael 2003: Overcoming Westernism: the End of Orientalism and Occidentalism. In: Schalk, Peter (Hg.): *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. Uppsala: Uppsala University Press, S. 91 – 114.
- Randeria Shalini 1999a: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: Rösen, Jörn et al. (Hg.): *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag, S. 86 – 96.
- dies. 1999b: Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nicht-westlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie. In: *Soziale Welt*, Jg. 50, Heft 4, S. 373 – 382.
- dies. 2004: Konfigurationen der Moderne: Zur Einleitung. In: Dies. et al. (Hg.): *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 9 – 34.

- Reuter, Julia 2002: *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: Transcript.
- Richardson, Michael 1990: Enough of Said. Reflections on Orientalism. In: *Anthropology Today*. Vol 16, no 4, pp. 16 – 19.
- Robertson, Roland 1995 [1990]: Globalization as a Problem. . In: Ders.: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications, pp. 8 – 30.
- ders. 1997 [1995]: Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: Featherstone, Mike / Scott Lash/ Roland Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage Publications, pp. 25 – 44.
- Said, Edward 2003: [1978]: *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward 1981[1978]: *Orientalismus*. Frankfurt: Ullstein Verlag.
- ders. 1986: Orientalism reconsidered. In: Barker, Francis (ed.): *Literature, politics and theory. Papers from the Essex Conference 1976 – 84*. London: Methuen Press, pp. 210 – 233.
- Sardar, Ziauddin 2000 [1999]: *Der fremde Orient. Geschichte eines Vorurteils*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Sarasin Philipp 2006 [2003]: *Michel Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Schul, Yaacov/ Henry Zukier 1999: Why Do Stereotypes Stick? In: Wistrich, Robert (ed.): *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Amsterdam: Harwood Academic, pp. 31 – 43.
- Sears, Laurie 1996: Introduction: Fragile Identities. Deconstructing Women and Indonesia. In: dies. (ed.): *Fantazising the Feminine in Indonesia*. Durham: Duke University Press, pp. 1 – 44.
- Selosoemardjan 1970 [1961]: Narrowing the Cultural Gap. In: Feith, Herbert / Lance Castles (eds.): *Indonesian Political Thinking 1945 – 1965*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 298 – 300.
- Sen, Krishna/ David Hill 2000: *Media, Culture and Politics in Indonesia*. Melbourne: Oxford University Press.
- Shils, Edward 1957: Primordial, personal, sacred and civil ties. Some particular observations on the relationships of sociological research and theory. In: *The British Journal of Sociology*. Vol 8, pp.130 – 145.
- Shields, Robert 1992: *Lifestyle Shopping: the Subject of Consumption*. London: Routledge.
- Shimada, Shingo 1999 [1998]: Identitätskonstruktion und Übersetzung. In: Assmann, Aleida/ Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*. Band 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 138 – 166.
- Simmel, Georg 2002 [1908]: Exkurs über den Fremden. In: Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hg.): *Das Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen*. Konstanz: UKV Verlags-Gesellschaft, S.
- Simons, Jon 2004: Michel Foucault (1926 – 84). In: Ders. (ed.): *Contemporary critical theorists. From Lacan to Said*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, pp.185 – 200.

- Spittler, Gerd 2002: Globale Waren – Lokale Aneignungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta/ Ulrich Braukämper (Hg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Reimer Verlag, S. 15 – 30.
- Storey, John 1999: *Cultural consumption and everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Streck, Bernhard 1992: Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem. In: *Sociologus*, Jahrgang 42, Vol 1, S. 97 – 112.
- ders. 1997: *Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Einführung*. Wuppertal: Edition Trickster, Peter-Hammel Verlag.
- Spitulnik, Debra A. 2002: Accessing "Local" Modernities . Reflections on the Place of Linguistic Evidence on Ethnography. In: Knauff, Bruce (ed.): *Critically Modern. Alternatives, Alterities and Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 194 – 218.
- Tavakoli-Targhi 2001: *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*. New York: Palgrave.
- Trouillot, Michel-Rolph 2002: The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot. In: Knauff, Bruce (ed.): *Critically Modern. Alternatives, Alterities and Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 220 – 237.
- Ventakesh, Alladi 1995: Ethnoconsumerism: A New Paradigm to Study Cultural and Cross-Cultural Behaviour. In: Cost, Janeen Arnold/ Gary Bamossy (eds.): *Marketing in a Multicultural World. Ethnicity, Nationalism and Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp. 26 – 67.
- Vickers, Adrian 2006 [2005]: *A history of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Peter 1999: The resistance that modernity constantly provokes: Europe, America and Social Theory. In: *Thesis Eleven* 58, pp. 35 – 58.
- Waldenfels, Bernhard 1997: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Band 1. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Willis, Paul 1991 [1990]: *Jugend-Stile. Zur Ästhetik der gemeinsamen Kultur*. Berlin: Argument-Verlag.
- Wittrock, Björn 2000: Modernity: One, none, or many? European Origins and Modernity as a Global Condition. In: *Daedalus* 129 (1), pp. 31 – 60.
- Yulianto, Vissia Ita 2007: *Pesona Barat. Analisa Kritis-Historis Tentang Kesadaran Warna Kulit di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Ziegenhain, Patrick/ Eva Ottendörfer 2008: Islam und Demokratisierung in Indonesien: die Shari'a –Gesetze auf lokaler Ebene und die Debatte um das sogenannte Anti-Pornografiegesetz. In: Nothofer, Bernd/ Fritz Schulze (Hg.): *Muslime und Nicht-Muslimen in Südostasien*. Frankfurt a.M.: Harassowitz. (erscheint 2008)

Internetquellen:

- Auswärtiges Amt 2007: Indonesien. Zugriff über: [<http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/01-Laender/Indonesien.html>] (15.10.2007)
- Brayne, Katie 2002: Osama bin Cool. What do Indonesian Students think about Osama bin Laden? In: *Inside Indonesia* No. 69. Zugriff über: [<http://insideindonesia.org/content/view/421/29/>] (11.12.2007)
- Beech, Hannah 2007: Why Indonesia Matters. In: *Asiatimes*, 22.02.2007. Zugriff über: [<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1592576,00.html>] (01.03.2007)
- David, Bettina 2006: Shari'a gegen moralischen Kollaps, *Indonesien Magazin*. 5-6 2006, Zugriff über: [http://www.indonesienmagazin.de/front_content.php?client=1&lang=1&idcat=34&idart=2245] (02.01.2007)
- Fikri, Zainal 2007: Religion-based ordinances violate human rights. In: *The Jakarta Post*, 30.03.2007. Zugriff über: [<http://www.thejakartapost.com/Archives/ArchivesDet2.asp?FileID=20070330.D09>] (11.04.2007)
- Graham, Duncan 2007: Indonesian dancer, clerics go toe-toe. In: *Asiatimes*, 21.06.2007. Zugriff über: [http://atimes01.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/HF21Ae01.html] (20.02.2007)
- Junaidi, A. 2004: Pornography definition, bill contents unclear: NGO. In: *The Jakarta Post*, 27.05.2004. Zugriff über: [<http://www.thejakartapost.com/Archives/ArchivesDet2.asp?FileID=20040527.C01>] (16.06.2007)
- Kasali, Renald 2006: Sikap konsumtif yang kembali mencemaskan. In: *Kompas*, 23.09.2006. Zugriff über: [<http://kompas.com/kompascetak/0609/23/Fokus/2971163.htm>] (20.03.2007)
- Keller, Anett 2004: Motor der Demokratie? Indonesiens Medien suchen ihren Weg als vierte Gewalt. Zugriff über: [http://fesportal.fes.de/pls/portal30/docs/FOLDER/WORLDWIDE/ASIEN/KURZBERICHTE/KBINDONESIEN11.04_MEDIEN.PDF] (22.10.2007)
- Kleine-Brockhoff, Moritz 2006: In Gottes Namen. In: *Tagesspiegel*, 05.10.2006. Zugriff über: [<http://www.tagesspiegel.de/diedrittseite/art4176,1895638.>] (20.02.2006)
- Locher-Scholten, Elsbeth 2003: Morals, Harmony and National Identity. „Companionate Feminism” in Colonial Indonesia in the 1930s. In: *Journal of Women's History*. 14 (4). Zugriff über: [<http://web.ebscohost.com/ehost/pdf?vid=3&hid=109&sid=ef4f401f-fe60-4719-b35a-f5e7084c8ed3%40sessionmgr107>] (22.11.2007)
- Münkler, Herfried 2005: Gefährliches Ideengebräu. Was den Westen in der Sicht seiner Feinde kennzeichnet: Ian Buruma und Avishai Margalit denken über den neuen

- Kampfbegriff Okzidentalismus nach. In: *Die Zeit*. Nr. 12 ,17.03.2005. Zugriff über: [<http://www.zeit.de/2005/12/P-Buruma>] (27.05.2007)
- Magnis-Suseno, Franz 2006: Obsession with pornography. In: *The Jakarta Post*, 10.03.2006. Zugriff über: [<http://www.thejakartapost.com/Archives/ArchivesDet2.asp?FileID=20060310.C02.>] (20.02.2007)
- Suryakusuma, Julia/ Tim Lindsey 2006: Porn bill: Autonomy means repression against women. In: *The Jakarta Post*, 01.04.2007. Zugriff über: [<http://www.thejakartapost.com/Archives/ArchivesDet2.asp?FileID=20060401.E02>] (16.06.2007).
- Teen train wreck. (o. N.) 2006: In: *The Jakarta Post*, 11.06.2005 Zugriff über: [<http://www.thejakartapost.com/Archives/ArchivesDet2.asp?FileID=20050611.E01>] (28.11.2007)
- Uttu 2006: Independent fashion moves from margins to mainstream. In: *Inside Indonesia* 85. Zugriff über: [<http://insideindonesia.org/content/view/105/29/>] (30.10.2007)

Liste der Interviews:

Art des Interviews	Teilnehmer/innen (m/w)	Abkürzungen	Einordnung	Datum
Gespräch mit Notizen	Ponky (m)	Pk	Subkultur Musik	13.08.2007
Gespräch mit Notizen	Wawad (m)	Wwd	Shopping Mall	15.08.2007
Gespräch mit Notizen	Ana (w)	An	Shopping Mall	11.05.2007
Gespräch mit Notizen	Agra (m)	Ag	Subkultur Film	22.03.2007
Interview	Yuhén (m)	Yhn	Subkultur Musik	20.03.2007
Interview	Giras (m)	Grs	Subkultur Film	27.03.2007
Interview	Bon (w)	Bn 1	Subkultur Musik	29.04.2007
Interview	Bon/ Ijol (w)	Bn 2/ Ijl	Subkultur Musik	26.08.2007
Interview	Rina (w)	Rn 1	Shopping Mall	14.04.2007
Interview	Rina/ Joko (m)/ Inda (w)	Rn 2/ Jk/ Ind	Shopping Mall	29.04.2007
Interview	Uni (w)	Un 1 Un 2	Subkultur Musik	02.04.2007 28.04.2007
Interview	Bowo (m)	Bw 1	Subkultur Musik	29.03.2007
Interview	Bowo (m)/ Kiki (m)/ Aan (m)	Bw 2/ Kk/ Aan	Subkultur Mode	29.03.2007
Interview	Nurma (w)	Nrm 1	Shopping Mall	31.03.2007
Interview	Nurma/ Tutsi (w)/ Umul (w)/ Sinta (w)	Nrm 2/Tts 1/ Ml 1/Snt 1	Shopping Mall	25.04.2007
Interview	Tutsi/ Umul/ Ima (w)	Tts 2/ Ml 2/ Im	Shopping Mall	28.08.2007
Interview	Sinta/ Umul/ Opix	Snt 2/ Ml 3/ Op 2	Shopping Mall	19.08.2007
Interview	Hilda (w)	Hld	Subkultur Film	31.03.2007
Interview	Komeng	Kmg	Subkultur Mode	03.09.2007
Interview	Opix / Wawad	Op 1/ Wwd 2	Shopping Mall	08.04.2007
Interview	Bolot (w)	Blt 1	Subkultur Mode	04.04.2007
Interview	Bolot/ Vega (m)/ Nindia (w)	Blt 2/ Vg/ Nnd	Subkultur Mode	17.08.2007
Interview	Ira (w)/ Edo (m)/ Ade (m)	Ir 1/ Ed 1/ Ad	Subkultur Mode	14.04.2007
Interview	Ira/Edo/	Ir 2/ Ed 2	Subkultur Mode	30.04.2007

Ausgangsfragen in den Interviews:

Warum sagst Du, Du bist ‚westlich‘?

Wenn wir vom ‚Westen‘ reden, woran denkst Du dann?

Wie stellst Du Dir das Leben im Westen vor?

Wo ist der Westen?

Welchen Einfluss hat der Westen auf Dein Leben?

Woher kommen die Bilder, die Du vom Westen hast?

Bist Du schon einmal ‚westlichen‘ Menschen begegnet?

Woran erkennt man einen ‚westlichen‘ Menschen?

Weshalb möchtest Du ‚westliche‘ Produkte kaufen?