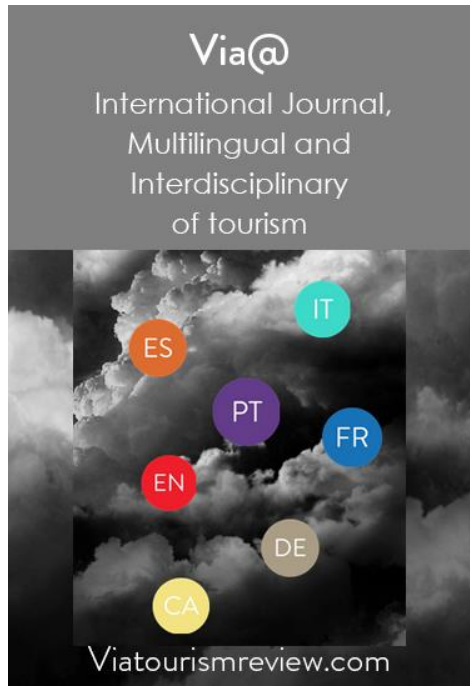


## Via@ Tourism Review

Publication details, including instructions for authors: [Viatourismreview.com](http://viatourismreview.com)



### To cite this article:

VERGOPOULOS, H., 2016, "Einbrechen oder das Gefühl der Heterotopie im Kontext des Tourismus. Eine Studie über zwei Grenzfälle des Ausstiegs aus dem Tourismus", Via@, 2016-1(9), <http://viatourismreview.com/de/2016/09/leffraction-ou-le-sentiment-heterotopique-en-situation-touristique>

### To link to this article:

<http://viatourismreview.com/de/2016/09/leffraction-ou-le-sentiment-heterotopique-en-situation-touristique>

### Languages:

DE Article in German

EN FR This article can be downloaded in English and French(original language)

Via@ Tourism Review makes every effort to ensure the accuracy of all the information (the "Content") contained in the publications on our platform.

Any opinions and views expressed in this publication are the opinions and views of the authors, and are not the views of or endorsed by Via@ Tourism Review. The accuracy of the Content should not be relied upon and should be independently verified with primary sources of information. Via@ Tourism Review shall not be liable for any losses, actions, claims, proceedings, demands, costs, expenses, damages, and other liabilities whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with, in relation to or arising out of the use of the Content.

This article may be used for research, teaching, and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, redistribution, reselling, loan, sub-licensing, systematic supply, or distribution in any form to anyone is expressly forbidden.

Online publication: July 2016 @[Viatourismreview.com](http://Viatourismreview.com)

VERGOPOULOS, H., 2016, "Einbrechen oder das Gefühl der Heterotopie im Kontext des Tourismus. Eine Studie über zwei Grenzfälle des Ausstiegs aus dem Tourismus", *Via@*, 2016-1(9), <http://viatourismreview.com/de/2016/09/lefraction-ou-le-sentiment-heterotopique-en-situation-touristique>

## **Einbrechen oder das Gefühl der Heterotopie im Kontext des Tourismus Eine Studie über zwei Grenzfälle des Ausstiegs aus dem Tourismus**

Hécate Vergopoulos  
*Maître de conférences, Chercheur GRIPIC*

### ***Zusammenfassung***

*Dieser Beitrag stützt sich auf zwei Studien, die 2010 im Rahmen von Feldforschungsarbeiten durchgeführt wurden: (i) ein Aufenthalt in der estnischen Stadt Paldiski, die unter dem sowjetischen Regime als bedeutender Militärhafen diente sowie (ii) die Erfahrung einer Unterbringung im Dorf Chora auf der griechischen Insel Skyros, einer Unterkunft, die wahrscheinlich nicht dazu gedacht war, für Touristen zur Verfügung gestellt zu werden. In diesen beiden Fällen, die zunächst einmal sehr unterschiedlich sind, wurde innerhalb der beiden Gruppen von Touristen, denen der Autor dieses Beitrags angehörte, ein starkes Unbehagen empfunden, das einem Gefühl von Schuld und Voyeurismus nabekommt.*

*Im Fall dieser beiden Erfahrungen hatten wir als Touristen, die wir waren, den Eindruck, wie bei einem "Einbruch" ein Gebiet zu betreten, das nicht für uns vorgesehen war, ein Gebiet, das den Pfaden des Tourismus hätte entgehen sollen.*

*Dennoch spielt sich in diesen beiden Fällen so etwas ab wie die Sehnsucht der touristischen Authentizität: es geht darum, auf beispiellose Weise in eine Gegend einzudringen, ohne Vermittler und ohne Inszenierung, eine Begegnung mit dem, was diese Gegend "wirklich" ist; eine Begegnung mit den gewöhnlichen "Kulissen" dieser Gegend, die dazu dienen soll, die Touristen ganz und gar zu "bezaubern".*

*In diesem Beitrag wird es darum gehen zu verstehen, weshalb es bei diesen Erfahrungen, die als "Grenzerfahrungen" bezeichnet werden können, zu einem Zurücktreten der Bezauberung gegenüber einer Dysphorie, einer Verstörung des emotionalen Erlebens gekommen ist.*

**Schlüsselwörter:** *dysphorie, Heterotopie, Methodologie, praktische Erfahrungen, touristischer Einbruch*

## Einführung

"Jenseits der ausgetretenen Pfade" – diese Redewendung ist heute zu einem homerischen Attribut für den Tourismus geworden; ein – wenn auch – gewöhnlicher Reiseort, der vermuten lässt, dass der Tourismus – wenn er seine Pfade immer wieder aufs Neue bereitwillig austritt – nichtsdestotrotz im dichten Flechtwerk und in seinem überlasteten Wegenetz die Einrichtung von unberührten Wegen und unbeschriebenen Gegenden, unbetretenen Orten und nicht erkundeten Räumen vorantreibt. "*Nur an diesem Punkt*", bemerkt Jean-Didier Urbain, würden wir uns mit einer etwas paradoxen Situation konfrontiert sehen, denn "*wer sich dadurch auszeichnet, dass er neue Wege beschreitet (bei der Auswahl eines Reiseziels oder bei der angewandten Art und Weise des Entdeckens), um dem bestehenden Kosmos touristischer Räume zu entfliehen, der trägt letztlich zur weiteren Ausdehnung eben dieses Kosmos bei*" (Urbain, 2002, S. 275; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Anders gesagt: wenn die noch nicht erkundeten Gegenden schließlich massenhaft erkundet werden, dann werden sie nicht länger unberührt vom Tourismus bleiben – oder sind dies in der Tat vielleicht auch niemals gewesen.

Den "Tourismus jenseits der ausgetretenen Pfade" zu untersuchen, kommt also dem Versuch gleich, dieses offensichtliche Paradox abmildern zu wollen, das darin besteht, dass die industrialisierte Reise – welche, mit anderen Worten, die massenhaften Ströme der Reisenden kanalisiert und auf eine gewisse Anzahl von Orten reduziert – trotzdem auch weiterhin zahlreiche Orte zu identifizieren, durch die Medien bekannt zu machen und bereitzustellen vermag, zu deren touristischen Besonderheiten es zählt, dass sie einer sehr kleinen Zahl vorbehalten bleiben.

Für eine Verwirklichung dieser Strategie der Abmilderung werde ich zwei mögliche Szenarien aufdecken. Das erste Szenario besteht darin, sich mit der Redewendung "jenseits der ausgetretenen Pfade" wie mit einem Konzept auseinanderzusetzen, das heißt wie mit einem Ausdruck, in dem politische Fragen zusammengefasst und mobilisiert werden (Krieg-Planque, 2009). Es handelt sich also darum, den Tourismus einzig und allein in seiner Rhetorik zu untersuchen und hervorzuheben, dass ein Paradox – wenn es dieses denn gibt – in erster Linie im Bereich der Sprache angesiedelt ist. Dieses Szenario schlägt also vor, die Redewendung als eine diskursive Operation zur touristischen Vermittlung zu betrachten, um herauszuarbeiten, wie diese Industrie ihre Gegenstände in mindestens zwei Klassen unterteilt: diejenigen, die sie als bereits "ausgetreten" bezeichnet (und die bis hin zu dem touristischen Inventar reichen, an dem kein Weg vorbeiführt) und jene, die angeblich noch "ausgetreten" werden müssen (und die bis auf den Boden der ausgefallensten Attraktionen, bis hin zu geheimnisvollen Stätten, alternativen Destinationen usw. führen).

Das zweite Szenario – und dieses soll hier berücksichtigt werden – würde seinerseits die Redewendung nicht als ein Konzept erachten. Es würde auch nicht versuchen, sich von dieser Wendung zu distanzieren, sondern sie – ganz im Gegenteil – buchstäblich verstehen. Dieses Szenario würde sich also auf die Suche nach dem machen, was tatsächlich im Kontext des Tourismus paradox wirken kann, und dabei vom Grundsatz ausgehen, dass die sogenannten "nicht ausgetretenen" Pfade der industrialisierten Reise voll und ganz zu dem gehören, was den Tourismus ausmacht. Anders gesagt, es geht also darum, eventuelle touristische Spuren *abseits der Pisten*

anzutreffen – und zwar nicht so, wie dies diskursiv angepriesen und von der Tourismusindustrie hergestellt wird, sondern so wie dies während der Reise erlebt werden kann.

In dieser Hinsicht – und um zu erklären, was wir darunter verstehen – erscheint der Begriff der Heterotopie besonders interessant, der von Foucault 1967 anlässlich einer Konferenz des "Cercle d'études architecturales" (dt. Kreis für Architekturstudien) entwickelt wurde. Rufen wir uns in Erinnerung, dass Foucault seinen Text für diese Konferenz mit dem Titel "Des espaces autres" (dt. Andere Räume) damit beginnt, dass er die Vorstellung vorbringt, dass sich unsere zeitgenössische Gesellschaft im Wesentlichen darüber definiere, welche Bedeutung sie ihrem Verhältnis zum Raum beimisst.<sup>1</sup> Denn dieses äußere sich vor allem in Gestalt einer Befragung, die sich nicht auf das Problem der Positionsbestimmung bezieht – es gehe nicht (nicht mehr) darum zu wissen, wo (profane vs. heilige, öffentliche vs. private usw.) Orte gelegen sind (oder gelegen sein müssen). Die Befragung beziehe sich auch nicht auf das andere räumliche Problem, das in der Ausdehnung besteht – auch hier gehe es also nicht mehr darum, Orte zu vermessen und deren tatsächliche oder symbolische Weite zu bestimmen, sondern es gehe vielmehr um *Verortungen*, also um "*Beziehungen räumlicher Nähe zwischen Punkten oder Bestandteilen*" (Foucault, 2001, S. 1572; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Sich auf diese Weise mit einem so konzipierten Raum zu befassen, bestehe also darin, die Aufmerksamkeit auf Lagebeziehungen und räumliche Dynamiken der Objekte zu richten, die einen Raum besiedeln.

Und mit Foucault lässt sich präzisieren: "*das Problem des Ortes oder der Verortung stellt sich den Menschen in demographischer Hinsicht. Und letzteres Problem der menschlichen Verortung besteht nicht einfach nur in der Frage zu wissen, ob es auf der Welt ausreichend Platz für den Menschen gibt [...], sondern es geht auch um das Problem zu wissen, welche Beziehungen räumlicher Nähe, welche Form von Lagerung, Bewegung, Kennzeichnung und Klassifizierung menschlicher Bestandteile in der einen oder anderen Situation am Besten in Betracht gezogen werden sollten, um das eine oder andere Ziel zu erreichen*" (Foucault, 2001, S. 1572-1573; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). So lässt sich das Problem der Verortung mit dem folgenden sprichwörtlichen Aphorismus zusammenfassen: "*einen Platz gibt es für jedes Ding und jedes Ding hat seinen Platz*" (hier aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt) – ganz so, als gehe es um die Frage der richtigen Verteilung von Orten und Funktionen.

Nach Foucault stützt sich diese richtige Verteilung auf ein Prinzip der rationalisierten Disposition das dazu führt, dass "*wir innerhalb einer Gesamtheit von Beziehungen leben, aus denen Verortungen hervorgehen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen und auch nicht voneinander überlagert werden können*" (Foucault, 2001, S. 1574; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Anders gesagt: unser System der Disposition ordne jedem Raumausschnitt bestimmte Funktionen zu, und ihrerseits

---

<sup>1</sup> Das neunzehnte Jahrhundert sei demgegenüber von der Frage der Zeit beherrscht gewesen. Heute, in einer Zeit, in der es uns technische und technologische Innovationen erlauben, die Tragweite von "Gleichzeitigkeit" (und jüngst auch von "Augenblicklichkeit") zu erkennen, sei die räumliche Frage vorherrschend: "*wir befinden uns in einem Moment, in der die Welt weniger als ein großes Leben empfunden wird, das sich über die Zeit entwickelt, sondern vielmehr als ein Netz, das Punkte miteinander verbindet und mit einem Faden verflochten*" (Foucault, 2001, S. 1571; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

würden auch die einzelnen Funktionen in die ihnen zugewiesenen Ausschnitte so gut hineingearbeitet, dass die Verortungen nicht durcheinander geraten.

Nun gebe es aber auch Räume, die sich dieser Regel der Nichtüberlagerung entziehen: das sind die Heterotopien. Die betreffenden Räume seien "*eine Art von tatsächlich verwirklichten Utopien, in denen die realen Verortungen – sämtliche andere realen Verortungen, die sich innerhalb einer Kultur finden lassen – gleichermaßen repräsentiert, hinterfragt und auf den Kopf gestellt werden. Dabei handelt es sich um Orte, die sich außerhalb aller Orte befinden, auch wenn sich deren Position tatsächlich bestimmen lasse*" (Foucault, 2001, S. 1574-1575; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

Friedhöfe, Kinosäle oder auch Bordelle können somit als Heterotopien betrachtet werden. Vor allem die letzteren sind Heterotopien in dem Sinne, dass sie sich insbesondere dadurch auszeichnen, dass sie die Ordnung der sozialen Welt repräsentieren, die sie aufgenommen hat – sie waren also "am Rande" dieser Welt gelegen, weil sich dort Praktiken abspielten, die von dieser Welt nur als marginal angesehen wurden –, um jedoch besser das Fundament dieser Welt in Frage zu stellen und deren Werte auf den Kopf zu stellen – oder wie Foucault sagen würde, um "*einen Illusionsraum zu erschaffen, der den Vorwurf erhebt, noch illusorischer zu sein als jeglicher reale Raum, als jegliche Verortungen, innerhalb derer das menschliche Leben eingeschlossen ist*" (Foucault, 2001, S. 1580; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

Das Anliegen dieses Beitrags besteht darin zu zeigen, dass es Orte des Tourismus gibt, die so beschaffen sind, dass sie unsere soziokulturelle Beziehung zum Raum im Allgemeinen aktivieren und repräsentieren, während sie zugleich die Grenzen dieser Beziehung verdeutlichen und deren Grundlage negieren. Insbesondere wird dieser Beitrag versuchen zu zeigen, dass eine etwas zu authentische Authentizität gelegentlich auch als eine Heterotopie gefasst werden kann – als eine tatsächlich verwirklichte Utopie, die also ihrem Gegenteil gleichkommt, ein "touristisches Einbrechen" in andere Kulturen und Leben und schließlich eine Umverteilung der Karten bestimmter soziokultureller Verortungen (Orte der Intimität und der Politik, Orte der Unterhaltung, der Erholung und des Konsums).

Genauer gesagt wird dieser Beitrag versuchen zu zeigen, dass touristische Authentizität manchmal ein *Gefühl* der Heterotopie auszulösen vermag. Diese Präzisierung ist wichtig, denn wenn Foucault seine Definition von Heterotopie vorschlägt, steht er im Widerspruch zu Bachelard (1957) und zu dessen raumbezogenem Ansatz. Wie er präzisiert, werden dabei nicht "*les espaces du dedans*" (dt. Räume des Inneren) phänomenologisch untersucht, sondern die eingerichteten Räume des "*dehors*" (dt. Äußeren). Was mich betrifft, so spreche ich von einem "Gefühl der Heterotopie" und möchte damit an die Räume des "*dedans*" (dt. Inneren) anknüpfen, um nicht etwa auf die Orte des Tourismus einzugehen, sondern auf die Wahrnehmungen, die sie im Rahmen bestimmter Erfahrungen hervorrufen.

Das Ziel dieses Beitrags wird also darin bestehen, dieses Gefühl der Heterotopie zu untersuchen, das von bestimmten Touristen und in bestimmten Situationen empfunden wird. Dieses Gefühl entspringt einer Überlagerung nicht etwa von (eingerichteten) Verortungen, sondern von (subjektiven) Beziehungen zur Welt, die sich zunächst einmal nicht überlagern lassen. Es wird also darum gehen, den "Tourismus jenseits der ausgetretenen Pfade" so zu untersuchen, wie er in seiner paradoxesten Weise vorgefunden werden kann, wenn man in ein und derselben

Erfahrung zugleich das Paradigma des Tourismus und ein anderes Paradigma empfindet – das wir vorerst noch nicht benennen werden – und sich dabei das erste Paradigma wie eine Negierung des zweiten aufdrängt. Wir werden versuchen, dieses *Gefühl der Heterotopie im Kontext des Tourismus* zu definieren, zu erfassen, welche Spannung dieses Gefühl erzeugt oder was es überlagert, um schließlich zu untersuchen, was dieses Gefühl ganz allgemein über die Rahmungen und auch jenseits der Rahmungen für die touristische Nutzung der Welt aussagt.

## Fragen der Methodik

Wenn es zunächst einmal zwei verschiedene Weisen gibt, um das durch die Untersuchung des "Tourismus jenseits der ausgetretenen Pfade" (die darin besteht, erstens das "Konzept" und zweitens die "Erfahrung" zu untersuchen) aufgeworfene Paradox abzumildern, und wenn sich meine Forschung zudem gewöhnlich auf die Frage der Diskurse und der touristischen Vermittlung bezieht – und damit also auf der Seite des verwendeten "Konzepts" angesiedelt ist, genauer gesagt, aus einer semiotischen Perspektive –, dann habe ich für diesen Artikel die Entscheidung getroffen, etwas aus einer ethnologischen Untersuchung auszubreiten und mich dabei auf das zweite Szenario zu konzentrieren.

Diese Entscheidung hängt vor allem mit zwei Erfahrungen zusammen, die – wie ich finde – alle beide etwas mit einem "Tourismus abseits der Pisten" zu tun haben oder mit einem "Gefühl der Heterotopie im Kontext des Tourismus", wie ich es genannt habe, um dieses Phänomen früher einmal und auch später zu untersuchen. Diese beiden Erfahrungen liegen sehr weit zurück und wurden zu einer Zeit gemacht, als ich – die ich mich als Wissenschaftlerin semiotisch mit touristischen Texten beschäftige – noch gar nicht erkannt hatte, wie außergewöhnlich diese Erfahrungen sind, und deshalb auch nicht versucht hätte, irgend ein wissenschaftliches Gewand anzulegen, das es mir erlaubt hätte, vom Status der Touristin zu dem einer Beobachterin zu wechseln, als eben diese Erfahrungen gemacht wurden. Diese Präzisierung ist wichtig und verdient es, in erster Reihe behandelt zu werden, denn sie wirft im Grunde eine recht banale methodologische Frage auf, die das Feld der Tourismusforschung betrifft: es geht um die Frage der sozio-symbolischen Positionierung von denjenigen, die ihr Untersuchungsobjekt selbst fortwährend praktizieren, ohne dass sie ihren Erinnerungen an ihre Praktiken immer die richtige Bedeutung beimessen können (zwischen persönlichen – und manchmal vertraulichen – Anekdoten und Erfahrungsberichten, die sich möglicherweise objektiveren lassen).

Tatsächlich ist die Frage nach der Verbindung zwischen dem Beobachter und seinem Untersuchungsgebiet eine ethnographische Frage, über die bereits viel Tinte vergossen wurde, auch wenn man heute weiß, dass der Beobachter sein Untersuchungsgebiet bearbeitet (Abélès, 1983; Jamin, 1986), wie auch das Untersuchungsgebiet seinerseits den Beobachter bearbeitet (Favret-Saada, 1977; Devreux, 1980).

Für den Beobachter besteht die Herausforderung vor Ort also darin, das empfindliche Gleichgewicht zwischen wissenschaftlicher Objektivierung und individueller Subjektivität herzustellen. Noch präziser gefasst, geht es für den Beobachter darum, die ihm eigene Subjektivität zu untersuchen, indem er sie als solche betrachtet – und also feststellt, was das Untersuchungsgebiet mit ihm macht

und was er mit dem Untersuchungsgebiet macht –, um ein Wissen hervorzubringen, das über den engen Rahmen seiner Eindrücke und seiner persönlichen Gefühle hinausgeht. Bourdieu hat diese Vorstellung folgendermaßen zusammengefasst: "*die wissenschaftliche Objektivierung ist erst dann vollständig, wenn sie den Blickwinkel des die Objektivierung betreibenden Subjekts einschließt*" (Bourdieu, 2003; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Anders gesagt, die Subjektivität – im Sinne von *subjektiver* Wahrnehmung, wie sie von einem einzelnen *Subjekt* durch Handlung, Gedanke und Gefühl entfaltet wird – ist ein vollständiger Bestandteil des Prozesses der Beobachtung und der daraus hervorgehenden Produktion von Wissen.

Ja – aber dennoch unter der Voraussetzung, dass präzisiert werden muss, dass die Subjektivität, von der hier die Rede ist, an ein Subjekt gebunden ist, das etwas untersuchen und wissen möchte, an ein Subjekt gebunden, das bereits einen Ausschnitt der Welt herausgetrennt hat, um ihn dieser merkwürdigen methodologischen Operation zu unterziehen, die darin besteht, diesen Ausschnitt wieder als "Untersuchungsgebiet" zu betrachten. Diese heuristische Subjektivität, die man der Untersuchung systematisch unterlegen muss und um die es hier geht, eben diese Subjektivität hat ihren Ursprung darin, dass das soziale Individuum wieder zu einem wissenschaftlichen Beobachter gemacht wird.

Wie sollte folglich mit dieser Subjektivität umgegangen werden, wenn das Subjekt die Veränderungen (*i*) des Untersuchungsgebiets und (*ii*) von sich selbst als Beobachter noch nicht herbeigeführt hat? Welchen Platz soll man dem Subjekt geben, wenn es das Untersuchungsgebiet betritt, ohne dort die wissenschaftliche Position eines Ethnographen einzunehmen? Wie ist mit diesem *Blickwinkel* des *Subjekts* umzugehen, wenn sich dieses der Welt nur als Laie annähert? Denn im Fall der beiden Erfahrungen, mit denen wir uns hier befassen, bin ich tatsächlich nichts anderes gewesen als eine Touristin abseits ihres Alltags. Oder besser: eine Urlauberin. Ich habe also mit Absicht den Platz freigelassen, den sonst meine beruflichen Aktivitäten einnehmen, weil ich mich in einer sozialen Zeitspanne der Ruhe und Erholung befand, die der anderen sozialen Zeitspanne der Betätigung entgegensteht, die der Arbeit gewidmet ist.

Das ganze Problem besteht also darin, die wissenschaftliche Legitimität zu ermessen, die diese Begegnung eines Laien mit einem Ausschnitt der Welt in sich birgt – einem Ausschnitt, der erst im Nachhinein zu einem wissenschaftlichen Untersuchungsgebiet erklärt wurde –, und sich bei dieser Gelegenheit auch zu fragen, ob es geeignete Argumente gibt oder nicht, um ein derartiges Vorgehen zu legitimieren.

Roland Barthes – ein Semiotiker – hat sich bereits eben diese Frage gestellt, als er die Fotografie (1980) untersuchte. Auf der Suche danach zu verstehen, weshalb und wie ihn seine Familienfotos berührten – anders gesagt, auf der Suche danach zu verstehen, wie ihn diese Fotos zu einem Subjekt des Gefühls werden ließen –, hoffte er, Antworten in verschiedenen wissenschaftlichen Werken zu finden – in Werken schließlich, die den Anspruch der wissenschaftlichen Objektivierung erheben. Und erst dann, erklärt er, "*stellte ich gereizt fest, dass mich keines der Werke auf eben die Fotos ansprach, die mich interessieren, die mir Vergnügen bereiten oder Gefühle in mir hervorrufen. Was sollte ich anfangen mit den Regeln für den Aufbau einer fotografischen Landschaft oder – am anderen Ende – mit der Fotografie als familiärem Ritus? [...] Denn ich, ich sah nur den Bezugspunkt, das ersehnte Objekt, den geliebten Körper; aber eine lästige Stimme (die Stimme der*

*Wissenschaft) sagte mir dann in einem strengen Ton: 'Kehre zurück zur Fotografie. Was Du dort siehst und was Dich leiden lässt, das zählt zur Kategorie der 'Amateurfotografie', mit der sich eine Gruppe von Soziologen beschäftigt hat: nichts anderes als die Spur eines sozialen Protokolls der Integration, das dazu dienen soll, die Familie wieder flott zu machen usw.' Ich ließ mich indessen nicht beirren und machte weiter; eine andere Stimme, die stärker war, drängte mich dazu, den soziologischen Kommentar abzustreiten; gegenüber bestimmten Fotos wollte ich ein Wilder sein, ohne Kultur. So wollte ich auch nicht einfach nur ein paar meiner Fotos auf die gesamte Fotografie ausdehnen, weil ich die unzähligen Fotos der Welt nicht zu beschränken wagte: kurz gesagt, ich befand mich in einer Sackgasse und – wenn ich das so sagen darf – 'wissenschaftlich' allein gelassen und hilflos. Ich sagte mir also, dass dieses Durcheinander und dieses Dilemma, das aus dem Drang über die Fotografie zu schreiben entstanden ist, sehr wohl eine Art von Unbehagen reflektiert, das ich schon immer gekannt habe: ein Subjekt zu sein, das zwischen zwei Ausdrucksweisen hin und her gerissen ist, die eine expressiv, die andere kritisch' (Barthes, 1980, S. 19-20; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).*

Die Frage des richtigen Gleichgewichts zwischen wissenschaftlicher Objektivierung und individueller Subjektivität nimmt also, bei Barthes, eine noch präzisere Dimension an: sie ist eingefasst in die Frage der Ausdrucksweisen. Auf der einen Seite steht die "kritische" oder analytische Ausdrucksweise, deren Aufgabe es ist, das Wissen hervorzubringen. Auf der anderen Seite ist die "expressive" oder laienhafte Ausdrucksweise der vergesellschafteten Individuen. Anders gesagt, die Frage, die ich stelle und die darin besteht zu wissen, ob der Forscher "das Recht hat", eine subjektive Erfahrung im Nachhinein in eine Feldforschung umzuwandeln, wird von Barthes auf die Ausdrucksweise gerichtet, und er schlägt vor, sie folgendermaßen umzuformulieren: kann ein Forscher einen wissenschaftlichen und auch wissenschaftlich anerkannten Diskurs entfalten, der sich auf dessen eigenen expressiven Diskurs stützt?

Die Verschiebung vom Paradigma der (wissenschaftlichen vs. laienhaften) Praxis zum Paradigma des (gelehrten vs. expressiven) Diskurses erlaubt es, die "Ordnung des Diskurses" hervorzuheben, von der Foucault (1971) gesprochen hat und derzufolge die Herstellung von Aussagen über die Welt durch differenzierende und zugleich auch differenzierte Rahmungen und Verfahrensweisen geregelt werden. Wenn die expressive Aussage aus dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Aussage zunächst einmal als von den am stärksten zwingenden und strukturierenden Rahmungen frei und – aufgrund dieser Abwesenheit – für eine mögliche Verbreitung bestimmt zu sein erscheint, so ist die wissenschaftliche Aussage ihrerseits das Ergebnis eines Verfahrens, das ihr einen besonderen Seltenheitswert verleiht – was es ihr erlaubt, der expressiven Aussage ihren wissenschaftlichen Wert abzusprechen. Anders gesagt stellt Barthes die folgende Frage: gibt es eine wissenschaftliche Verfahrensweise, die meiner expressiven Aussage den Status einer Quelle für die Wissenschaft verleihen könnte?

Und die Lösung seines Problems formuliert er folgendermaßen: "in dieser Debatte, die ganz konventionell den Restbetrag zwischen der Subjektivität und der Wissenschaft ausmacht", teilt er mit, "bekam ich diesen seltsamen Einfall: weshalb sollte es nicht gewissermaßen eine neue objektgeleitete Wissenschaft geben? Eine Mathesis singularis (und deshalb eher universalis)? Ich akzeptierte es also, dass ich als Vermittler der gesamten Fotografie diene: ich würde es also versuchen, ausgehend von ein paar persönlichen Regungen zu formulieren, worin der grundlegende Zug und das Universelle besteht, ohne das es keine Fotografie geben würde". Und Barthes kommt zum Schluss: "Ich bin hier also selbst das Maß für das 'Wissen' über die Fotografie"



(Barthes, 1980, S. 21-22; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

Während Ruth Amossy (1991) diese Bemerkung reflektiert, verwendet sie den Begriff des diskursiven Grades, um besser zu erklären, worum es hier geht. Wie sie ausführt, gebe es drei "diskursive Grade" bei Barthes: der erste ist der expressive Diskurs; er werde bestimmt durch den Grad der Anziehung von Körper und Körper, durch das Gefühl. Dies ist der laienhafte Diskurs. Der zweite ist der wissenschaftliche Diskurs; er bestehe in der Distanzierung gegenüber dem Objekt und der Analyse.<sup>2</sup> Dann erklärt sie, dass das von Barthes aufgeworfene *Problem* darin besteht zu sagen, dass er nicht zwischen einem Diskurs ersten Grades und einem Diskurs zweiten Grades auswählen möchte und dass die von ihm formulierte *Lösung* den Diskurs dritten Grades ausmache: dieser Grad des angekündigten (Wieder-)Erkennens, des gefühlsmäßigen Sich-Gehen-Lassens und des Akzeptierens der Expressivität als Untersuchungsgebiet. Dieser dritte Grad erlaube es nämlich zu sagen, dass uns etwas gefühlsmäßig bewegt hat, und das Gesagte zugleich zum Forschungsgegenstand werden zu lassen. So bilden die drei Grade gewissermaßen eine Abfolge: "*im Bewusstsein, dass [eine Aussage] zunächst einmal berührend war und danach auch dass sie dumm war, haben Sie schließlich die Freiheit, sie vielleicht richtig zu finden*" (Barthes, 1975, S. 125, in Amossy, 1991, S. 79; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Der Diskurs dritten Grades löse also die Unentschlossenheit auf, die der Forscher empfindet, wenn er zwischen dem Diskurs ersten und zweiten Grades auswählen soll, was ihm gestatten würde, sich als Zuschauer seines eigenen gefühlsmäßigen Handlungsbewusstseins zu betrachten.

Der Vorschlag ist verlockend – insbesondere wenn man sich an die paar Zeilen erinnert, die Jean Jamin geschrieben hat, um die unglückliche ethnographische Erfahrung zu kommentieren, die er beim Öffnen des Werkes *Le lieu du politique* von Marc Abélès hatte: "*was am Anfang gleichermaßen als Zeugnis von einer Überlegenheit des Geistes und von einem Grundsatz der Methode gelten würde – also die Entfernung und der Abstand – erweist sich erfahrungsgemäß als nicht wirksam: der Ethnologe muss den Spiegel zerbrechen, sich akzeptieren lassen und, wenn er wieder aufbricht, verlernen, was ihm als Ersatz für den wissenschaftlichen Geist diente. Eine der empirischen Bedingungen der ethnographischen Beobachtung und der Validität ihrer Ergebnisse besteht deshalb nicht in der Distanzierung – die in der Praxis nicht zu verwirklichen oder gar unerträglich ist –, sondern im Gegenteil in einer Zugehörigkeit, die sicherlich nur annähernd hergestellt und – kurz und gut – nur gespielt werden kann: so zu tun, als wäre man...*" (Jamin, 1986, S. 337; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

Für Barthes ist diese Zugehörigkeit, die für den ethnographischen Ansatz eine Grundlage bildet, keineswegs "gespielt". Sie offenbart nichts von einem "so zu tun, als wäre man berührt von den Fotografien seiner eigenen Familie", sondern von einem

---

<sup>2</sup> "*Der zweite Grad*", schreibt sie, "*umfasst die Distanz, das Bewusstwerden und die Analyse. Ich erlaube es mir, Tarzan oder James Bond zu sehen, indem ich die naive Betrachtung durch eine intellektuelle Haltung ersetze, die das Räderwerk eines mehr oder weniger wissentlichen Mechanismus zerlegt. Das Vergnügen, das ich mir bereite, ist also niemals unmittelbar oder unreflektiert: es ist der Genuss des Intellekts, der seine Entdeckungen und seine eigene Exzellenz auskostet. Der erste Grad verschafft seine einfachen Freuden nur um den Preis einer fortwährenden Mystifizierung. Der zweite Grad garantiert demjenigen, der sich ihm hingibt, die subtilen Freuden der Dekonstruktion und des Anklagens*" (Amossy, 1991, S. 77-78; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

"subjektiv sein zu wollen" oder auch von einem Anspruch, als soziales Subjekt "die Welt fühlen zu wollen". Und eben diese Haltung möchte ich in den folgenden Zeilen verteidigen, um keine bezauberten Momente, sondern eine touristische Dysphorie zu untersuchen; Situationen, die ihren Sinn verlieren, wenn die Authentizität des Andersartigen vielleicht ein bisschen zu authentisch erscheint; wenn während der Begegnung mit einer anderen Kultur der Eindruck entsteht, es handle sich um den Versuch eines Einbrechens; wenn die Illusion der touristischen Bezauberung zerbricht, weil plötzlich das Gefühl aufkommt, dort nichts zu suchen zu haben.

Alles in allem schlage ich vor, mich in den folgenden Zeilen als ein soziales und subjektives Symptom *für* das Wissen zu verstehen, das aus dem Grundsatz hervorgeht, dass was meine eigene Subjektivität mich formulieren lässt, in den durch Eveline Pinto (2006, S. 437) gestützten Worten von Bourdieu "*sehr unpersönliche Bekenntnisse*" sind. Oder besser: was meine eigene Subjektivität mir zu tun erlaubt, besteht darin, den Ursprung eines subjektiven Bekenntnisses aus mir selbst herauszuziehen, das durch die Arbeit der wissenschaftlichen Objektivierung (die aus rückblickenden Interviews und Berichten besteht) unpersönlich gemacht werden soll.

## Der Eintritt in die Authentizität

Wir befinden uns im Juli 2010. Vier junge Leute im Alter von etwa dreißig Jahren, zwei Männer und zwei Frauen, reisen im Auto durch Griechenland und beschließen, uns auf die in den Sporaden gelegene Insel Skyros zu begeben. Unter den Reisenden befindet sich eine Griechin, zwei sind franko-griechisch und der letzte ist Franzose. Die Gruppe kennt also das Land, man hat bereits zahlreiche Inseln während früherer Reisen besucht und man weiß vor allem sehr gut, dass es überhaupt nichts nutzt, ein Zimmer zu reservieren, bevor man den Fuß auf die Insel gesetzt hat: es ist immer "effizienter" die kleinen Dorfstraßen zu Fuß zu erkunden – egal, zu welcher Tageszeit man eintrifft, und egal, ob es sich um die "Hochsaison" oder um die "Nebensaison" handelt – auf der Suche nach einem Dach über dem Kopf, das sich üblicherweise auch schnell finden lässt. Ganz genau auf diese Weise haben die betreffenden vier jungen Leute übrigens eine Unterkunft während jeder vorausgegangenen Etappe ihrer Reise gefunden: vor einigen Tagen auf Pelion, dann am Vortag auf der Insel Euböa.

Als sie auf Skyros an Land gehen, beschließen sie, dass sie ihre Unterkunft in dem Dorf Chora beziehen möchten, das auf der Insel als Hauptort dient. Bei ihrer Ankunft ist es bereits zehn Uhr nachts. Man muss sich also schnell von Tür zu Tür durchfragen, um ein Dach über dem Kopf zu finden – und dies umso mehr, weil sie nach jeder weiteren Anfrage dieselbe Antwort zu hören bekommen: "*Um diese Jahreszeit, wenn Sie nicht reserviert haben...*" Schließlich wenden sich die jungen Leute an einen Immobilienmakler. Dieser erklärt ihnen, dass sein Beruf eigentlich nicht darin besteht, touristische Mietunterkünfte zu vermitteln. Daraufhin entgegnen sie, um sich zu rechtfertigen, dass ihnen dies bewusst sei, aber dass es bald Mitternacht sein werde und dass sie keine Unterkunft zum Schlafen hätten. Der junge Mann scheint Mitleid zu haben und ruft einen Freund an, der – aus bestimmten Gründen – besser Bescheid wissen müsse, ob es noch freie Zimmer zu mieten gibt. Dann fällt das Urteil: alles ist ausgebucht.

Die jungen Leute schicken sich schon gerade an zu gehen, als der junge Mann plötzlich das hat, was er als "eine Idee" bezeichnet: es gibt "tatsächlich" ein Haus, dessen Schlüssel er hat und das die jungen Leute für die Dauer einer Woche zu einem vollkommen ehrlichen Preis belegen können. Man ist sich sofort handelseinig, der junge Mann macht einen Anruf und sagt den jungen Leuten, dass sie warten sollen. Ein paar Minuten später holt sie ein etwa zwölfjähriger Junge ab und sagt ihnen, dass sie ihm folgen sollen. Sie gehen also in das Innere des Dorfes, biegen rechts ab, dann links und wieder rechts, die Stufen hinunter, sie gehen durch ein Portal, biegen links ab und gelangen schließlich zu einer Eingangstür. Der Junge spricht nur wenig. Als er die Tür öffnet, sagt er einfach nur, dass wir auf das Haus aufpassen sollen – was bereits der junge Mann aus dem Maklerbüro deutlich gemacht hatte.

Die Haustür ist nun geöffnet, der Junge hat das Licht eingeschaltet und ist dann verschwunden. Auf der anderen Seite gibt es ein Wohn- und Esszimmer: in der Mitte des Zimmers steht ein runder Tisch mit einer weißen Stuckdecke und aus Holz geschnitzten Stühlen, alte Familienfotos hängen an der Wand. Neben dem Hauptraum gibt es ein ganz kleines Zimmer, und durch die Fenstertüren gelangt man zu der weiter unten liegenden Terrasse mit Blick auf Dorf und Meer. Dann gibt es noch eine Treppe, an deren Fuß sich ein weiterer Raum befindet: rechts gibt es eine Küche und auf der linken Seite ist eine Art großer Schrank, auf dem ein Doppelbett als Hochbett errichtet wurde.

Während des Interviews, das zwei Monate nach der Rückkehr geführt wurde, beschreibt V. die Unterkunft folgendermaßen: "es war ein Haus, oben auf dem Felsen: auf der einen Seite lag das Dorf, auf der anderen, da war die Leere und das Meer. Doch, das war schön" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Die erste Sache, die erstaunlich ist an dieser zusammenfassenden Beschreibung, das ist die Verwendung der nebenordnenden Konjunktion "doch" (frz. donc), die bemüht wird, um einen schlussfolgernden Gedanken auszudrücken und die vorausgegangenen Aussagen abzuschließen. Letztere sind jedoch nur beschreibend. Mit anderen Worten, was dieses "doch" ausdrückt, das ist einerseits die recht neutrale Beschreibung eines Raumes und andererseits die Art und Weise, wie dieser Raum mit Wert, Kultur und Gefühl belegt wird ("doch, das war schön", als ob es eine Eigenschaft dieses Raumes wäre, schön zu sein). Dieses "doch" erlaubt es also hervorzuheben, was Philippe Descola in seiner Vorlesung über die Landschaft am Collège de France (2012) als "équipement mental et perceptif" (dt. geistige und wahrnehmungsbezogene Ausrüstung) bezeichnet, das heißt, das "schon-Gesehen" (frz. déjà vu) und "schon-Lieb gewonnen" (frz. déjà aimé), durch das es uns möglich wird zu bestimmen, dass hier einerseits eine Erfahrung zu erleben ist und durch das uns andererseits auch angezeigt wird, wie diese Erfahrung erlebt werden soll.

Um mit dem Ausschnitt der Welt, in den sie gerade eingedrungen sind, eine Verbindung herzustellen, gehen alle jungen Leute auf dieselbe Art und Weise vor: alle schöpfen aus einer bereits vorhandenen geistigen Schaltstelle, um ihre Beziehung zu diesem Ort zu interpretieren. So sagt M. zur Beschreibung der Unterkunft: "Das war ein Haus, das so etwas wie ein Leben nach griechischer Art erkennen ließ: das weiße Haus, [...] auf zwei Etagen, mit einer Seite zur Straße gelegen, die Straße auch noch mit Pflastersteinen, eine ganz kleine gepflasterte Straße, die zum Haus führte, ich frage mich sogar, ob es nicht gleich daneben eine Kirche gab – ich glaube, es gab gleich daneben eine Kirche. Der Balkon, der einen Blick auf das Meer eröffnete und auch einen Blick auf ein paar umliegende Häuser mit ihren

*Balkonen. Doch, wirklich das typische Dorfhaus*" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

Die geistige Schaltstelle von M. ist nicht nur diejenige der Landschaft von Descola. In diesem anderen "*doch*" (frz. *donc*) spielt sich tatsächlich etwas anderes ab, als nur die Frage nach der Schönheit der Aussicht, die sich dem Subjekt bietet. Worum es hier geht, das ist auch die Frage nach dem Typischen im Tourismus. Anders gesagt, dieses zweite "*doch*" offenbart die Tatsache, dass es andere geistige Schaltstellen gibt, die es uns erlauben, mit einem Raum im Kontext des Tourismus eine Verbindung herzustellen, und dass zumindest eine dieser Schaltstellen etwas mit dem zu tun hat, was Roland Barthes als das "*Malerische*" (frz. *pittoresque*) bezeichnet hat, und zwar mit einer – für den Semiotiker diskursiven – Konstruktion, die das Objekt, auf das sie einwirkt, in einem als "typisch" (Barthes 1957) erkannten Raum erscheinen lässt.

Nachdem diese Schaltstelle des Typischen erst einmal aktiviert wurde, geht es den Touristen darum, sich gegenüber ihrem malerischen Objekt zu positionieren. So wird von E. gesagt: "*Das war wirklich nicht im idealen Stil für einen Touristen, der seinen Komfort sucht (...). Das war ein großes Haus, sehr traditionell. Eigentlich bin ich durch das Haus noch weiter weg gereist. Ich hatte den Eindruck, dass ich im Haus eines Einheimischen, eines ansässigen Menschen wohnte*" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). V. bekundete seinerseits: "*Wir waren nicht in einer 'Walt Disney'-Wohnung, die für nichts anderes als für den Tourismus gemacht wurde. Das ist ein echtes Dorfhaus, das sicherlich regelmäßig von jemandem bewohnt wurde... Also, wir waren nicht im Hilton von nebenan. Wir waren in einem echten Haus*" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Für V. ebenso wie für E. bildet der von Jean-Didier Urbain (2002) entwickelte axiologische Rahmen des Tourismus (Tourismus vs. Reisender) eine andere geistige Schaltstelle, die es erlaubt sich zu positionieren. Hier wären wir eindeutig auf der "guten" Seite des Tourismus; auf der Seite der Orte, die uns "*noch weiter reisen lassen*", an denen nichts "*Verfälschtes*" (Winkin, 2001) ist, die aber im Gegenteil unbescholten und in ihrem alten Zustand "bewahrt geblieben" sind.

So bedienen sich alle jungen Leute eines – dem Tourismus eigenen – kulturellen Interpretationsrahmens, der "Tourismus" und "Reise" gegenüberstellt, um zu versuchen, ihre Erfahrung des Ortes zu charakterisieren. Dieser Rahmen erlaubt es ihnen, sich innerhalb dieser axiologischen Gegenüberstellung zu positionieren und sich in der Gruppe der "guten" Touristen wiederzufinden; in der Gruppe derer, die nicht innerhalb der vertrauten Räume und Orte des Tourismus verharren, sondern eine Erfahrung "jenseits der ausgetretenen Pfade" machen. Mit anderen Worten, die jungen Leute erleben also "ganz in echt" den Traum der touristischen Authentizität, wie er von MacCannell (1999) definiert wurde, denn es ist ihnen während ihrer Reise gelungen, zu diesem einzigartigen Ort vorzudringen, der in "einem typisch einheimischen Haus" besteht.<sup>3</sup> Dies ist es, was sie normalerweise hätte bezaubern sollen.

---

<sup>3</sup> Rufen wir uns kurz in Erinnerung, dass Dean MacCannell – in seinen Arbeiten gestützt auf das Werk von Ervin Goffman – gezeigt hat, dass der Tourist ein Wesen auf der fortwährenden Suche nach Authentizität ist. Er strebt danach, hinter die "Kulissen" einer Gesellschaft vordringen zu können (MacCannell, 1999). Er möchte dabei den "wirklichen" Geschmack, den "echten" Gehalt, die "richtige" Tonart oder die "genaue" Gestalt lieber kennenlernen, als sich mit dem zu begnügen, was er für oberflächlich hält und als Scheinbares (im vorderen Bereich der "Bühne") erkennt.

## Das Einbrechen der Touristen

Als der Junge, der sie zur Unterkunft geführt hat, verschwunden ist, nehmen sich die jungen Leute die Zeit, um ihr Übernachtungsquartier, die Dekoration und die Raumaufteilung zu entdecken. Dann, bevor sie ihre Koffer holen, rauchen sie alle zusammen eine Zigarette auf dem Balkon. Zunächst einmal genossen sie die Aussicht und schwärmten davon, aber das Gespräch wurde von zahlreichen Pausen unterbrochen und ging dann rasch zu Ende, als es um einen ganz bestimmten Punkt ging: *"meint Ihr, das ist eine Mausebelen oder nicht?"*. Auch wenn die Unterkunft in den Augen von allen so erscheint, als sei sie am Rande der touristischen Wege, als handle es sich um eine authentische Kulisse vor Ort, so hindert die Mitglieder der Gruppe doch etwas daran, einfach *"bezaubert"* zu sein (Winkin, 2001).

Als er sich schließlich dazu entschloss, selbst etwas zum Gespräch beizutragen, äußerte sich V. wie folgt: *"Also, mir hat es nicht gefallen. Zu Anfang, hat mir das Haus überhaupt nicht gefallen. Ich hatte den Eindruck, die Wohnung von jemandem zu betreten. Das ist kein Hotelzimmer, wo Du zwei Laken hast und ein Stück Seife. Du hast echt die Fotos vom Opi und von der Omi. Und was ist das, wo nach es gerochen hat... wie Mottenkugeln? Ich weiß nicht, ob es wie nach Mottenkugeln gerochen hat, aber es war die Art von Haus, das nach Mottenkugeln riecht"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Das hat nichts mit dem zu tun, was man zu hören erwartet hätte, nachdem V. die Unterkunft im Gegensatz zu einer *"Walt Disney"*-Wohnung beschrieben hat. Und wenn man weiß, dass Letztere den Reisenden auch bis auf den Boden der Bezauberung führen kann (Brunel, 2006), wird man weniger zugeneigt sein zu sagen, dass auch die *"touristische Authentizität"* ihren Anteil an der Dysphorie haben kann.

E. geht noch weiter: *"Ich", sagt sie mir, "auch wenn der Typ mir gesagt hat 'ja, alles klar, du hast gezahlt, du kannst reinkommen', ich hatte den Eindruck, dass das nicht für mich bestimmt war, das war nur für die Angehörigen der Familie. Dieses Haus ist nicht für mich gemacht. Also, es ist nicht für mich gemacht"*, wiederholt sie mit Nachdruck. *"Auch wenn ich gezahlt habe, auch wenn ich mit dem Typen im Reinen bin, der für uns diesen Ort gefunden hat, für mich, mein Gewissen, mein Urteilsvermögen sagt mir, 'Du gehörst hier nicht hin, hau ab'. Das Haus ist nicht für Touristen gemacht"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Auch an dieser Stelle zerbröseln der Traum von der touristischen Authentizität. Es stellt sich also die folgende Frage: weshalb wird der Vertrag der Bezauberung, den unsere Tourismuskultur damit verbindet, *"authentische"* Ort zu praktizieren, an diesem Punkt durch diese Erfahrung beeinträchtigt? Anders gesagt, was gefährdet die Unversehrtheit dieser Bezauberung?

Es lassen sich mehrere Gründe für das Scheitern des Vertrags benennen. Zunächst einmal die Art und Weise, wie das Haus gefunden wurde. Dies wird von V. so erklärt: *"Wir haben das so ganz auf die Schnelle gefunden, dass ich den Eindruck hatte, es sei ein bisschen so etwas wie eine halbe Abzocke. Der Typ, er hatte sich die Schlüssel beschafft und hat sich dann gesagt, 'warum soll ich es nicht vermieten und etwas Geld machen, ohne es jemandem zu sagen'"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Dieses Gefühl, durch einen faulen Trick in den Genuss eines Hauses gekommen zu sein und auf diese Weise das authentische Fest verdorben zu haben, wir finden es auch bei anderen Mitgliedern der Gruppe. So bekundet auch E. ihrerseits: *"ich hatte den Eindruck, dass es etwas außerhalb... siehst Du... etwas außerhalb des Gesetzes war... dass das es eigentlich nicht richtig geregelt war. Und er hat uns gesagt, weil ihr nicht lange bleiben wollt und, ich sehe, ihr seid*

*anständige Leute, da werden wir eine Ausnahme machen"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

Die Bedingungen, zu denen man handelseinig geworden ist, bleiben so unklar, dass letztlich sogar deren Gesetzmäßigkeit in Frage gestellt wird. Besonders problematisch ist die Vorstellung, dass "die" (?) Eigentümerin möglicherweise nicht darüber Bescheid weiß, dass ihr Haus für touristische Bedürfnisse genutzt wird. Noch genauer genommen ist es die Frage ihrer Einwilligung, die am Ursprung des Unbehagens zu stehen scheint: *"mir wäre es lieber gewesen, die Eigentümerin kennenzulernen"*, verrät E., *"um damit wenigstens das Gefühl zu bekommen, dass sie einverstanden ist. So hatte ich das Gefühl, ich würde etwas verheimlichen... übrigens, ich weiß nicht, ob die Eigentümerin das Geld bekommen hat oder ob es an das Maklerbüro gegangen ist"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Dann kommt sie zum Schluss: *"Dass wir die Eigentümerin nicht getroffen haben, dass war nicht gut"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

Die grundsätzliche Abwesenheit der Gastgeberin wird hier zum Problem, denn die Bedingungen, zu denen vermietet wurde, waren offenbar von Beginn an dubios. So tut sich also eine neue Axiologie der Ethik auf, die dazu führt, dass sich die Angehörigen der Gruppe nicht auf der Seite der "guten" Touristen wiederfinden, sondern unter den "verhassten" Schuldigen und den "grausamen" Peinigern. Sie werden zu Hausbesetzern, zu Dieben und sogar zu Gewalttätigen: *"da war auch das Gefühl"*, erklärt V., *"in das Leben von jemandem einzudringen, der Dir nicht gesagt hat, 'Okay, komm rein in mein Leben'. [...]. Das ist unangenehm. Das ist, wie wenn Du Deine Pantoffeln abstellst, Deinen Arsch, Du kratzt Dich, und all dies auf dem Sofa von jemand anderem, den Du noch nie gesehen hast, und Du weißt nicht, ob das für ihn okay ist oder nicht"*. Und E. erklärt mir ihrerseits: *"Das ist, wie wenn jemand in Dein Haus reinkommt und es nicht zerstören will. Er stiehlt nur Deine Armbanduhr"*. *"Das ist so, als ob"*, sagt sie dann, *"Du verletzt die persönliche Seite, die private Seite. Sein Bedürfnis nach Privatheit. Ohne dass Du die Erlaubnis dazu hast"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

An dieser Stelle beginnt der Gedanke des touristischen Einbrechens, seine Gestalt anzunehmen. Dabei geht es um das Gefühl, dass man oder nichts zu suchen hat, verbunden mit dem Gefühl, durch seine bloße Gegenwart eine durchdringende symbolische Gewalt auszuüben, die für die Unversehrtheit eines Anderen in hohem Maße verletzend wird. Dieses Gefühl kann im Rahmen unterschiedlicher touristischer Erfahrungen empfunden werden. So nähert sich E. dem an, was sie empfunden hat, als sie vor einigen Jahren in Alexandria das Haus von Kavafis, einem griechischen Schriftsteller besucht hat: *"Dort fühlte ich mich äußerst unwohl. Es gab dort, ich weiß nicht, einhundert Menschen auf einer Etage, die schon ganz zerstört war. Alles wurde angefasst, alles wurde angeschaut, Fotos wurden in die Hand genommen... Fotos seiner Gedichte, seiner Erinnerungen, seines Lebens. Das war einerseits ein bisschen... ein Verstoß. Man verletzt seine Umgebung. Und, also, ich weiß nicht. Ich denke, wenn er noch am Leben wäre, dann wäre er nicht einverstanden"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

Außerordentlich verstörend trete die Dysphorie schließlich auf als ein plötzliches Einbrechen, von einem Moment auf den anderen – ganz egal wie der besuchte Orte beschaffen ist. Sie bestehe also in einem Gefühl, das die soziale Ökonomie der Orte in Unruhe versetzt in dem Sinne, dass es einer Umverteilung der touristischen Karten und einer Neuordnung der Situationen, in denen der Blickwinkel des Touristen selbst eingenommen wird, vorausgehe: so werde der Tourist boshaft, sein Anderer

verwundbar; und die Reise werde zu einer – zumindest symbolischen – Verletzung der Räume, die als Bereich des Privaten erkannt werden.

## Das Gefühl der Heterotopie

Bei der Erfahrung der Unterkunft auf Skyros ebenso wie bei derjenigen des Hauses von Kavafis kommt E. auf das zurück, was ich weiter oben als die Frage der Einwilligung bezeichnet habe. Diese Frage scheint von zentraler Bedeutung für die Untersuchung des Gefühls des Einbrechens zu sein. Um diese Frage noch eingehender zu untersuchen, möchte ich zunächst auf die Theorie der Bezauberung zurückkommen, die von Yves Winkin entwickelt wurde.

Der Anthropologe hat die Arbeiten von Bourdieu über die "*économies de la mauvaise foi*" (dt. Ökonomien der Unehrlichkeit; Bourdieu, 1977, S. 5)<sup>4</sup> aufgegriffen und schlägt vor, in Betracht zu ziehen, dass es eine Reihe von Situationen des Handelsaustauschs gibt – darunter auch diejenige des Tourismus –, die sich als Situationen definieren lassen, in denen der Käufer die ökonomische Dimension des Tausches zu Gunsten einer eher symbolischen Dimension beschönigt. Mit Absicht führt der Käufer also ein "*bewusstes Aussetzen der Ungläubigkeit*" herbei, das der "*Bezauberung*" zu Grunde liegt. Die Touristen in Disneyland, fasst er zusammen, "*wissen, dass die Hand, die sie schütteln, niemals eine andere ist als die eines unterbezahlten Zeitarbeiters, der schwitzt und dampft unter seinem großen Kopf aus Karton – aber dennoch werden sie ihm mit einem Lächeln sagen: 'Guten Tag, Mickey, geht es gut?'*" (Winkin, 2002, S. 172-173; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt).

Was Winkin hier untersucht, wenn er von Bezauberung und genauer gesagt von touristischer Bezauberung spricht, das sind Situationen, in denen der Andere aktiv daran teilnimmt, einerseits sich selbst darzustellen und andererseits einen Handelsaustausch zu betreiben. Er nimmt dabei die doppelte Funktion des Gastgebers und des Verkäufers ein. Genauer gesagt, wird der Andere nur deshalb zum Gastgeber, weil er akzeptiert hat, Verkäufer zu sein. Bei der Erfahrung, die uns hier beschäftigt, werden nun aber die beiden Funktionen nicht von ein und derselben Person ausgeführt. Besser gesagt: die jungen Leute verbindet der Zweifel daran, ob der Andere (der Eigentümer oder die Eigentümerin) den Wunsch hat, sich in einen Gastgeber zu verwandeln, denn es gibt einen Zweifel in Bezug darauf, dass er oder sie möglicherweise nicht in den Austausch eingewilligt hat; dass er oder sie möglicherweise nicht eingewilligt hat, zum Verkäufer zu werden und folglich eine Andersartigkeit zu repräsentieren.

Das Unbehagen ist hier, mit anderen Worten, gebunden an den Bruch dieses doppelten Vertrags, in ökonomischer und symbolischer Hinsicht, den die Bezauberung voraussetzt. Es ist auch der Bruch mit diesem doppelten Vertrag, der den Ursprung für die Gefühle der Dysphorie bildet, die von Jean-Didier Urbain

---

<sup>4</sup> Nach Bourdieu gibt es heute Ökonomien, die den vorkapitalistischen Ökonomien ähnlich sind, weil sie dem wirtschaftlichen Gewinn eine Nebenrolle zuweisen. Dies gilt für den Kunstmarkt, auf dem man die Dimension des Handels verschweigt, um die symbolische Dimension des Tausches zu zelebrieren. Es gehört also zu diesen Ökonomien, dass sie "*das, was sie tun, nur tun können, indem sie so tun, als ob sie dies nicht täten*", weil sie in einen Prozess der Negierung des "*Ökonomischen*" eintreten (Bourdieu, 1977, S. 4).

(2008) in *Le Voyage était presque parfait* (dt. Die Reise war fast perfekt) untersucht werden. Und es geht auch wieder um diesen Bruch, wenn Corinne Cauvin-Verner (2007) die Geschäfte von Händlern und Touristen auf den "Bazaren" von Zagora in Marokko untersucht. Sie stellt dabei zunächst einmal fest, dass die Händler immer damit beginnen, Gastfreundschaft in Form eines Tees anzubieten: die Touristen wären somit nicht mehr ökonomische Wesen – die Käufer –, sondern die "Eingeladenen", die vom Vertreter einer anderen Kultur empfangen werden. Die Handelsbeziehung verschiebt sich also, jedoch ohne sich darin aufzulösen, von einem Regime des ökonomischen Austauschs hin zu einem nicht-ökonomischen Regime der Gastfreundschaft. So kaufen die Touristen nicht nur ein Handelsgut: sie schaffen eine mehr oder weniger starke, mehr oder weniger enge Verbindung mit einer Andersartigkeit, die durch ihre Uneigennützigkeit wirksam und erlebbar gemacht wird.

Wenn diese Verbindung beendet wird, fährt Corinne Cauvin-Verner fort, und die Touristen nach Hause zurückkehren, verabschieden sich viele von diesem symbolischen Raum der Verleugnung der ökonomischen Wirklichkeit: allein vor ihrem Teppich haben sie plötzlich das Gefühl, sie wären "übers Ohr gehauen" worden, als sie eine ziemlich hübsche Summe für eine Ware ausgegeben haben, die sie letztlich überhaupt nicht brauchen können. Es ist also im Lichte der Verbindung des strengen Handelsrahmens, dass sie die Anwesenheit dieser Ware in ihrem Leben neu interpretieren: der gezahlte Preis entspricht nicht dem Nutzwert. Von diesem Punkt an zögern manche Touristen nicht länger, sich bei den Reiseunternehmen zu beschweren, die sie auf den Weg zur Abzocke geführt haben (Cauvin-Verner, 2007, S. 134). Anders gesagt, wenn es eine touristische Dysphorie gibt, dann besteht sie hier in der Abspaltung der symbolischen Dimension des Austauschs, die in einem bestimmten Moment eintritt: es bleibt nur noch der rein wirtschaftliche Rahmen, um mit dem "Reiseandenken" eines anderen Landes in Verbindung zu treten.

Wenn das, was die Dysphorie und den Bruch ausmacht, bei Jean-Didier Urbain und Corinne Cauvin-Verner den Verlust der symbolischen Dimension darstellt, dann ist dies im Fall unserer Erfahrung, im Gegenteil, das Entziehen der ökonomischen Seite, denn wir wissen nicht, wohin das Geld geht, und wir wissen nicht, ob die Verbindung mit dem Anderen, der unsichtbar und abwesend bleibt, durch einen Handelsrahmen bestimmt wird oder nicht. Anders gesagt, im Fall des Einbrechens geht die Dysphorie nicht einem Umschwenken in das rein von Ökonomie und Handel geprägte Regime voraus, sondern vielmehr einem Umschwenken in das symbolische Regime. Nun aber scheinen das symbolische Regime (frei von ökonomischen Zwängen) und das allgemeine Regime des Tourismus nicht miteinander vereinbar zu sein.

Dies verdeutlicht E., wenn sie sagt: *"In Skyros, da habe ich eigentlich den Eindruck gehabt, ich hätte ein kleines Museum betreten [...]. Zwangsläufig liegt dort etwas Geschichte versteckt, dort liegen Gefühle, dort liegt etwas versteckt. Dort haben Menschen geschlafen, dort haben sie gegessen, sie haben sich dort geliebt, sie haben dort geweint. Und ich, ich komme dort herein, nicht eingeladen und... um mich zu vergnügen, weil ich nach Skyros gekommen bin, um mich zu vergnügen, um die Natur zu sehen, Tourismus zu praktizieren und mich zu vergnügen... und ich betrete ein Haus, das wie ein kleines Museum ist [...]. Das ist nicht... das passte nicht zusammen"* (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).



Letztlich haben wir einerseits das Regime oder das Paradigma des Tourismus: leichtfertig und weltgewandt, bestehend aus Erholung, Unterhaltung und Entspannung; und auf der anderen Seite gibt es ein anderes Regime – ein anderes Paradigma –, ernsthaft und schwerwiegend, dessen Bild zwischen Respekt, Wohlwollen und Unauffälligkeit entsteht. Und diese beiden Regime lassen sich nicht miteinander vereinbaren, zumindest dann nicht, wenn man E. folgen möchte.

Wenn diese beiden Paradigmen nicht notwendigerweise von Natur aus unvereinbar sind, dann ruft in diesem Fall deren Gegenüberstellung durch E. etwas hervor, das wir eine "Krise der Interpretation" nennen können. Noch genauer gesagt, die Krise der Interpretation, um die es hier geht, definiert sich selbst als eine Unmöglichkeit für das Subjekt, diese beiden Paradigmen miteinander zu vereinbaren: in Anbetracht dessen, dass sie sich zwangsläufig widersprechen und dass die Subjekte sogar faktisch, durch ihre bloße Anwesenheit an den betreffenden Orten, "*tatsächlich verwirklichte Utopien*" entstehen lassen – dies sind die Heterotopien von Foucault –, so erzeugen sie eine Widersinnigkeit, die den Touristen nur schwer erträglich zu sein erscheint, denn sie stellen andere Orte her, an denen sich die kulturell und sozial bestimmten touristischen Verortungen finden, und zwar gleichermaßen repräsentiert – die Touristen leben den Traum von der Authentizität – und in Frage gestellt – der Traum hat nämlich einen bitteren Geschmack – und auf den Kopf gestellt – bei der Authentizität handelt es sich schließlich vielleicht nur um eine einfache Täuschung.

Das so hervorgerufene Unbehagen wird zum Echo dessen, was im Verlauf der zweiten Erfahrung empfunden wurde, von der im Folgenden die Rede sein soll. Der Unterschied – der in der Größenordnung besteht – ist, dass das Einbrechen im Fall von Skyros die Unversehrtheit eines Haushalts betrifft, während es im zweiten Fall um die Unversehrtheit einer gesamten Gesellschaft geht, die möglicherweise in den Augen derer, die sie besuchen, ins Wanken geraten ist.

Wir befinden uns also zurück im Mai 2010, dieses Mal in Estland. Nachdem zwei junge Leute an einem wissenschaftlichen Kolloquium in der Hauptstadt Tallinn teilgenommen haben, nehmen sie ein paar Tage Urlaub, um andere Aspekte dieses Landes zu entdecken, von dem sie denken, dass es nur sehr selten die Gelegenheit haben wird, sich wieder einmal auf ihrer Reiseroute zu befinden. Sie mieten also ein Auto und greifen zu ihrem Reiseführer *Petit Futé*: wohin "*möchten wir fahren?*", fragen sie sich. Sie wälzen die Blätter ihres Reiseführers, sie nehmen eine fachkundige Berechnung vor, die auf einer Gleichung aus Zeit, Entfernung und touristischer Attraktivität der verschiedenen Schauplätze beruht, die ihnen vorgeschlagen werden, und das Urteil fällt. Es wird Paldiski sein, das der Reiseführer folgendermaßen beschreibt: "*Bis zur Unabhängigkeit war es nicht ohne Weiteres möglich, diesen Marinestützpunkt des sowjetischen Militärs zu erreichen, der sich 50 Kilometer westlich von Tallinn befindet. Aber heutzutage, und das ist für Estland reichlich ungewöhnlich, werden acht Fährverbindungen pro Tag zwischen Tallinn und Paldiski angeboten [...]. Die Esten jedenfalls wären überglücklich, wenn sie sehen könnten, welches Entzücken dieser ehemalige sowjetische Hafen hervorruft, aber sie suchen noch*" (Auzias, Labourdette, 2010, S.115; hier aus dem französischen Original ins Deutsche übersetzt). Daran soll es nicht scheitern!

Nur, auch hier, tritt sehr schnell so etwas wie eine starke Dysphorie in Erscheinung. Die jungen Leute, die als Touristen dorthin gekommen sind, prallen auf eine Wirklichkeit, die sich – von ihnen – nicht innerhalb eines touristischen Rahmens genießen lässt: "*Paldiski*", erklärt M., "*das war wirklich ein verlorener und abgeschiedener Ort*

[...]. Also, du kommst über eine Straße, die sozusagen nur dorthin führt, und, in meiner Erinnerung, gab es dort Soldaten am Straßenrand, die so aussahen, als ob sie irgendetwas überwachten, zweifellos gab es dort ein Militärlager. Und wenn Du in diese Stadt kommst, das erweckt die ganze Vorstellungswelt oder die Erwartungen, die man haben kann, wenn man mit so einer Art von Ort konfrontiert ist. Praktisch nur eine Straße, eine Hauptstraße, ziemlich lang mit Häuserblocks, ohne jeden Reiz, uninteressant, 50er Jahre, 60er Jahre, also Nachkriegszeit, ein Ort zum Leben, im Originalzustand, fast unverändert seit fünfzig Jahren. Also, plötzlich findest Du Dich dort hineingeworfen, man hat Dir gesagt 'das ist ein Zeugnis einer Stadt aus der sowjetischen Zeit, gut erhalten', und tatsächlich findest Du das vor, was Du Dir vorstellen oder von dieser Art von Ort erwarten konntest [...] also, plötzlich, siehst Du, im Grunde genommen ist es das, was uns passiert ist, wir sind dort durchgefahren, so wie in diesen Zoos, in die Du mit Deinem Auto reinfährst und Du fährst die Wege entlang und Du siehst Löwen und Nashörner. Dort, schließlich, fährst Du mit Deinem Auto zwischen den Häuserblocks durch, Du siehst Leute, in ihrer Alltäglichkeit, wenn sie gerade Brot kaufen gehen oder sie sitzen auf einer Bank..." (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt).

Und M. bemerkt zum Schluss: "Du hast den Eindruck, Du wärst in eine Welt gekommen, in der fast jeder eine Rolle zugewiesen bekommen hat, um Dir zu zeigen, was sich in einer anderen Epoche abgespielt hat. Nur aber, das stimmt gar nicht" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt). Worin hier das Problem besteht, das ist im Großen und Ganzen, dass der wirtschaftliche und soziale Stillstand und die Alltäglichkeit, die in Paldiski vorgefunden werden, nicht "nachgespielt" werden, sondern in der Tat "wirklich" sind. Das Problem besteht, genauer genommen, in der Tatsache, dass wir als Touristen in diese Räume mit der einfachen Vorstellung eindringen, sie seien inszeniert, jeder würde dort seine Rolle spielen und jeder wäre damit einverstanden dies zu tun – hätte *eingewilligt* dies zu tun –, "aber nur, das stimmt [so] gar nicht". Nur scheint dort niemand damit einverstanden zu sein, das Spiel des Stillstands vorzuspielen. Es sieht ganz so aus, als ob es wirklich so ist.

Die gefühlsmäßige und interpretationsbezogene Krise geht also dem voraus, was M. als vollständige Abwesenheit des touristischen Täuschungsspiels erkennt und was ihn mit der Tatsache konfrontiert, dass er vielleicht irrtümlich die falsche geistige Schaltstelle hatte, als er in Verbindung getreten ist mit diesem Raumausschnitt, diesem Lebensausschnitt und sich erhoffte, sich davon bezaubern zu lassen. Das Einbrechen oder das, was man von nun an als "das Gefühl der Heterotopie im touristischen Kontext" bezeichnen kann, das geht dem gewonnenen Bewusstsein voraus, dass zwei Beziehungen zur Welt, die eigentlich nicht miteinander vereinbar sind, an einem einzigen Ort zusammengetroffen sind: an einem Ort, der von dem auf Unterhaltung bedachten Touristen aus dem Raum des Inneren erschaffen wird. Das ist, einfacher gesagt, was dem gewonnenen Bewusstsein vorausgeht, dass man nicht systematisch mit den Gegenständen der Welt in Beziehung treten und dabei innerhalb des engen Bezugsrahmens der Ökonomie bleiben kann; oder aber, dass sich nicht alles konsumieren und genießen lässt, weil es dem genussvollen Konsum – touristisch oder nicht – eigen ist, jedes erdenkliche Paradigma in ein bestimmtes Paradigma zu verwandeln: in das Paradigma des "Glücks", weltgewandt und dort inkonsequent, wo die Welt manchmal Räume und Ausschnitte beherbergt, die sich dem widersetzen.

## Fazit

Abschließend betrifft die erste Sache, auf die ich zurückkommen möchte, die semiotische Aktivität, die von uns als Touristen ausgeführt wird. Es handelt sich dabei um eine rege Tätigkeit, aus der man aber letztlich nur sehr wenig Kapital schlägt. Und dennoch, Tourist zu sein, das bedeutet, ein "wilder" Semiotiker zu sein. Das bedeutet zu wissen, wie man sich Zugänge verschafft, die es einem erlauben, mit der Welt in Beziehung zu treten. So erweist sich M. in der Gruppe von Skyros als derjenige, der gegenüber der Theorie der "Mauschelei" am wenigsten anfällig ist, denn, wie er sagt, hat er festgestellt, dass es in den Küchenschränken weder Mehl noch Zucker gab. Das Fehlen dieser Zeichen wird für ihn zum Hinweis darauf, dass das Haus leer war und eben dazu diente, Fremde zu beherbergen. Ihrerseits verwandeln V. und E. andere Gegenstände in Zeichen, die zu Hinweisen – zu Spuren – werden, die auf eine alltägliche Nutzung der Unterkunft hindeuten (Familienfotos, die "kitschigen" Tischdeckchen, der Geruch von Mottenkugeln usw.). Wir werden also unablässig nach Hinweisen suchen, die es uns erlauben, den Tatbestand zu erkennen, dass die von uns erlebte Situation sehr wohl touristisch ist und, wenn wir wieder aufbrechen, den Grad der "Touristizität" auf der zwischen Tourismus und Reise verlaufenden Achse zu bestimmen. Wenn wir die Hinweise nicht finden, die auf diese "Touristizität" hindeuten, wenn sie auseinanderbrechen oder problematisch werden, dann kann das Unbehagen beginnen zu keimen.

Eben diesem Unbehagen, das wir hier untersucht haben, geht eine Abwesenheit von touristischer Vermittlung voraus. Anders ausgedrückt – wenn es sich um eine unvermittelte Begegnung handelt, kann jemand, der mit einem Ausschnitt der Welt in Verbindung tritt und sich dabei als Tourist positioniert, mit einer Krise der Interpretation konfrontiert werden. Seine Position als Tourist erlaubt es ihm, das Paradigma einer bestimmten Erfahrung (Paradigma der Erholung, der Unterhaltung, des Vergnügens) eben dann abzurufen, wenn ihn die größtmögliche Abwesenheit der Vermittlung eher auf einen anderen Typus von Paradigma verweist, den ich im Gegensatz zum ersten Paradigma gern als politisch bewerten möchte. Der Krise der Interpretation oder dem Gefühl der Heterotopie geht also voraus, dass man sich der Tatsache bewusst geworden ist, dass man in einen hochgradig politischen Raum hineingeraten ist, den man jedoch im weltgewandten und inkonsequenten Modus des Urlaubs genussvoll konsumiert.

Schließlich, und dies ist der dritte und letzte Gedanke, auf den ich in diesem Fazit eingehen möchte, erlaubt es die Untersuchung des Gefühls der Heterotopie, die Frage der Maßstäbe in den Vordergrund zu stellen – was die Wahl des Begriffs des "Politischen" rechtfertigt. Wenn wir als Tourist an einem Ort oder in einer Kultur ankommen, dann schreiben wir uns im Allgemeinen die Rolle des Vertreters einer Fremdartigkeit zu, der die Begegnung mit Individuen sucht, die sich ihrerseits im Rahmen dieser Begegnung die Rolle von Vertretern einer Andersartigkeit zuweisen (Rauch, 2002). Wenn es letztlich also touristische "Interaktionen" gibt, dann führen diese auch zu Beziehungen zwischen Kulturen und Gemeinschaften. In den Situationen der Dysphorie, die oben untersucht wurden, ist es nun aber eigentlich nicht mehr eine Frage der Kulturen, sondern der Individuen. Es ist eigentlich nicht mehr eine Frage von bezauberten Handelsbeziehungen, sondern eine Frage von

Anstand und Ethik. Wenn also E. im Wesentlichen vorbringt, "*auch wenn ich für dieses Haus bezahlt habe, fühle ich mich nicht wohl*" (aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt), dann sagt sie damit, dass sie sich, auch wenn sie den Handelstransfer bereits zur Hälfte vollzogen hat, mit einer Gewissensfrage konfrontiert sieht. Durch den Handelstransfer, der sie zur Konsumentin werden lässt, wird sie also nicht von ihrem politischen Status als Individuum befreit. Im Gegenteil, wenn die hier untersuchten Situationen den Fall eines Bruches darstellen, dann erlauben sie es, die Tatsache hervorzuheben, dass wenn alles "aus einer Quelle fließt" und wenn sich die touristische Begegnung ohne Zwischenfall ereignet, dann ist dies der Fall, weil wir, die Touristen, bereits das politische Paradigma unter dem Teppich des touristischen Paradigmas aufgestellt haben. Und wenn der Tourismus ein Projekt der Bezauberung darstellt, dann muss dieses verstanden werden als die Frucht der mühsamen Arbeit, die darin besteht, das politische Paradigma auszuschalten.

## Literaturverzeichnis

- Abélès, Marc. *Le Lieu du politique*. Paris : Société d'ethnographie, 1983.
- Amossy, Ruth. *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*. Paris : Nathan, 1991.
- Auzias, Dominique et Labourdette, Jean-Paul. *Estonie*. Paris : Nouvelles éditions de l'Université, 2010.
- Bachelard, Gaston. *La Poétique de l'espace*. Paris : PUF, 2004.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Le Seuil, 1957.
- Barthes, Roland. *La Chambre claire*. Paris : Editions de l'Etoile, Gallimard, Le Seuil, 1980.
- Barthes, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Le Seuil, 1975.
- Bourdieu, Pierre. « L'objectivation participante. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150 (2003) : 43-58, <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-43.htm>
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris : Raisons d'agir, 2004.
- Brunel, Sylvie. *La Planète disneylandisée*. Paris : Editions Sciences humaines, 2006.
- Cauvin-Verner, Corinne. *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- Descola, Philippe. *Les Formes du paysage. Cours au Collège de France 2011-2012, 2012*, <http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2012-02-29-14h00.htm>
- Devreux, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion, 1980.
- Favret-Saada, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard, 1977.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel. « Des espaces autres », In *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001.
- Jamin, Jean Jamin. « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », *Etudes rurales*, 101-102 (1986) : 337-341.
- Krieg-Planque, Alice. *La notion de "formule" en analyse du discours*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.
- MacCannell, Dean. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Pinto, Eveline. « Autobiographie, confessions impersonnelles, auto-analyse », *Questions de communication*, 9 (2006) : 435-453.

- Urbain, Jean-Didier. *L'Idiot du voyage*. Paris : Payot & Rivages, 2002.
- Urbain, Jean-Didier. *Le Voyage était presque parfait*. Paris : Payot, 2008.
- Rauch, André (dir.), « Touriste, Autochtone : Qui est l'étranger ? », *Ethnologie française*, 3-32 (2002).
- Winkin, Yves, « Propositions pour une anthropologie de l'enchantement », In *Unité-diversité : les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, édité by Paul Rasse, Nancy Midol, Fathi Triki. Paris : L'Harmattan, 2002.
- Winkin, Yves. *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris : Le Seuil, 2001.

### **Französisch > Deutsch Übersetzung**

Tim Freitag, *Universität Freiburg*