

MIT EROBERUNGEN LEBEN



VIKTOR MATEJKA 1901–1993

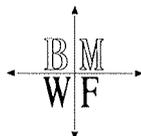
Viktor Matejka ist gestorben. Er war zwar nicht Mitglied unseres Instituts, hat auch nur wenige Vorträge bei uns gehalten; bei der Gründung unseres Instituts und auch seither hat er es jedoch stets tatkräftig gefördert. Noch in anderer Hinsicht wissen wir uns seinem Leben und seiner Arbeit verbunden: Viktor Matejka hat in einem Sinn und mit einer Beständigkeit sich für engagierte Bildungs- und Aufklärungspolitik eingesetzt, die uns stets ein Vorbild war und der wir uns verpflichtet fühlen. Er ist im hohen Alter gestorben und war doch jung. Sein Einsatz, seine Ideen, seine Lebendigkeit sind nun Erinnerung; sie werden uns vorbildlich bleiben.

INSTITUT FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit im Zusammenhang stehen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion: Dr. Helga Kaschl. Alle 1090 Wien, Berggasse 17/1, Tel. 0 222/34 43 42. Satz: Büro Hannes Riedinger, 3423 St. Andrä-Wördern, Schloßg. 7, Tel. 0 663/ 800 314, Tel. + Fax + Modem: 0 22 42/38 414. Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Tel. 0 222/330 73 67.

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST, 48. JG. 1993 / NR. 1/2, öS 100,-





MIT EROBERUNGEN LEBEN Reflexionen zu einem neuzeitlichen Syndrom

INHALT:

EDITORIAL	2	<i>Ruth Waldeck</i> „NICHT DAS REICH DER MÄNNER UND NICHT DAS DER WEIBER.“ Körper, Sexualität und Geschlechter- hierarchie	46
<i>Josef Haslinger</i> EROBERUNGEN	3	<i>Eva Waniek</i> VERORTUNG DER ÜBERSCHREITUNG – DIE „INSELGRUPPEN“ DES WEIBLICHEN IN GEORG FORSTERS REISE UM DIE WELT	53
<i>Franz Wimmer</i> ANNÄHERN UND ANEIGNEN	5	<i>Cornelia Wegeler</i> DIE LIEBE DER NATURFORSCHER Überlegungen zur Archäologie der Wissen- schaften im 19. Jahrhundert	61
<i>Rafael Angel Herra</i> DAS PARADIES ENTDECKEN ODER EROBERN (Übersetzung: Wolfgang Butterbach)	11	<i>Michael Brie</i> DER ABSTIEG DER DDR-INTELLEK- TUELLEN – EINE BITTERE CHANCE ZUR HELLSICHTIGKEIT	71
<i>Ram Adhar Mall</i> KULTURBEGEGNUNGEN IN DER GESCHICHTE – ZUR HERMENEUTIK DER INTERKULTURALITÄT	16	<i>Sibylle Benninghoff-Lühl</i> „VÖLKERSCHAUEN“ Aspekte der Inszenierung des „Wilden“ um 1900	77
<i>Sabine Bürscher</i> EROBERUNG VERSUS ANERKENNUNG Über die Konstitution der/des anderen in dichotomen Relationen	23	<i>Annemarie Seiler-Baldinger</i> INDIANER IM ZUGZWANG: TRADITIONELLE WALDNUTZUNG IM AMAZONAS-ORINOCOGEBIET UNTER ERSCHLIESSUNGSDRUCK	85
<i>Konrad Paul Liessmann</i> KONQUISTADOR Zur Phänomenologie des Eroberers. Eine Apologie	28	AUSZÜGE AUS DEN DISKUSSIONEN	91
<i>Wolfgang Pircher</i> FEINDBERÜHRUNG	34	DIE AUTOR/INN/EN	96
<i>Ingild Birkhan</i> EROBERNMÜSSEN. DIE EUROPÄISCHE SPIRALE DER MACHT UND DIE DISTRIBUTION DER GESCHLECHTER IM ZEICHEN DES FEUERS	39		

EDITORIAL

Vom 12. bis 15. November 1992 fand im Institut für Wissenschaft und Kunst ein Symposium statt, das unter dem Thema stand: „Mit Eroberungen leben – Reflexionen zu einem neuzeitlichen Syndrom.“ Die meisten der Vorträge dieses Symposiums können wir in diesem Heft vorlegen und hoffen, auch damit zur Diskussion um dieses Thema beizutragen.

Das neuzeitliche Bewußtsein ist in einem hohen Grad von Phänomenen geprägt, die als Erobern und Erobertwerden zu kennzeichnen sind. Ob wir an die Entdeckungen und Eroberungen fremder Länder, die Unterwerfung von Völkern, die Vernichtung von Lebensformen im Namen der Zivilisation oder an die Erschließung des Luft- und Weltraums denken, an die geordnete Analyse der Natur wie der menschlichen Psyche, stets haben wir es mit der Aneignung und Eroberung von Gegenständen durch dasjenige zu tun, was die Aufklärung Vernunft nannte und für einen Selbstwert hielt.

In zahlreichen Prozessen der Gegenwart erleben wir das Verhältnis zwischen Erobern und Erobertsein als spannungsreich. Auffallend ist dies etwa im Verhältnis zwischen traditionellen und modernen Denk- und Lebensweisen, das nicht nur auf die Frage nach dem Umgang mit sogenannten Ureinwohnern verweist, sondern auch die neueren Entwicklungen von Nationalismus bzw. Ethnozentrismus betrifft. Eine andere Form des Eroberns stellen die Geschichtsbilder aller Art dar, von der Wirtschafts – und Staatsgeschichte bis zur Kunst- und Philosophiegeschichte. Schließlich zeigt sich im politisch-gesellschaftlichen Alltag, daß das Erobern von Lebens- und Arbeitsräumen – etwa in der Eingliederung oder Ausgliederung von Zuwanderern – eine auch bewußtseinsmäßige Rolle spielt.

Eva Waniek
Franz Wimmer

Josef Haslinger

EROBERUNGEN*

*) Auszüge aus der literarisch-musikalischen Performance mit Josef Haslinger, Bertl Mütter und Werner Puntigam zu Beginn des Symposions.

	2.	
	<p>Quetzalcoatl, (.) der bärtige Gott, (.) ist zurückgekehrt. (...) In seinem Gefolge (.) noch andere (.) bärtige Götter, (.)Rachegötter. (...) Moctezuma schickt ihnen Opfergaben entgegen. (...)</p> <p>Goldene Enten, (.) auch goldene Hunde und (.) Tiger. (.) Halsschmuck, Pfeile, Stäbe und (.) Bogen aus Gold. (...) Alles verschlingen sie. (...) Reiten stumm und staunend über die Dämme der Lagune. (.) Straßen, Tempel, Kanäle: (.) Die große Aztekenhauptstadt Tenochtitlan. (.) (.) Die Götter (.) zu begrüßen, läßt Moctezuma sich vor das (.) Stadttor tragen, (...) in einer Sänfte aus Gold, der Baldachin mit (.) bunten Federn und Edelsteinen besetzt. (...)</p> <p>(.) Den Göttern werden Blütenkränze, Girlanden, Rosen, Sonnenblumen, Magnolien um Arme, Brust und Hals gehängt. (...)</p> <p>Aus dem Osten die Götter folgen Moctezuma zu seinem Palast und interessieren sich sofort für das Schatzhaus, Schatzhaus, Moctezumas Schatzhaus. (...) Silber und Edelsteine, Götterbilder, Nasenhalbmonde, goldene Wadenbänder, Armreifen, Schilder, Ketten, Ringe, Brustscheiben, aber auch die Königstracht und der (...) Nasenstab. (...)</p> <p>(.....) Alles, Moctezuma, alles ergreifen die Fremden, (.) denn ihr oberster Gott (.) Quetzalcoatl (.) ist in Wirklichkeit (.) Cortéz, Hernán Cortéz, der allmächtige Cortéz. (.) Das Würmchen Cortéz (.) (...)</p> <p>Auf dem Tanzplatz des Gottes feiern die aztekischen Krieger mit den Häuptlingen und den Priestern ein Glaubensfest. Der Hof des Tempels erschallt in Gesang und Tanz, Gesang und Tanz der ganze Hof des Tempels. (...) Die Krieger berauschen sich und winden ihre Körper wie Schlangen. (...) Häuptlinge, Priester und Krieger tanzen schlangengleich. Rausch, Gesang und Tanz zu Ehren der Götter. (...)</p> <p>(.....) Da</p>	<p>werden plötzlich von den Soldaten alle Ausgänge abgesperrt und verriegelt. (.) Männer mit Schwertern betreten den Saal, umringen die Tänzer.(...)</p> <p>Ein flinker Säbelhieb durchtrennt die Hände des Paukenspielers. Ein Schwert läßt seinen Kopf durch den Tanzsaal fliegen. (...)</p> <p>Soldaten stoßen Lanzen, Dolche, Schwerter und Messer in die tanzenden Körper. Schlagen ihnen den Kopf in Stücke, durchbohren Schulter, Hals und (.) Rücken, (.) schlitzen die Bäuche auf, (.) schälen Waden, Schenkel und Muskeln von den fliehenden Knochen. (...)</p> <p>(.....) Aus den Bäuchen hängen Gedärme. Manche versuchen auf die Mauern zu klettern, werden aber erstochen. (.)</p> <p>Andere flüchten in die Priesterhäuser des Tempels, wo sie aufgespürt werden. (...)</p> <p>Manche werfen sich auf den Boden zu den Toten. Die Lanzen stechen. Das Blut der Häuptlinge fließt wie Wasser. (...)</p> <p>Aus dem Blut und aus den verstreuten Gedärmen steigt Gestank bestialisch. (.)</p> <p>(.) Als das Massaker zu Ende erhebt sich in der Stadt ein Geschrei: Sie haben unsre Häuptlinge (.) ausgerottet, Mexikaner! Unsre Priester getötet! (...)</p> <p>Greift zu den Waffen, Waffen, Mexikaner, greift zu den [: Waffen! Oh Mexikaner, greift zu den Waffen. Oh Priester, Waffen, zu den Waffen, Mexikaner, zu den Waffen, oh ihr Priester, greift zu den Waffen. :]</p>
1.		3.
Vierzehnweiundneunzig und neunzehndreiundneunzig sind		Vierzehnweiundneunzig und neunzehndreiundneunzig sind
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung
Mensch mein Mensch dein und Mensch sein		Mensch mein Mensch dein und Mensch sein
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung
Menschsein ist Mensch mein Mensch dein		Mensch sein ist Mensch mein Mensch dein
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung
Mensch du Mensch ihr und Mensch wir		
Mensch du werde wie Mensch wir		
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		
(...Interlude...)		
Mensch wir Mensch groß und Mensch gut		
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		
Mensch du Mensch ihr Menschenbrut		
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		
Mensch wir Mensch groß und Mensch gut		
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		
Mensch du Mensch ihr Menschenbrut		
Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung		
[: vierzehnzweiundneunzig (.) fünfzehnhundertneunzehn (.) neunzehndreiundneunzig (.) Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung :]		
[: Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung :] 1492 (.) 1519 (.) 1993 (-)		

<p>Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung</p> <p>Mensch wir Mensch groß und Mensch gut</p>	<p>rechten Sühne am (..) jüdischen Untermenschentum volles (.) Verständnis haben. (.....)</p>	<p>immer noch dabei. Mit gut vierzigtausend Freiwilligen, (..) aus Finnland, Rumänien, Ungarn, Frankreich, Spanien, Slowakei, Italien, schaffen wir uns neuen Lebensraum. (..) (..) Wir sind dabei. Mit elf Propaganda-Kompanien verstreuen wir jede Woche zehn Millionen Exemplare unserer heiligen Schriften. (..)</p>
<p>Mensch du Mensch ihr Menschenbrut</p> <p>Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung</p> <p>(...Interlude...)</p>	<p>Hat der Soldat zweierlei zu erfüllen. Punkt eins. Die völlige (.) Vernichtung der bolschewistischen (.) Irrlehre, (.) und des Sowjetstaates. (...) Punkt zwei. Die erbarmungslose Ausrottung (....) artfremder (....)</p>	<p>Asche, Blut und deutsche Rhetorik. So erreichen wir Kiew im September. (.) (..) Der große Sieg von Kiew und wir dabei. (.) (....) Eine Million (.) rote Soldaten überfällt. Kiew, ja Kiew, das war Leben. (.) Kiew, das war Tod.(...)</p>
<p>Mensch ich ist Mensch fein Mensch rein</p> <p>Mensch du Menschlein ist Mensch kein</p>	<p>Heimtücke. (...) Nur so werden wir unsrer geschichtlichen Aufgabe gerecht, das deutsche Volk von der (...)</p>	<p>(.....)</p> <p>In der ganzen Stadt wird bekanntgegeben, daß alle Juden sich am Montag den neunundzwanzigsten (.) September um sechs Uhr früh auf einem Platz in der Nähe von der Schlucht Babyj Jar (.) einzufinden haben, sie würden umgesiedelt. (.) (..) Alle kommen.</p>
<p>Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung</p> <p>Mensch kein Mensch kein Mensch kein Mensch</p> <p>kein Mensch kein Mensch kein Mensch kein</p>	<p>(...) asiatisch-jüdischen (.) Gefahr (.) ein für allemal zu befreien." (.....)</p> <p>Zweiundzwanzigster Juni neunzehneinundvierzig, drei Uhr fünfzehn. (.) Drei Millionen, zweihunderttausend Menschen machen sich auf den Weg Richtung Osten. (.) Sie sitzen in (...)</p>	<p>(.....)</p> <p>(...) Die Juden müssen ihre Kleider ablegen, (.) es türmen sich große Haufen auf. (.) Die Juden müssen in Gruppen an den Rand der Schlucht gehen (.) und sich dort aufstellen. (.) Beim Erschießen (.) wechseln wir uns ab. (...)</p>
<p>Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung</p>	<p>sechshunderttausend Kraftfahrzeugen (.) und reiten auf sechshunderttausend Pferden. (.) Und wir sind dabei, sind ganz dabei. (....)</p>	<p>(...) Die Erschießungen dauern zwei Tage. (.) An diesem neunundzwanzigsten (.) und dreißigsten September (.) werden bei Kiew dreiunddreißigtausendsiebenhunderteinundsiebzig Juden exekutiert. (...)</p>
<p>[: vierzehnzweiundneunzig (.) fünfzehnhundertneunzehn (.) neunzehneinundvierzig (.) neunzehndreiundneunzig (.)</p>	<p>Mit dreitausenddreihundert Panzern, (.) siebentausend Artilleriegeschützen, (.) zweitausend Flugzeugen. (.) Das größte Heer der Geschichte. Wir sind dabei, von Anfang an dabei. (..)</p>	<p>(..) Der Zugwachtmeister sagt: (.) Sie gingen gefaßt in den Tod. (.) Es wurde nicht geschrien (.) und nicht gejammert. (...) Die Soldaten bekamen jede Menge Schnaps. (...) Der Zugwachtmeister (.) war zufrieden: (.) Die Juden gingen gefaßt in den Tod, gefaßt in den Tod. (..)</p>
<p>Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung :]</p> <p>[: Jahre der Eroberung Jahre der Eroberung :]</p> <p>1492 (.) 1519 (.) 1941 (.) 1993 (-)</p>	<p>(..)Mit hundertsechzigtausend Mann von der Waffen-SS (.) und dreitausend Mann extra zur Tötung von Juden, (.) Zigeunern, (.) bolschewistischen Funktionären und Ungeziefer aller Art. (...) Und wir sind dabei. Mit mehr als tausend Geistlichen nehmen wir teil am Heiligen Krieg. (....)Bischöfe segnen die Waffen, beten für den Sieg (.) über die Feinde unseres Glaubens. (..) Wir sind dabei,(.)</p>	<p>(..) Die Juden gingen gefaßt in den, gingen gefaßt in den, die Juden gingen, gingen gefaßt in den, gefaßt in den :]</p>
<p>4.</p> <p>Neunzehnhunderteinundvierzig: Truppenbefehl des Herrn von Reichenau, (.) Oberbefehlshaber der sechsten Armee: (...) „Der Soldat ist im Ostraum nicht nur ein Kämpfer nach den Regeln der Kriegskunst, (.) sondern auch Träger einer unerbittlichen völkischen Idee. Deshalb (..) muß der Soldat für die (.) Notwendigkeit der harten, aber ge-</p>		

FRANZ WIMMER

ANNÄHERN UND ANEIGNEN

Das Tagungsprogramm benennt Verhältnisse von Erobern und Erobertwerden als ein „neuzeitliches Syndrom“, und ich kann mir vorstellen, daß dies dunkel oder zumindest unverständlich klingt. Es sollte damit aber nicht eine bloße Redensart verwendet werden.

Zunächst scheint diese Benennung unsinnig; denn es hat Eroberungszüge gegeben, seit wir von Menschen wissen. Oder schon viel früher: die Erschließung von Lebensräumen gehört zu den Verhaltensweisen von Organismen. Es dauert nur ganz kurz, bis die frische Lava eines pazifischen Vulkans den Wurzelgrund für Pflanzensamen abgibt, bis also Organismen ein neues Terrain erobern. Vieles von dem, was die Geschichtswerke des Altertums berichten, dreht sich überhaupt nur darum: daß erobert oder Eroberung abgewehrt wird.

Im angekündigten Thema meiner Einleitung zu diesem Symposium ist eine versöhnliche Alternative zur erobernden Aneignung genannt: die Annäherung. Das läßt an Begegnung, Dialog, Selbstfindung im Austausch denken. Ich bin der Auffassung, daß uns letztlich nur die Entwicklung von Fähigkeiten des Annäherns wirklich weiterkommen lassen werden, in der Begegnung der Kulturen untereinander, wie in der alltäglichen Lebenswelt. Zuerst aber müssen wir mit den Voraussetzungen des aneignenden Verhaltens ins Klare kommen, und darum werde ich mich heute doch wieder vor allem auf dieses Thema konzentrieren.

Warum also ein „neuzeitliches Syndrom“?

„Kolumbus“, von dem heuer viel die Rede war, kann als Chiffre verstanden werden. Die Idee zu dieser Tagung lag darin, daß „Kolumbus“ auf diese Weise verstanden werden *soll*. „Kolumbus“ betrifft nicht nur Guanahani/San Salvador, sondern auch die Pole der Erde, den Mond, er benennt die elementaren Bausteine des Universums und der Organismen, er durchschaut die Psyche und die treibenden Faktoren hinter den Absichten von Menschen ebenso wie die Kräfte, die die Geschichte formen. „Kolumbus“ ist eine Chiffre für die übergeordnete Instanz. Seit Darwin sieht er sich selbst als Ergebnis einer Evolution und zeichnet seinen Stammbaum so, daß sein Zweig die anderen Zweige entweder hinter sich gelassen oder sich so weit von ihnen entfernt hat, daß er ihr Richter sein kann. Die einen sind ausgestorben – Arten, Kulturen, Rassen. Die andern sind eingeordnet in ein hierarchisches Modell – Rassen, Kulturen, Institutionen. Über alle diese Vorformen seiner selbst steht ihm und nur ihm das Urteil zu, weil er sie alle überlebt hat.

Wenn die Entdecker der frühen Neuzeit in die Geschichte schauen, dann sehen sie nicht mehr – wie die mittelalterlichen Menschen – eine von Anbeginn an gleiche Zahl und Form der Arten, über denen sie selbst eine bevorzugte Stellung einnehmen. Sie sehen aber

auch noch nicht Gesetzmäßigkeiten des Prozesses, demgemäß sie selbst nur Zwischenglieder sein könnten.

Der „Kolumbus“, der sich als Ergebnis und gleichzeitig Träger einer Entwicklung sieht, hat ein prekäres Verhältnis zu seinen Vorformen und Vorfahren. Er lebt nicht im Austausch mit ihnen, denn sie sind tot oder überlebt. Er sammelt aber diese toten oder lebenden Fossilien – Saurier ebenso wie Steinzeitvölker – und baut Museen, um sie anzuschauen und darin sich selbst: wie er es denn „so herrlich weit gebracht“. Nichts davon will er verlieren, noch Unbekanntes will er aufspüren, aber alles hat er überwunden. „Kolumbus“ muß all das Überholte erhalten, bewahren, rekonstruieren, konservieren und restaurieren, muß es immer wieder anschauen. Es ist wichtig, dies zu sehen: der neuzeitliche Eroberer weiß von vornherein, daß er nur Unterlegenes entdecken wird, nichts, was ihn wirklich in Frage stellen könnte. Das macht natürlich seine Entdeckungen nicht gefahrlos, das geht auch nicht ohne Überraschungen ab. Aber der neuzeitliche Eroberer zweifelt doch nie an seinem schließlichen Sieg. Ananke und andere göttliche Mächte konnten dem antiken Eroberer einmal gewogen, ein andermal wieder gram sein. Ihr Wirken beeinflusst den neuzeitlichen „Kolumbus“ immer weniger.

Seine Bibliothek enthält einerseits die praktischen Werke, die mathematischen, biologischen, strategischen, physikalischen, allgemein: die wissenschaftlichen Reiseführer auf dem Weg des Eroberns – und andererseits die sentimentalischen Werke, die Reiseführer der Fantasie. Zu den ersteren zählen in der historischen Bibliothek von Fernan Colon, dem Sohn des „ersten Admirals der indischen Länder“, wie er sich nennt, sowohl die vielen Abhandlungen über geometrische und geographische Themen als auch die „conquista de las yndias“ und der „Hexenhammer“; zu den zweiteren der Roman der Rose oder der Gesang vom Cid. In der Bibliothek des Admiralssohnes überwiegen die Abhandlungen zur Geometrie, die Traktate über die Kugel.

Sprachen Römer oder Chinesen von der Welt und setzten sie mit ihrem kulturell-politischen Gefüge gleich, so wußten sie doch immer, daß es an deren Rändern und dahinter noch etwas gibt. Die Fantasie der Weltchronik Hartmann Schedels, im Jahr der ersten Reise des Kolumbus in Nürnberg erschienen, kennt noch die antiken und mittelalterlichen Monster hinter den Grenzen der bekannten Welt (die Einfüßigen, die Hermaphroditen, die Kranichschnäbler usw.), denen die Neuzeit nach und nach den Garaus gemacht hat – aber durchaus nicht sofort, wie Reisende des 17. Jahrhunderts belegen, die in Venezuela den altvertrauten Typus der Menschen ohne Kopf gefunden haben wollen. Für den neuzeitlichen „Kolumbus“

gibt es zwar noch weiße Flecken, es gibt unbekannte Kulturen, aber es gibt keine unaufklärbaren Geheimnisse mehr: er wird und kann „alles erklären“. Damit erst wird die Welt erobert und unterworfen, angeeignet sein.

Die Eroberung der Welt nimmt in der Neuzeit eine andere Einheit an, als wir sie in den antiken Schriften vorfinden. Alexander von Makedonien begegnet nach dem Zeugnis der antiken Berichte und nach der mittelalterlichen Alexanderhistorie nicht nur und manchmal nicht in erster Linie menschlichen Gegnern. Was ihn wirklich auszeichnet, ist sein siegreicher Umgang mit Monstern: er besiegt die Seeungeheuer vor Alexandria ebenso wie den Basilisken auf dem Zug nach Indien.

Es wird zum Programm der Entmythologisierung der Geschichte zählen, mit solchen Märchen aufzuräumen, ihnen einen anderen Schrank in der Bibliothek zuzuweisen, die Ficta von den Facta zu trennen. Im Fall der erwähnten Heldentaten Alexanders hat Ibn Khaldun um 1400 mit diesem Programm den Anfang gemacht. Dieses Programm der Entfiktionalisierung wird auf vielen Gebieten durchgeführt: in der Exegese der Bibel ebenso wie in der Physik oder der Psychologie. Es läßt sich aber nur durchführen, wenn das erkennende, fühlende, handelnde Subjekt sich selbst zum Objekt erklärt und den Ausweg aus der damit entstandenen Leere durch die Postulierung einer universalen Methode zu gewinnen sucht.

Ein „Kolumbus“, der dies tut, ist Descartes. Der Begründer des neuzeitlichen Rationalismus sezziert das Gefühl ebenso weg wie Erfahrung und Dialog. Sein erkennendes Subjekt ist völlig einsam: es hat keine Erinnerung an gestern und keinen Entwurf für morgen, es hat nicht einmal einen Leib; niemand und nichts außer seiner Denkfunktion selbst hier und jetzt kann ihm helfen. In dieser vollständigen Reduktion will es einen Weg aus sich selbst herauslegen, um dann alles andere zu klassifizieren, zu beschreiben, um alles gesetzmäßig zu erklären. Der Name „René Descartes“, ein Menschennamen, der Herkunft, Weiterwirken, einen Lebenslauf bezeichnet, ist nicht einmal eine Metapher für dieses Subjekt: jeder, dem die Wörter und Sätze des „Discourse“ oder der „Meditationen“ durch den Kopf gehen, soll diesen Kopf verlieren und zum bloß erkennenden Subjekt werden. Öfter noch wird dieses Säurebad in der Philosophie stattfinden: in Kants transzendentalen Ich sind die Erinnerungen an die „Tierheit“ zu tilgen, von der derselbe Kant doch in seiner „Anthropologie“ bedauernd sagt, daß sie in uns stärker sei als die „Menschheit“. Das Absehen vom wirklichen Menschen, dessen Zerlegung in Funktionen, Rollen, meßbare Anlagen oder Fähigkeiten, ist die Reise des „Kolumbus“ über das Meer in die „Neue Welt“, von der der historische Kolumbus gar nicht wissen muß, daß es sich um dieses handelt: um eine „neue“ Welt.

Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie Europas ist nicht hinreichend beschrieben, wenn man sie als eine Geschichte von Reisen sieht, die einen Ausgangspunkt, einen Verlauf und ein Ziel haben. Ebenso einschlägig ist dabei die Metapher der Tour, die an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt und nicht unbedingt,

wie die Reise, höher hinauskommt. Es sind die beiden Figuren des Pfeils (der Aufbruch, der Fortschritt, die Reise) und des Kreises (die Rückkehr, die Katastrophe, die Tour), die sich gegenseitig ergänzen durch den Verlauf der Zeit und die unbeabsichtigten Wirkungen des jeweiligen Aufbruchs, in der Spirale (die Dialektik, die Entwicklung).

Der Ausgang vom Eigenen führt zu Fremdem. Dabei ist das Eigene zuerst und immer wieder zu sichern. Bei Sigmund Freud findet sich einmal der Hinweis auf die Vorsicht, die bei jedem Vorrücken angebracht ist: das vorrückende Heer muß Sicherungsplätze für Rückzug, Versorgung und Befestigung des eroberten Gebiets anlegen, muß einen Teil seiner Kräfte zurücklassen, je weiter es vorrückt. Sind diese zu gering, ist das Hinterland des Vormarsches und damit der Sinn des Ganzen gefährdet. Sind sie zu stark, so schwächt dies die Hauptmacht und bringt überdies die Gefahr der Verselbständigung des Hinterlands.

Das cartesianische Subjekt erinnert sich nicht, es läßt keine Sicherung zurück, geht ausschließlich voran (das ist nicht der historische Descartes – aber es ist dessen Idee von sich als von einem erkennenden Subjekt, und daran wäre nichts von Interesse, wenn es nicht eine attraktive Idee für die Neuorientierung in der Wissenschaft der Neuzeit gewesen wäre). Es schreitet voran, mit nichts als mit seiner Vernunft ausgestattet, und es gibt den Dingen, die ihm unterwegs begegnen, neue Namen. Es klassifiziert, benennt, erklärt die Inseln, die Völker, die Pflanzen, Kunstwerke und Gemütsregungen ganz so, als hätten sie bisher noch keine Namen gehabt. Was der historische Kolumbus tut, wenn er die Insel „San Salvador“ nennt, tut Marx, wenn er von „Produktionsverhältnissen“ und Freud, wenn er vom „Es“ spricht. Es ist hier ein Fremdes, das bislang ohne Bewußtsein seiner selbst war und auf seinen wirklichen Namen gewartet hat. Nun wird zunehmend alles in ein absolutes Koordinatensystem eingeschrieben. Und manchmal, wie in der Kartographierung der Erde, setzt sich ein solches Koordinatensystem weitgehend unangefochten durch. Japaner bezeichnen heute ihr Land als einen Teil des „Fernen Ostens“ und sprechen davon, daß Syrien im „Nahen Osten“ liege, was von Japan aus gesehen natürlich unplausibel ist. Die geographischen, historischen, sozialen Koordinaten legen sich von Greenwich, Christi Geburt und der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus um den ganzen Globus, sodaß nun jeder Ort, jede Zeit, jede Kulturleistung und Gemütsbewegung von „Kolumbus“ einen endgültigen Namen, eine Stelle im System erhält. Auf der Erdkugel „unten“ ist Afrika, sagt schon Comenius in seinem *Orbis Sensualium Pictus*.

Die Reise des neuzeitlichen Eroberers ist erfolgreich auf vielen Gebieten: der Norden ist oben, der Süden unten; die Geschichte zeigt wissenschaftlich, welche Parteinahme richtig ist; der Intelligenztest erweist die weiße Rasse als diejenige mit der höchsten Problemlösungskompetenz usw.

Der jeweilige „Kolumbus“ kehrt aber von jeder seiner Reisen zurück und stößt auf Unglauben und Konkurrenz. Damit wird die Reise zur Tour: hin und

zurück, immer wieder. Ein anderer „Kolumbus“ bricht auf, ein anderes „Paradigma“ wird als Netz über die Welt geworfen. Einmal heißt die Inselgruppe „Las Malvinas“, dann wieder heißt sie „Falklands“ – wie heißt sie wirklich?

Es ist das Entscheidende an diesem Prozeß der Aneignung der Welt, daß die Frage nach dem wirklichen Namen der Inseln unsinnig ist. Und das bezieht sich nicht nur auf Inseln, sondern auf alle möglichen Sachverhalte: der passendste, plausibelste Name meines Gefühls könnte „Fixierung“ sein, und nicht „Liebe“. Eigentlich reagiere ich als weitgehend phylogenetisch erklärter Organismus auf Lichtwellen einer bestimmten Länge, wenn ich den Sonnenaufgang genieße oder ein Gedicht lese. Der jeweilige „Kolumbus“ will mir sagen, wo ich lebe: in seinem San Salvador und nicht in meinem Guanahani.

Die neuzeitlichen Namen der Dinge bestimmen sich nach dem Netzwerk, in dem sie Sinn ergeben, nach der Systematik, und letztlich danach, was man mit ihnen anfangen kann, also nach ihrer Zweckmäßigkeit.

Welchen Zweck aber verfolgt „Kolumbus“, zu welchem Zweck geschieht die Reise, die alles aufklärt?

Geschichtsphilosophen haben von der Veredelung der Menschheit gesprochen, und einige Philosophen und Gnostiker – wie Lessing, Herder oder Teilhard de Chardin – sogar von einer Metamorphose geträumt, in der „die Menschheit“ in eine ganz neue, uns noch kaum vorstellbare Zukunft übergehen würde.

Der Zweck der Reise, des Aufstiegs, des Fortschritts wäre unter einer solchen Voraussetzung doch nur vorläufig die „Entdeckung“, die Komplettierung der Beschreibung im Ausfüllen der weißen Flecken, und die Systematisierung aller Erklärungen. Diesem vorläufigen Zweck dient die Technik, die die Reise, den Fortschritt „höher, weiter, schneller“ durchführen läßt.

Wollen wir uns darüber klarwerden, worin der Eroberungsimpuls des neuzeitlichen Bewußtseins besteht, worin also beispielsweise die kolonialistischen, rassistischen, sexistischen Herrschaftstheorien ihre Wurzel haben, so dürfte diese Frage nicht ohne eine gewisse Selbst-Verunsicherung anzugehen sein. Es scheint mir, daß es sich hier zuletzt um eine religiöse Frage handelt.

Erinnern wir uns an den Vorwurf gegenüber der jüdischen und der christlichen Religion, daß die bedenkenlose und ausschließlich auf kurzfristige Erfolge berechnete technische Ausbeutung der nicht-menschlichen Natur auf eine Maxime des ersten Buches Moses zurückgehe. Tatsächlich haben Fortschrittsgläubige des 19. Jahrhunderts in der Maxime „Macht euch die Erde untertan!“ den rationalen Kern dieser beiden Religionen in Hinsicht auf die „Natur“ gesehen; daß kritische Stimmen der letzten Jahrzehnte gegen diese Maxime und damit gegen diese beiden Religionen zahlreich sind, braucht wohl nicht belegt zu werden.¹

Wenn ich sage, es handle sich bei der Frage nach dem Zweck der „Reise“ des neuzeitlichen Menschen um eine religiöse Frage, so denke ich aber nicht in

erster Linie an die jüdische oder/und die christliche Religion, Ich denke an jene dualistischen Theologien, die durch mehr als tausend Jahre eine Alternative zum Weltverständnis der Bibel formuliert hatten und etwa mit dem Beginn der Neuzeit verschwunden sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die dualistischen Religionen Europas verschwunden sind, *weil sie überflüssig wurden*, weil ihre zentrale Aussage in neuer Sprache, in der Sprache der Wissenschaft Teil des allgemeinen Bewußtseins wurde. Ihre Lehren sind unter verschiedenen Namen bekannt (Manichäer, Bogomilen, Katharer usw.), die damit verbundenen sozialen und kirchlichen Einrichtungen, Kämpfe und Verfolgungen einigermaßen bekannt. Es muß zumindest auffallen, daß es diese dualistischen Religionen wirklich nicht mehr gibt. Ich nenne sie mit dem allgemeinen Namen des Manichäismus.²

Hinsichtlich unserer Frage nach dem Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zu seiner Mit- und auch zu einer Umwelt, also zu den „anderen“ Menschen und zur „Natur“ ist der Manichäismus von außerordentlichem Interesse. Die Welt der Materie – auch der Mensch, sofern er materielles Wesen ist – ist nach manichäischer Auffassung nicht vom Gott des Lichts geschaffen, sondern von dessen ewigem und gleichrangigem Gegenspieler. Diese Materie ist für den Erkennenden, den Gnostiker, den Träger des göttlichen Funkens (und welche Bilder sonst noch gefunden werden, um auszudrücken, daß der entscheidende „Teil“ des Menschen nicht materieller Natur sei) ein Mittel oder auch ein Hindernis, ein Widerstand oder ein Vehikel zur wahren Erkenntnis. Sie ist jedenfalls ohne Selbstwert.

Mir scheint der Manichäismus darum von so enormem Interesse, weil darin der Geist, der Intellekt, das Wissen allein einen Selbstwert darstellt, dem buchstäblich alles andere unterworfen ist und zwar: ohne eigenen Wert und eigenes Recht unterworfen. Dies war weder die jüdische noch die christliche Sicht der Dinge.

Führen wir uns ein gnostisches Argument unserer Tage vor Augen, so könnte klar werden, was gemeint ist. Das Argument läuft so:

1) Alle Intelligenztests belegen eine durchschnittliche Überlegenheit im Problemlösungsverhalten in der weißen gegenüber der schwarzen Bevölkerung der USA.³

2) Es ist absehbar, daß die Zunahme der Weltbevölkerung und die Auswirkungen der angewandten Techniken immer größere Probleme aufwerfen, deren Lösung immer schwieriger werden wird.

3) Höhere Problemlösungsfähigkeiten sind daher für die gesamte Menschheit von vitalem Interesse.

4) Daraus folgt, daß es im vitalen Interesse der gesamten Menschheit liegt, durch rassenpolitische, bildungspolitische und andere Maßnahmen den weißen Bevölkerungsteil der USA stärker zu fördern als den schwarzen.

Dies ist ein manichäisch-gnostisches Argument, dessen wichtigste Voraussetzungen im zweiten Satz enthalten sind, der allerdings eine ganz einfache Pro-

gnose auszudrücken scheint. Tatsächlich scheint mir diese Prognose zwei Voraussetzungen zu verdecken:

erstens, daß die vorausgesagten Probleme von anderen als denjenigen verursacht werden, die zu deren Lösung beitragen sollen – schon diese Voraussetzung muß zumindest differenziert werden;

zweitens, daß die Intelligenz Macht über alle Faktoren der Realität haben sollte.

Insbesondere die zuletzt genannte Voraussetzung ist für uns von Belang. Ich meine darin folgenden zu hören: die Intelligenz (die „Wissenschaft“) hat beispielsweise nicht die Macht, eine Idealmenge von Menschen auf diesem Planeten so zu begrenzen und zu verteilen (durch klare Bevölkerungspolitik in einer allgemeinen Weltordnung), daß ein optimaler Zustand des Zusammenlebens und der Verwendung natürlicher Ressourcen gewährleistet wäre. Solange dies so ist, werden stets von einem Teil der Menschheit – wahrscheinlich von dem zahlenmäßig größeren Teil – Probleme produziert, die deren Produzenten nicht mehr lösen können. Darum braucht es die Herausbildung einer möglichst hohen intellektuellen Kompetenz, die allerdings nur einer Minderheit zukommt. Wäre dem anders, so würde vielleicht zur Lösung desselben Problems etwas anderes gemessen: etwa die emotionalen und sozialen Kompetenzen oder die Fähigkeit, berechtigte Angst zu haben.

Es handelt sich bei der Höchstschtzung des Intellekts um die Vorstellung, daß die natürlichen Bedingungen der Existenz von Menschen auf der Erde lediglich Mittel zur Erreichung eines anderen Zwecks als dieses Lebens selbst seien, mithin um eine religiöse Vorstellung. Die Wissenschaft bildet ihren Kern. Die Erde kann in dieser Gedankenwelt als ein „Raumschiff“ gedacht werden, das unterwegs ist zu einem Ziel, allerdings ständig außer Kontrolle zu geraten droht. Der entscheidende Teil seiner Besatzung hat alle seine intellektuellen Kräfte aufzubieten, um es nicht schlingern oder den Kurs verlieren zu lassen. Wohin führt aber dieser Kurs, wohin geht die Reise? Sind den Kommandeuren des Raumschiffs das Ziel und die Mittel zu dessen Erreichung bekannt oder empfangen sie Weisungen von einer Zentrale, die das Ziel definiert? Da diese Fragen von einer Wissenschaft her offen bleiben, die sich mit Funktionen und Wenn-dann-Erklärungen befaßt, handelt es sich beim „Raumschiff Erde“ um eine theologische Metapher. Es ist die Metapher einer manichäischen Theologie: die natürlichen Bedingungen und Entwicklungen reichen nicht aus, das Schiff auf Kurs zu halten, sie müssen von überlegenen, d.h. von intelligenten Wesen kontrolliert und korrigiert werden.

Das vordergründige Ziel der Fahrt ist klar: es ist das Überleben der Art. Dafür sind alle Errungenschaften der Technik und des Wissens einzusetzen. Aber nur vordergründig ist dies das Ziel, denn nach allem, was wir (z.B. über die nicht-technische Bevölkerungskontrolle von Populationen in einer extremen Umwelt wie dem kalifornischen Death Valley, um willkürlich irgendein Beispiel herauszugreifen) wissen, könnte der homo sapiens auf andere Weise ebenso wahrscheinlich überleben: durch einen allgemeinen Rückzug aus al-

len Techniken der Verarbeitung natürlicher Stoffe, die über einen primitiven Ackerbau hinausgehen. Das Szenario wäre schauerlich, aber nicht unbedingt gefährdend für die Art: ein Aussterben der Menschen in Städten und industriellen Ballungszentren, ein allgemeiner und rapider Rückgang der Bevölkerung – aber mit all dem würde nicht die Art aussterben.

Ältere Ordnungsvorstellungen werden nur noch im Museum oder im Reservat zugelassen. Wir sind gewohnt, die Anrufung des Flußgottes beim Bau einer Brücke, das Opfer an den Bergeist beim Betreten eines Stollens oder die Beschwörung des Jagdtieres vor seiner Tötung, wie andere animistische Verhaltensweisen im Umgang mit der außermenschlichen Natur, als etwas Überflüssiges und dem Fortschritt Hinderliches anzusehen. Menschen, die solche Rituale ernsthaft ausführen, d.h. denen der Fluß-, Berg- oder Tiergeist auch einmal verbieten kann, etwas durchzuführen, sind für die Verwaltung und Einrichtung des „Raumschiffs Erde“ unbrauchbar. Sie sind keine Wissenden, keine Gnostiker. Sie anerkennen die Rechte nichtmenschlicher Dinge, also Rechte von Dingen oder Lebewesen, die nicht argumentieren. Die Wissenschaft hingegen kümmert sich nur um die Funktion solcher nicht-argumentierender Dinge und stellt sie in den Dienst des Intellekts. Sie hat dabei die Grenze nicht immer beim *homo sapiens* gezogen. Das vorhin angeführte Argument – und andere rassen-, kultur- und geschichtstheoretische Argumente – ziehen die Grenze viel enger: auch Menschen können auf solche Weise ausgegrenzt werden, daß sie nicht zur Klasse der argumentierenden Wesen zählen und damit auch keine Eigenrechte haben. Die Geschichte der „Reise“ des „Kolumbus“ in die neuen Welten der anderen Kulturen, der anderen Rassen bietet eine Fülle von Beispielen dafür, und von einigen wird in den kommenden Tagen die Rede sein.

Alle vorindustriellen Kulturen kennen Rituale, die Eigenrechte solcher Dinge voraussetzen, die nicht argumentieren. Hingegen ist die neuzeitliche Wissenschaft darauf aus, solche Rituale zu reduzieren oder überhaupt abzuschaffen. Es steht in einem engen Zusammenhang damit, wenn mit der Abkehr von „abergläubischen“ oder „animistischen“ Praktiken auch derjenige Bereich der Welt neu bestimmt – und zwar unterschiedlich eng bestimmt – wird, der die überhaupt möglichen Diskurs- und Argumentationspartner umfaßt. Ein besonders auffallender Sachverhalt in diesem Prozeß ist die Verwendung des Ausdrucks „anthropomorph“.

In derjenigen Richtung der Geschichtsphilosophie, die wir gewöhnlich als „positivistisch“ bezeichnen, ist die Tendenz, sogenannte „Anthropomorphismen“ zu vermeiden, am deutlichsten wahrnehmbar. Die Gedankenrichtung verläuft dabei stets nach einem Schema, das wir bei Auguste Comte immer noch am besten nachlesen.

Der erste Schritt besteht in der Feststellung, daß nachweisbare, überprüfbare, wissenschaftlich verwertbare Ursachen für beobachtete Sachverhalte ausschließlich im Sinn der „causa efficiens“ vorlie-

gen, daß also zum Zweck der Erkenntnis der Realität – um welche Realität immer es sich auch handelt – Wirkursachen und deren Gesetzmäßigkeiten aufzusuchen sind.

Der zweite Schritt bei Comte liegt in seiner Feststellung, daß die tatsächlichen Ursachen für viele Phänomene den Menschen der Vergangenheit und Gegenwart unbekannt sind, trotzdem aber das Verlangen besteht, auch in dieser Situation ein diagnostisches, auf die Gegenwart bezogenes, und ein prognostisches Wissen um diese Phänomene zu haben, sodaß zukunftsbezogenes Handeln auf der Grundlage dieses Wissens möglich wird. Ebendies war ja auch das Ziel des rituellen „Wissens“ gewesen, das nun Aberglaube wurde und durch Tatsachenwissen ersetzt werden sollte.

Nun stellt Comte fest, was in der Diskussion um die Berechtigung teleologischer Erklärungen natürlicher Phänomene schon früher festgestellt worden war, daß die Erklärungsmuster, sofern sie nicht den Bedingungen der modernen Wissenschaftlichkeit entsprechen, „anthropomorph“ seien. Belege dafür finden sich unschwer: ein Gott läßt die Erde bebene zur Warnung oder Strafe; ein höheres Wesen hat die Klimazonen und die Bodenschätze verteilt zum Wohle der Menschen usw. Der Hinweis auf den Zorn des kleinen Kindes gegen die Tischkante, die ihm „wehtut“, fehlt in diesem Zusammenhang selten. Die ganze „Natur“ wird in den vorneuzeitlichen Wissensformen anthropomorph gesehen und erklärt.

Comte hat, wie man gelegentlich liest, die Soziologie als Wissenschaft begründet. Das kann so verstanden werden, daß seine Kritik der anthropomorphen Erklärungen und sein entsprechender Plan einer wissenschaftlichen Erklärungsform sich auch auf die Idee bezieht, die Menschen sich von sich selbst und ihrer Gesellschaft machen, das heißt: daß die Kritik *auch* besagt, es sei falsch, menschliches Verhalten und menschliche Verhältnisse „anthropomorph“ zu beschreiben und zu erklären.

Dies ruft den Einwand der Philologen hervor, die natürlich zu Recht betonen, daß „ánthropos“ und „morphé“ nichts anderes im Griechischen bedeuten als „Mensch“ und „Form“, sodaß eine „anthropomorphe“, eine „menschenförmige“ Erklärung menschlicher Verhältnisse das einzig Angemessene sein müsse. Mit dem etymologischen Hinweis ist hier aber gar nichts gewonnen, denn der Anspruch, der mit der Kritik am Anthropomorphen erhoben wird, geht ja nicht auf ein Verkennen des Menschlichen, sondern darauf, den Menschen aus seinen wirklichen und nicht aus seinen eingebildeten – erhofften, befürchteten – Motiven und Anlagen heraus zu erklären.

Es ist unnötig, die Weiterungen und einzelnen Stationen des Streits darum, was die wahre Wissenschaft vom Menschen sei, auszuführen. Ich möchte nur einen Gedanken etwas weiterführen, der den Gegenstand einer solchen Wissenschaft selbst betrifft, also die Frage: wer ist ein Mensch?

Um die Frage nicht allzu naiv klingen zu lassen, möchte ich auf eine Diskussion verweisen, die in den

Bereich der angewandten Ethik fällt: die Auseinandersetzung um die Euthanasie. Ist das Leben eines von Menschen gezeugten Lebewesens in jedem Fall schützenswert, lautet die Frage. Sie ist so nicht deutlich genug formuliert, denn ich denke nicht an die Frage des Verbots von Selbsttötung, sondern nur an den Schutz des Lebens durch andere, dazu befähigte Menschen. Ich denke auch nicht – obwohl das hierhergehören würde – an die Frage, ab welchem Zeitpunkt oder Entwicklungsstadium etwas als ein Mensch angesehen werden muß; ich denke nur an den Fall von bereits eindeutig selbständigen Lebewesen – geborenen Menschen –, deren Lebensrecht aus irgendeinem Grund jemandem fraglich erscheint, also an die fragliche Berechtigung der Fremdtötung aufgrund übergeordneter Rechte anderer Menschen.

Diese Frage wird zumeist heute an klinischen Fällen diskutiert, in denen die „Menschenförmigkeit“ eines von Menschen gezeugten Lebewesens nicht oder nur noch in wenigen animalischen Funktionen erkennbar ist. Ich möchte aber an einen anderen Komplex von Fällen erinnern und dazu den späteren Wiener Philosophieprofessor Jodl zitieren, der in seiner Arbeit über die „Culturgeschichtsschreibung“ (1878) feststellt: „Was einst Aberglaube, Inquisition, Hexenprozesse, Fürstenlaunen und Cabinetskriege an Opfern von Menschenleben erheischten, verlangt heute ebenso gebieterisch, nur in stärkerem Maasse, in grösserer Zahl die moderne liberale Civilisation; aus andern Gründen freilich, aber die Thatsache bleibt doch bestehen.“ Im Klartext heißt das: nicht nur der Aberglaube der Phöniker oder Azteken, nicht nur der Fanatismus der Inquisition, genauso die „moderne Civilisation“ fordert und erhält Menschenopfer.

Ich verstehe diese Aussage als einen Beitrag zur Euthanasiedebatte. Die „Inquisition, Hexenprozesse“ etc. sind nach dem Verständnis ihrer Verfechter – und, wie man wohl annehmen kann, zuweilen auch ihrer Opfer – Säuberungsaktionen, bei denen Menschen letztlich nicht geschadet, sondern genützt wird. Die „Hexe“ oder der „Hexer“ hat nach Meinung einiger neuzeitlicher Theologen keine bessere Chance als den Tod auf dem Scheiterhaufen. Das Wort des Inquisitors und Kommandanten im Vernichtungskrieg gegen die Albigenser, das vor der Einnahme von Beziers an die Soldaten ausgegeben wurde: „Tötet sie alle; Gott wird die Seinen erkennen“ ist ebenso gleichzeitig grausam – denn es tötet auch „Unschuldige“, d.h. „Rechtgläubige“ – wie barmherzig – denn es schafft die Krankheit des Unglaubens mit Sicherheit aus der Welt. Und den getöteten „Unschuldigen“ widerfährt letztlich kein Unheil, denn „Gott“ wird sie „erkennen“, und damit werden sie gerettet sein. Das Zuendeführen eines einmal begonnenen Lebens für sich allein hat keinen Wert vor der Ordnung der Vorsehung. Häretiker, Hexen usw. können nicht nur, sie sollen beseitigt werden, und zwar auch in ihrem eigenen Interesse, das sie nicht kennen.

Was Jodl nun der „modernen liberalen Civilisation“ zuschreibt, ist von ganz ähnlicher Qualität. Es ist das „Königsrecht“, die „Barbarei“ auszurotten, wie Jacob Burckhardt sich etwa zur gleichen Zeit ausgedrückt

hat. Denken wir das zu Ende, so sind wir schnell an dem Punkt, daß es „lebensunwertes Leben“ gibt – und zwar nicht nur bei Insekten oder Mikroben, sondern bei Lebewesen der Art homo sapiens. Was ihr Recht auf Leben verwirkt, ist die Art, wie sie es führen. Wenn sie nicht zivilisierbar sind, ist es besser – „eher wünschenswert“, sagt Burckhardt –, daß sie verschwinden. Andernfalls werden sie stets „die Zivilisation“ behindern. Diese aber ist ebenso nicht nur das höchste, sondern das absolut bevorrechtigte Ziel, wie es für die Inquisitoren das Reich Gottes war.

Die Argumentationen über Recht oder Unrecht in den Kolonialkriegen liefern eine Überfülle an Belegen für dieses Dogma: es gebe dem Gang der Geschichte gegenüber kein Recht, keine Instanz, und dieser Gang der Geschichte sei bekannt.

Menschen sind also unter dieser Annahme nicht gleich Menschen in ihrem Lebensrecht. Um das zu erhärten, wird seit geraumer Zeit die Wissenschaft eingesetzt, die nicht „anthropomorphe“ Erklärungen für dasjenige sucht, was Natur und Menschheit treibt, sondern auf gemessenen Tatsachen fußende Gesetzmäßigkeiten. Es genügt an dieser Stelle, auf die mehr oder weniger durchgebildeten und verbreiteten Theorien über die Verschiedenheit der Fähigkeiten, Anlagen, über die verschiedene Wertigkeit von Menschen hinzuweisen, die unterschiedlichen Rassen angehören.

Wir haben, scheint es, einen langen Weg gemacht und es ist nicht klar, ob die Abweichungen nur scheinbar waren: was hat die Religionsgeschichte Europas mit den Entdeckungsreisen, der Reflexion des Descartes, mit der methodischen Ablehnung anthropomorpher und teleologischer Erklärungen und mit Rassentheorien zu tun?

Was, schließlich, hat „Kolumbus“ mit all dem zu tun?

Ich will die Sache noch einmal an der Praxis des Benennens verdeutlichen. Die Insel, auf der der historische Kolumbus zuerst landet, bekommt von ihm einen Namen (und dasselbe passiert noch ungezählte Male mit Bergen, Pflanzen, Tieren, Völkern, menschlichen Vorstellungen und Leidenschaften usw.). Den Dingen einen Namen zu geben, war der Auftrag Adams nach dem Bericht der Genesis. Sie sind damit abgegrenzt und eingeordnet. Die Dinge wehren sich nicht, sie sprechen nicht über sich selbst. Es ist zwar ein Unterschied in der Gewohnheit, ob ein Objekt als Namen „San Salvador“ oder „N 12“ bekommt – die erstere Praxis verweist auf ein theologisches Weltbild, die zweite vielleicht auf ein positivistisches –, aber in jedem Fall bleibt gleich: die entdeckten und zu erobernden Dinge benennen sich nicht selbst. Und dies gilt eben nach der Auffassung der neuzeitlichen Wissenschaft nicht nur für Inseln, Sterne, Mineralien, Pflanzen und Tiere, sondern auch für alle Menschen, soweit sie sich in einem anderen als dem durch das jeweilige Wissenschaftsparadigma bestimmten Modell verstehen. Dieses wiederum ist von der Grundvoraussetzung her berechtigt, daß dieses Paradigma die bisher höchste Stufe eines Prozesses darstellt, den man

den Gang der Geschichte nennt. Das Entscheidende an diesem Prozeß ist es, daß darin eine Verobjektivierung der Realität in dem Sinn stattfindet, daß erlebte Qualitäten – das eigene Empfinden, die Interpretation von Erfahrung als sinn- und bedeutungsvoll – nur mehr als vorwissenschaftlicher Rückstand aus mythologischer Zeit zu betrachten seien. Es gibt den Prozeß, er verläuft gesetzmäßig auf ein Ziel hin, aber das Ziel ist immer ausständig und vor allem: der Zielsetzende bleibt unbekannt. Die Zielsicherheit des Gangs der Geschichte rechtfertigt jedes Opfer, die „Zivilisation“, die „Kultur“ oder die „Herrenrasse“ steht im Dienst dieses Prozesses und gewinnt daraus jedes Recht. Unterwegs zum Ziel der Geschichte – d. h. immer – sind die Möglichkeiten auszubauen, die Materie zu beherrschen. Dabei wird alles zur Materie, auch das eigene Bewußtsein. Wenn man dies theologisch und nicht im Sprachgebrauch der neuzeitlichen Wissenschaft formulieren wollte, so käme wohl ein Dualismus heraus: es gibt einen sinnstiftenden, guten Gott, aber er hat wenig oder nichts mit der Welt zu tun – die Welt mit allem, was darin ist, wurde von einem Demiurgen gemacht, dessen Pläne nur wenn-dann-Sätze enthalten: wenn Atmosphäre einer bestimmten Zusammensetzung gegeben ist, bilden sich Aminosäuren; wenn demokratische Institutionen vorherrschen, steigt das durchschnittliche Wohlbefinden usw. Der gute Gott der vornezeitlichen Teleologie hatte die Metalle, die Bestien, die gerechten wie die ungerechten Könige usw. zu dem Zweck geschaffen, damit daraus etwas Gutes werde. Der Demiurg hat die Welt zwar rätselhaft, aber nach erkennbaren Kausalgesetzen eingerichtet, und die Erkenntnis dieser Gesetze wird uns befähigen, erfolgreicher als zuvor den *Weg der Geschichte* zu verfolgen. Einen Weg allerdings, dessen Ziel wir entweder nicht kennen, oder das es gar nicht gibt. Wenn darin das aneignende und erobernde Verhalten der neuzeitlichen Wissenschaft seinen Kern hat – in der erfolgreichen Beschreibung einer sinnlosen Welt –, so werden wir gut daran tun, die Möglichkeiten des Dialogs und der Begegnung zu entwickeln. Dazu aber sind diejenigen Denkformen in unserer wie in anderen Kulturen lebendig zu halten, die den Normalitätsanspruch der Totalerklärung nicht erhoben haben oder nicht erheben wollten.

ANMERKUNGEN

1. Ich möchte nicht von einer „jüdisch-christlichen“ Tradition sprechen, denn das verdeckt zuviele Unterschiede, aber darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort.
2. Dies ist zwar religionsgeschichtlich ungenau, doch hat auch die späte Auseinandersetzung (um 1700) diesen Ausdruck verwendet und etwa von einem „Manichaeismus ante Manichaeos“ gesprochen.
3. Dieser erste Satz des Arguments ist umstritten und soll hier nicht als gültig behauptet werden; er wird aber vertreten, und mir kommt es auf die weiteren Schritte des Arguments an.

RAFAEL ANGEL HERRA

DAS PARADIES ENTDECKEN ODER EROBERN

(Übersetzung: Wolfgang Butterbach)

1. DAS GOLD DES IRDISCHEN PARADIESES

Kolumbus ist sicher, daß er das Irdische Paradies entdeckt hat. In diesem Glauben, der in mittelalterlicher Besessenheit wurzelt, kulminiert eine stereotype Vorstellung des Abendlandes, die der Eroberung „Westindiens“ vorausgeht und sie in bestimmter Weise auch vorbereitet. Die illusionäre Vorstellung des Paradieses steht vor den Soldaten und Bevollmächtigten und dient als Mittel moralischer „Legitimation“. Vor diesem Hintergrund kann man sich fragen, wie es mit dem modernen Bewußtsein steht und das Selbstbewußtsein des Eroberers im Verhältnis zu anderen Kulturen untersuchen. Dieses Bewußtsein ist befrachtet mit Vorurteilen, die in subjektiver Weise die Motive der Gewalt verändern oder sie verschleiern.

Kolumbus glaubt sich gesandt, Westindien zu entdecken und findet das Paradies. Es handelt sich um ein doppeltes Zeichen der Überlegenheit, die Kolumbus in einem Bericht an die Spanische Krone beschreibt, und zwar in einem Stil, der klagend und hochmütig zugleich ist. Dieses Vertrauen hat zwei Quellen:

Die erste Quelle ist persönlichen Charakters: Kolumbus traut sich zu schreiben, daß sein Werk die Folge einer Bestimmung ist – „Die Heilige Dreieinigkeit bewegte Eure Hoheit zu diesem Unternehmen ‚West-Indien‘ und in Ihrer unendlichen Gnade machte Sie mich zu Ihrem Boten.“¹ Um dieses Gefühl des Auserwähltheins zu stärken und seine materiellen Ansprüche zu rechtfertigen, beschreibt er eine Erleuchtung, die er während der vierten Reise hatte:

„Müde schlief ich seufzend ein. Ich hörte eine sehr fromme Stimme [...] Seitdem du geboren wurdest hatte Er große Aufgaben für dich im Sinn. Als Er dich im rechten Alter sah, hat Er deinen Namen in wunderbarer Weise in der Welt bekanntgemacht. West-Indien, das ein reicher Teil der Welt ist, gab Er dir zum Eigentum und du verteiltest das Land nach deinem Gutdünken, und Er gab dir die Vollmacht dazu.“²

Warum sollte man hier nicht die Rhetorik des doppelten Argumentes sehen? Gott begegnet ihm auf zwei Weisen: indirekt durch die Könige als Medium; und direkt durch eine geheime und exklusive Stimme wie in den Träumen. Hier ist es angezeigt, eine Beobachtung hervorzuheben: Die Stimme Gottes kommt herab über die Hierarchie der spanischen Obrigkeit und spricht in einem Raum traumhafter Vorstellung zum Auserwählten und erlaubt diesem, seinen persönlichen Wünschen in der Form eines göttlichen Mandates Ausdruck zu verleihen.

Als Beauftragter (denn es heißt: „... durch seine unendliche Güte hat Er [Gott] mich zum Boten ge-

macht...“) kann Kolumbus die neuentdeckten Länder als Eigentum einklagen und damit das Recht, über sie zu verfügen.

Mit diesen Worten, die nicht selten in den Texten vorkommen und die sein Selbstbild sowie seine Form aufdecken, in der er sich in Beziehung zur „Neuen Welt“ sieht, mit diesen Worten öffnen sich die Türen der gewalthaften Aneignung von Leben, Land und Gütern anderer, gerechtfertigt durch die religiöse Pflicht der Evangelisierung. Man kann hier und in anderen Texten einen kuriosen Parallelismus mit der Genesis beobachten: Gott gab „West-Indien“ an Kolumbus, so wie er das Paradies an die ersten Menschen gab.

Die zweite Quelle seines Vertrauens und seiner Ansprüche hat ihren Ursprung in der stereotypen Vorstellung vom Paradies, die in der mittelalterlichen Gedankenwelt stark verwurzelt war. Verschiedene Texte der 3. Reise – als er die Mündung des Orinoco beschreibt – stimmen darin überein, jene fast wunderbare Gewißheit zu bestätigen:

„... dies sind Zeichen des irdischen Paradieses, denn dieser Ort stimmt mit der Vorstellung dieser heiligen [...] Theologen überein [...] Ich glaube, daß dort das irdische Paradies ist, [...] wohin niemand außer durch göttliche Gnade gelangt.“³

Nur durch göttliche Gnade also kann sich der auserwählte Seemann an jenen locus perfectus der kollektiven Erinnerung des Abendlandes annähern, obwohl er ihn nicht mit eigenen Augen sehen wird; doch das ist nicht das Wichtigste

Wichtig ist erstens die Rede über das Paradies und die, an die sie gerichtet ist – einschließlich ihm, dem Sprecher, der sich selbst mit seinen Worten überzeugt. Und wichtig ist zweitens, daß sich seine Phantasien im realistischen Kontext eines Eigentumsanspruchs niederschlagen. Andere Reisende haben es ihm vorgemacht – der Garten der Köstlichkeiten ist ein bevorzugtes Thema der Epoche –; aber Kolumbus kann über ihn reden und braucht sich ihn nicht nur vorzustellen (wie Hieronymus Bosch). Kolumbus stellt Vermutungen über die Form aufgrund der Zeichen an, deren Effekte er wahrnimmt und beschreibt; er teilt mit, was er beobachtet: „Ich glaube nicht, daß das irdische Paradies die Form eines rauhen Berges hat, [...] außer in dem Fall, daß es auf dem Gipfel läge, dort wo ich sagte, daß er die Figur des Stieles einer Birne habe.“⁴ Das Paradies ist nah! Die großen Wassermengen können von keinem anderen Ort kommen als dem Garten Eden. Der geistige Prozeß besteht darin, zu sehen, was er glaubt: Die Realität hat sich an die Phantasie anzupassen, die Tatsachen an die Fiktion, die Natur an die Auslegung der Theologie. Die Rede vom Paradies und der Traum des Auserwähl-

ten sind die Legitimation seiner materiellen Forderungen. Aber sie fördern auch eine neue Legitimationsabsicht, nämlich die der Konquista, die als Modell für die Expansion des modernen Europas dienen wird.

Die Gebiete, in denen sich der Garten Eden befindet, gehören nicht anderen, sondern denen, denen sie schon in der Vorstellung gehören, denen, die davon sprechen, denen, die von ihm angesprochen werden, denen, die ein Buch besitzen, das dies absegnet. Dieser locus stellt die Nostalgie nach einem verlorenen Gut dar, von dem man träumt, es wiederzuerlangen.

Die Bewohner West-Indiens beginnen die Aufmerksamkeit der Spanier auf sich zu ziehen, als sie zu Besitz-Objekten werden. In diesem Moment also beginnt die Faszination des Paradieses angesichts anderer, realerer Interessen, die es dennoch symbolisieren und durch die es symbolisiert wird, nachzulassen. Hatte nicht Kolumbus selbst vom Gold gesprochen? Das Gold und das Paradies vereinigen sich in denselben Texten. In der Genesis heißt es in den Versen 2,11 und 12 über den Seitenarm Pischon des Paradiesflusses:

„(2, 11) ... er umfließt ganz Chawila, das Goldland. (2, 12) Das Gold jenes Landes ist kostbar...“ Im Text des Kolumbus heißt es: „Leute aus Genua, Venedig und alle diejenigen, die Perlen haben, Edelsteine und andere wertvolle Dinge, alle bringen sie bis zum Ende der Welt, um sie einzutauschen, umzuwandeln in Gold; Gold ist vorzüglich, aus Gold macht man Reichtümer und mit ihnen, wer sie hat, macht in der Welt, was er will. Und er kommt so weit, Seelen ins Paradies zu befördern...“⁵

Gold und Paradies stehen in Verbindung, ja, sie tauschen sogar ihre Rollen. Aus diesem Grund verbinden sich der Glanz des Goldes und die Glaubensverkündigung in den folgenden Jahren, man wechselt sie. López de Gómara sagt, daß das, was die Spanier als erstes an den Männern der Inseln ausmachten, war, „...daß sie Ohr- und Nasenschmuck trugen.“⁶ Die Motive der Evangelisation und des Goldes werden ein und dasselbe. Die Texte über das Paradies, die Gründe Kolumbus' und seine materiellen Forderungen hatten diese Fusion vorweggenommen und der Konquista ihren Stempel aufgedrückt. Dieser Stempel ist auch die Form, in der der Westen sich seit dieser Zeit mit anderen Kulturen in Relation setzt. Das Gold des irdischen Paradieses zu nehmen, um die Indianer ins himmlische Paradies zu befördern,⁷ sie evangelisierend, das ist ein gutes moralisches Alibi des Eroberers, trotz der Tatsache, daß

„[...] man das Gold mit dem Leben der Indianer herausholte (und) [...] alle durch die schlechte Behandlung starben, was die hauptsächliche Ursache für einen Großteil ihrer totalen Zerstörung sowie ihr Ende war.“

Das Gold – um diese Zitate des Fernández de Oviedo zu beenden – „[...] war befleckt mit dem Blut dieser Indianer.“⁸

2. DAS REQUERIMIENTO ODER DIE AUFERLEGUNG DES PARADIESES

Das Stereotyp, das aus dem Garten Eden rekonstruiert wurde, leidet ebenso an einer Zweideutigkeit wie die Utopie. In ihr werden ein Erlösungsziel und starke kreative Kräfte vorausgesetzt, die sich auf dieses hin ausrichten. Aber die Umsetzung dieses Zieles läuft Gefahr, sich an Medien zu klammern, die nicht retten, sondern zerstören. Noch stärker sogar ist die Gewalt des Eroberns – damit der Eroberte sich rette vor seinen bösen Göttern und löse von seinen schlechten Gewohnheiten – um so zum Paradies Zugang zu finden. Der Angesprochene ist hier ein bloßes Instrument, ein Objekt, und er ist ein Ziel nur unter den Bedingungen, die der Eroberer selbst bestimmt.

Das Requerimiento repräsentiert ganz klar eine Modalität der Gewalt, die durch den Apparat, der sie praktiziert, geheiligt ist. Aus diesem Grund war es eine wichtige moralische Institution der Unterwerfung West-Indiens durch Spanien. Wenn die Soldaten zu einer Ansiedlung kamen, die noch nicht „pazifiziert“⁹ worden war, mußten sie dieser drei Mal den Text des Requerimientos vorlesen. Es wird nicht berichtet, ob Übersetzer zugegen waren oder nicht. Und in Wirklichkeit war es vollkommen ohne Bedeutung, ob die Indianer verstanden oder nicht, denn die Rede war mehr als an diese an die spanischen Soldaten gerichtet, damit sie das Schwert ohne Gewissensprobleme einsetzten: War ihre Gewalt nicht ein Dienst am König, am Papst und schließlich an Gott?

Sehen wir uns die zentralen Ausdrücke des Requerimientos noch einmal an.¹⁰

Der Eroberer spricht zu den Indianern im Namen des Königs, der im Text als „Bändiger der Barbaren“ qualifiziert wird. (Das ist die Sprache, in der für gewöhnlich das Über-Unterordnungs-Verhältnis zwischen Mensch und Tier ausgedrückt wird.) Weiter teilt er ihnen mit, daß Gott – der christliche Gott, der Gott, von dem er zu ihnen spricht, der einzige wirkliche Gott – den Himmel und die Erde sowie einen Mann und eine Frau geschaffen hat; daß von den letzteren beiden die gesamte Menschheit abstammt und diese sich ihrerseits in Königreichen und Provinzen organisiert hat. Dieser Gott hat Petrus zum „obersten Leiter“ gemacht, zum „Kopf des ganzen menschlichen Geschlechts“, über Sekten, Gesetze und Glaubensanschauungen. Dieser „Petrus“ wurde Papst genannt und der Papst ist „Vater und Beschützer aller Menschen“, er ist „bewunderungswürdig“. Einer der Päpste hat Indien dem König und der Königin sowie deren Nachfolgern „zum Geschenk gemacht“. Der Eroberer fährt fort und teilt mit, daß fast alle Inseln die Hoheiten angenommen hätten, sich ihnen unterstellten und ihnen dienten; und so wie jene, sagt er den Indianern,

„[...] seid ihr beherrscht und verpflichtet, das gleiche zu tun.“

„Wenn ihr es so tätet, machtet ihr es gut [...] und ihre Hoheiten und ich in ihrem Namen werden euch mit aller Liebe und Herzlichkeit empfangen [...].“

„Wenn ihr es nicht so tötet und mit böser Absicht auf Verzögerung aus seid, so versichere ich euch, daß ich mit der Hilfe Gottes kraftvoll gegen euch vorgehen werde; und ich werde euch bekriegen in allen Teilen und mit allen Mitteln, die mir möglich sind. Ich werde euch ans Joch binden, an den Gehorsam gegenüber der Kirche und seiner Königlichen Hoheiten; ich werde eure Personen nehmen und von euren Frauen und Kindern und ich werde sie zu Sklaven machen und als solche verkaufen. Ich werde über sie verfügen, wie ihre Hoheiten befohlen werden. Und ich werde eure Güter nehmen und euch alles Schlechte antun und alle Schäden zufügen, soweit es in meiner Kraft steht, so wie es mit den Vasallen geschieht, die sich nicht unterwerfen und nicht ihren Herrn anerkennen, ihm widerstehen und widersprechen. Auch zeige ich euch an, daß die Toten und die Schäden, die daraus resultieren, zu euren Lasten gehen und nicht die Schuld der Hoheiten sind, nicht meine und auch nicht die jener Herren, die mit mir kamen.“

1) Die Prämissen der Rede haben ihr Fundament in der Vorstellung über die Welt und sie definieren die Hierarchie der Autorität: Gott, der Papst, der König, der Eroberer, der Soldat und der Prediger. Die ganze Kette dient einer unfehlbaren Logik.

2) Ein Text von Gonzalo Fernández de Oviedo enthüllt das Verfahren der Distanzierung: „[...] Seine hauptsächlichste Beschäftigung (und was sie schon immer getan hatten, bevor die Christen hierher kamen) war essen und trinken und ausschweifend feiern, in Wollust leben, Götzendienst betreiben und viele andere bestialische Unsittlichkeiten [...]“¹¹ Man beachte die absolute Parallelität der Gegensätze: vorher / jetzt; sie / Christen; Götzendienst / Christentum; Wollust / Christentum; Unsittlichkeit / Christentum; essen – trinken – ausschweifend feiern / Christentum. Diese Beispiele des Musters Unter-Über-Ordnung wiederholen sich ohne Ende in der Sprache des Eroberers. Die Rede gibt dem König und seinen Repräsentanten die „legitime“ Autorität, die Barbaren zu bändigen, so wie es im Falle der Tiere geschieht. Der Indianer gehört wegen seiner niedrigen Instinkte zu einer Spezies der beherrschten Natur und ist kein Individuum mit moralischen Werten. Dies ist die dominante Stimme der Eroberer, vor denen als Hintergrund sich der Schrei des Las Casas erhebt – ohne Erfolg noch nach fünfhundert Jahren.

3) Der Eroberer, der wie Kolumbus ein Gesandter ist, rechtfertigt seine Taten mit den Verpflichtungen, die dieser universelle Befehl auferlegt. Der Gesandte ist Kapitän und Untergebener: Er stellt sich unter das Wort des Herrschers, er wiederholt es und setzt es in Aktion um – wie ein Diener und Befehlsempfänger. Die Schlüssigkeit dieses Apparates der Rechtfertigung ist absolut: Gott garantiert am Ende die „Rechtschaffenheit“ seiner Taten. So macht der Eroberer nichts weiter, als die verstreuten Stücke des großen Weltpuzzles wieder zusammenzufügen, er stellt die universelle Ordnung wieder her. Der, der nicht in diese Ordnung eintreten will, ist der Verfolgung und Vernichtung ausgeliefert. Das ganze Requerimiento ist eine Textkonstruktion, die darauf ausgerichtet ist, den Eroberer in seinem moralischen

Bewußtsein derart zu präparieren, daß er mit Gewalt und ohne Gnade die Indianer unterwerfe und sie ihrer Güter enteigne. Das Requerimiento ist also auch im Hinblick auf die Verblendung des Bewußtseins des Eroberers ein gelungener Kunstgriff.

Erobern bedeutet 1. dominieren, 2. zerstören und 3. den Überlebenden das eigene Menschenbild aufzwingen. Aber die Eroberung erschöpft sich nicht in der Neuen Welt. Als spanische Institution ist das Requerimiento auch das erste große Modell der modernen westlichen Form, zu erobern und sich auszuweiten; es definiert ebenso die europäische Selbstwahrnehmung als Überlegenheit gegenüber den Eingeborenen. Dieses Gefühl der Überlegenheit stützt sich auf den Katholizismus. Die Position der Superiorität gleich von Anfang an zu beziehen, das gibt der Eroberung eine gewisse (Pseudo-)Legitimität sowie ethische Alibis in bezug auf die der Eroberung inhärenten Akte der Gewalt. Die Eroberung und mit ihr die folgenden Formen der Expansion, neigen dazu, sich aufgrund des moralischen, politischen, religiösen und ökonomischen Einsatzes des Unterschiedes zwischen dem Eroberer und dem Eroberten zu rechtfertigen. Das alte aristotelische Syndrom, das einen Unterschied zwischen dem Besitzer von Sklaven und den Sklaven, zwischen Griechen und Barbaren sah – die einen regieren, die anderen gehorchen –, bestimmt weiterhin die Logik im Verhältnis zum anderen.

Das Format dieses Syndroms läßt sich wie folgt resümieren:

- a) Sie und wir sind unterschiedlich;
- b) dieser Unterschied macht uns überlegen; das Unsere ist menschlich, ihres bestialisch;
- c) kraft dieser Überlegenheit können wir sie einspannen und im Sinne unserer Interessen benutzen;
- d) diese Einbindung ist unsere Pflicht.

Wenn man den anderen schließlich als Bestie klassifiziert hat, geht man daran, die moralischen Bedingungen seiner Einbindung zu schaffen und auch die seiner Plünderung und Zerstörung. Dieser Gesichtspunkt der Dinge findet sich schon in der Rede des Christoph Kolumbus. Er wird dann als Instrument im Requerimiento klar formuliert und findet sich in den verschiedenen Formen der Rechtfertigung der Eroberung wieder. Sepúlveda ist klar in seiner Aussage – selbst dort, wo er sich auf qualifizierte Quellen stützt:

„Und die größten Philosophen sagen aus, daß solche Kriege gegen unkultivierte und barbarische Völker durch sehr zivilisierte Nationen ausgelöst werden können und zwar in höherem Grade, als man glauben könnte.“

„Ich habe hier den Beweis für sein rohes Leben, ähnlich dem eines Tieres.“

„[...] All diese erstaunlichen Ungeheuerlichkeiten und scheußlichen Handlungen, die wegen ihrer Gottlosigkeit durch die Anstrengung, die Arbeit und den Mut unserer Leute abgeschafft worden sind, die eingeführte christliche Religion und die hervorragenden Gesetze: mit welcher Gegenleistung werden diese Leute [...] diese unschätzbaren Gewinne bezahlen?“

Texte wie dieser und der von Fernández de Oviedo, der oben zitiert wurde, wiederholen fortlaufend die Polarisierung, die den Krieg rechtfertigen soll: Die Indianer sind unkultiviert, gottlos, sie sind Barbaren, Tiere, Monster; dem gegenüber sind die Spanier zivilisiert, tapfer, sie sind Christen und ihnen gebührt unendlicher Dank von Seiten der Indianer.

Die Einstufung der (bösen) Indianer in diesem Paradigma als Monster, die sie in den Gegensatz zu den (guten) Christen stellt, erleichtert ihre Zerstörung. Den anderen als monströs anzusehen, ist ein Verfahren der Zerstörung: meine Gewalt gegen die Bestien ist wohlütig, ist heilig. Den, der von mir verschieden ist, passe ich entweder an mich an oder ich lösche ihn aus. Es gibt keinen anderen Weg in der Maschinerie der Konquista.¹² „Das moralische Bewußtsein beherbergt zur selben Zeit die Prinzipien der Pflicht und die Fähigkeit zur Selbsttäuschung.“¹³

3. DER UNIVERSELLE MENSCH

In der Renaissance hörte der Traum vom Paradies auf, ein privilegierter Ort zu sein; in gewissem Sinne, hatte er sich aufgelöst zu den Idealen des sozialen Zusammenlebens. Die Utopie sowie das Stereotyp des „guten Wilden“ sind ein Nachklang jenes nostalgischen Ortes.

Die andere davon sehr verschiedene Form, den topos, der schon vollkommen durch die Repressalien der Konquista aufgelöst worden war, umzuformen, ist die, welche die Gewalt als Mittel gefordert hatte und darin enden würde, mit dem Leviathan den Garanten der totalen Ordnung zu finden. Die politischen Theorien werden das Schema eines idealen Menschen wiederholen, dem sich dieser weihen muß, will er das Glück erreichen. Dieses Ideal ist die „Essenz“ der menschlichen Realität, die eine politische und ökonomische Organisation fordert sowie ein gewisses Repertoire an Glaubensvorstellungen. Solche Formen, die perfekte Organisation der Gesellschaft zu repräsentieren, liegen wohl nicht weit von der Tradition entfernt, die im biblischen Text inspiriert ist. Man vergesse nicht, daß Jahwe im Garten Eden mit jenem Gesetz, das verbot, die Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, eine eiserne Gesellschaftsordnung installierte: Die Subversion ist das schlimmste Verbrechen, der ursprüngliche Verstoß gegen eine präzise Anordnung, und er wird mit der härtesten Strafe belegt. Genauso die totale Ordnung einer Zivilisation, die sich selbst als universell gültig ansieht: sie toleriert nicht, was sich von ihr abwendet und auch nicht, daß andere Zivilisationen verschieden sind. Also unterdrückt sie die Unterschiede, beziehungsweise löscht sie aus.

Eine vage Metapher des Paradieses ist noch weiterhin in den Klischees und den Theorien über die Gesellschaft sowie in den westlichen Denkmodellen gegenwärtig, ja mehr noch sogar in sozialen Prakti-

ken wie denen, die den technisch-wissenschaftlichen Komplex betreffen und die ab dem achtzehnten Jahrhundert beginnen, sich hervorzuheben. Die europäische Expansion erhob sich über der Basis eines Vorurteils: dem Glauben, daß das europäische Konzept (oder Konzepte) vom Menschen universelle Gültigkeit besitzen. Dies ist die Tradition des universellen Menschen, das heißt: das europäische Konzept vom Menschen definiert weltweit alle Menschen (Beispiele: der griechische Mensch angesichts des Barbaren bei Aristoteles; der Katholizismus des Eroberers; die Ratio bei Descartes; das rationale Wesen bei Kant; der absolute Geist bei Hegel; der technologische Mensch des modernen Industriezeitalters). Der universelle Mensch erobert, unterwirft; das heißt, er unterdrückt diejenigen, die eine Differenz zu ihm darstellen und nicht auf sein spekulatives Bild, das er von sich hat, ansprechen. Darauf stützt sich die moralische und symbolische Legitimation des modernen westlichen Expansionismus.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß jede Gesellschaft sich selbst als universell ansieht und sich für den Nabel der Welt hält. Das Wichtige im Falle des abendländischen Europas ist jedoch, daß seine Besonderheit und in gewisser Hinsicht seine Überlegenheit es ihm unmöglich machten, sich mit anderen Kulturen in Verbindung zu setzen, ohne sie anzugreifen und sie in ihren eigenen Charakteristika zu verneinen. Auch hat es die Quellen des ruhigen Gewissens rational und teleologisch institutionalisiert, um diese Zwänge zu legitimieren. Die westliche Form des Seins stellte sich das irdische Paradies vor und konnte nicht davon ablassen, es überall aufzupropfen.

4. EXKURS ÜBER DIE EROBERUNG DER NATUR

Lassen Sie uns hier in einen Exkurs über den westlichen Menschen und die Natur eintreten. Die Selbstwahrnehmung einer europäischen Überlegenheit stützt sich in der Zeit der spanischen Eroberung Amerikas auf das Christentum und nicht auf technologische Vergleichsdaten. Ab dem achtzehnten Jahrhundert verlor der religiöse Bezugspunkt gegenüber dem technisch-wissenschaftlichen an Bedeutung. Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt dann das Vertrauen in die Prämisse zu, daß es eine enge Verbindung zwischen der äußeren Realität und der Art westlichen Denkens gibt.¹⁴

Seltsamerweise bestimmt diese Verbindung zwischen dem Denken und der äußeren Realität die westlichen wissenschaftlich-technologischen Aktivitäten, die sich weltweit eingestellt haben. Die westliche Art, mit der Natur in Relation zu treten, ist die dominierende. Wenn etwas von der Phantasie des Paradieses bleibt, dann ist es die Prämisse des wissenschaftlich-technologischen Apparates als Vermittler zwischen Mensch und Natur sowie das Vertrauen in den Fortschritt dieser Vermittlung ohne Grenzen.

Hier existiert ebenso ein Allgemeinort, der sich schon vor langer Zeit in den imaginären Konstruktionen des Westens niederschlug. Die Natur – schon seit den Zeiten der biblischen Texte – gehört nicht zum Bereich der moralischen Pflichten: „(Gen. 1,28) Gott segnete sie und sprach zu ihnen: ‚Seid fruchtbar und mehret euch, füllt die Erde und macht sie euch untertan und herrscht über ... alles Getier, das sich auf Erden regt.‘“ Gott gehörte nie zu diesem Herrschaftsbereich der Natur. „(Gen. 1,2) Am Anfang war Finsternis über den Urfluten und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ Die Natur ist lediglich ein Objekt der Gnade Gottes, etwas Verfügbares, etwas zum Gebrauch. Diese Polarität wird auf den Menschen übertragen und im Garten Eden reproduziert, wo die Bäume und die Früchte bereit stehen, um ohne Ende genossen zu werden. Mit der Ausweisung des Menschen aus dem Paradies verschlechtert sich die Situation der Natur: „(Gen. 3,17) darum soll der Ackerboden verflucht sein um deinetwillen; mühsam sollst du dich von ihm nähren alle Tage deines Lebens! Dornen und Gestrüpp soll er dir sprießen, ...“ In der biblischen Erinnerung ist die Natur ein Objekt der Unterwerfung, sie ist verdammt, damit der Mensch nur mit Schwierigkeit überlebt. Die Erde ist nicht nur der szenische Hintergrund, sondern auch das Instrument der göttlichen Verdammung.

Die Natur ist in dieser biblischen Tradition ein Objekt der Aneignung, Extraktion und maximaler Ausbeutung und nicht etwas Lebendiges und ein Subjekt von Pflichten. Sie ist nicht das eigene Haus, die geliebte Partnerin, sondern eine nützliche Sache oder einfach: Produzentin physischer Kraft. Dessen hat sich der wissenschaftlich-technische Apparat angenommen – mehr und mehr und jedesmal effizienter.

Diese Erbschaft des religiös-jüdisch-christlich Imaginären hat dazu beigetragen, eine Haltung gegenüber der natürlichen Welt zu konsolidieren, die dauerhafte Konsequenzen zeigt in der Art, wie der Westen sich gegenüber der Welt verhält – bis in unsere Tage hinein. Die falsche Legitimität der Unterwerfung der Natur, heutzutage kombiniert mit dem schier unfaßbar großen wissenschaftlich-technologischen Apparat, scheint die Humanität in eine Gasse ohne Ausgang zu führen.

Die ökologische Katastrophe ist die letzte Etappe der Eroberung der Natur durch jenen Apparat, der versucht hat – ohne klar formulierte moralische Pflichten –, ein vages Paradies zu konstruieren, eine vage Metapher jenes perfekten Ortes, der die Wünsche des Westens einst aufleuchten ließ. Der Westen behandelte die Natur genauso wie die ihm fremden Kulturen, zum Beispiel die der „Neuen Welt“. Diese Behandlung bedeutet Eroberung, Beherrschung und maximale Ausbeutung. Doch macht sich eine Zivilisation, die den anderen Gewalt antut und ihre natürlichen Ressourcen des Überlebens zerstört, nicht auf zum Selbstmord?

5. DIE VERLORENE MÖGLICHKEIT

Es gibt eine Tradition der Menschenrechte. Im Spanien der Kolonialzeit gab es auch Humanisten, die sich für die Verteidigung der Indianer einsetzten und die Notwendigkeit einer menschlichen Behandlung aufzeigten.¹⁵ Autoren wie Roger Bacon, sahen in den technischen Medien – zum Beispiel in Werken wie „New Atlantis“ – eine Möglichkeit der Harmonie mit der Natur. Die ökologische Bewegung zeigt heute auch Alternativen im Umgang mit der Natur auf. Es handelt sich um Kräfte, die gegen die Macht ohne Kontrolle und gegen die Arroganz etc. auftreten.

„Hat Cortés nicht mehr als eine alte Kultur zerstört?“ Das fragt der Herausgeber auf dem Umschlag des ins Deutsche übersetzten Romans des Costaricaners José León Sánchez „*Tenochtitlán. Die letzte Schlacht der Azteken*“.¹⁶

Wir müssen darauf eine Antwort geben. Hernán Cortés hat mit der Zerstörung der Hauptstadt Tenochtitlán (Mexiko-Stadt) und der ganzen Kultur der Azteken auch eine Möglichkeit des Westens zerstört, die Möglichkeit, seine Geschichte und die der Welt in einer anderen Form zu gestalten. Eine Geschichte, in der die Anerkennung des Wir und des Ihr mit gleicher Legitimität geschähe, mit gleichen Möglichkeiten des Austausches und der Schaffung der Zukunft eines jeden.

Der Traum vom Paradies auf Erden hätte ein glücklicheres Schicksal haben können.

ANMERKUNGEN

1. El tercer viaje. Carta del almirante a los reyes católicos. In: C. COLÓN: *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Herausgeber und Vorwort von I.B. ANZOATEGUI, Austral, Mexiko, 1984, Seite 169. Für weitere Information über Kolumbus, die Reisen und insbesondere das irdische Paradies vergl. CLAUDE KAPPLER: *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Payot, Paris; Kap. 3, Seite 71 ff.
2. El cuarto viaje. Ebenda, Seite 195.
3. El tercer viaje. Dasselbst, Seite 184.
4. Ebenda.
5. El cuarto viaje. Ebenda, Seite 200 f.
6. Historia I, XVIII, Seite 46. In: *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*, tomo I. Aclaraciones y rectificaciones por la profesora Eulalia Guzmán, Libros Anahuac, México, 1958.
7. Der heilige Bonaventura sprach schon vom irdischen und vom himmlischen Paradies in *Tractatus de plantatione paradisi*, 2.
8. Gonzalo Fernández de Oviedo: „El Virrey Don Diego Colón y el levantamiento de los negros“, *Historiadores de Indias*, Clásicos Jackson 27, México, 1963, Seite 63.
9. Es gibt Begriffe, die ohne Unterscheidung gebraucht werden oder in Kombination: „Unterwerfung“ (sometimiento); „Subjekt und Eroberte“ (sujetos y conquistados), usw. Vergleiche den Beginn der 2. Carta de relación des Hernán Cortés.
10. Der vollständige Text in *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anahuac*, tomo I. Seiten 41–43, vergleiche S. 33 f. Der Königliche Hof legitimierte den Aggressionskrieg gegen die Indianer durch das Re-

querimiento, um so das zu jener Zeit herrschende Recht des Verbots der Eroberung zu umgehen. Solche waren nur in Fällen der Verteidigung gegen Aggressoren legitim und gegen Länder, die sich der Verkündigung des katholischen Glaubens widersetzen. Dieser letzte Aspekt wird im juristischen Denken des Francisco de Vitoria formalisiert (*Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, vergleiche besonders „Relación segunda de los indios o del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros“, Austral, Madrid, 1975.) Diese Bedingung des Kriegsfallens (daß ein anderes Volk sich der Verkündigung des katholischen Glaubens widersetzt) ist entweder eine Formalität oder etwas noch Übleres, nämlich daß der Katholizismus der Ursprung des Heiligen Krieges sein könnte. Der Geist der Kreuzzüge war noch gegenwärtig. Doch der Heilige Krieg war nicht Teil des ursprünglichen Christentums, an dem sich – im übrigen – der Humanist Las Casas inspirierte.

11. In: „El Virrey Don Diego Colón y el levantamiento de los negros“, a.a.O. Seite 35.
12. R.A. Herra: *Lo monstruoso y lo bello*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 1988, Seite 32f. : „Das Monströse ist das andere, ist die Angst vor den Unterschieden [...] die noch nicht voll humanisierten Menschen passen genau in die Archetypen des Monströsen [...] Die Brutalität gegen die Bestien ist wohlthätig [...] Ist erst einmal der Anspruch auf einen derartigen Apriorismus des Monströsen sowie der Imperativ seiner Zerstörung erhoben, ist es ein Leichtes, all das anzugreifen, was sich uns monströs gibt oder was sich uns so definiert ..“
13. Ebenda, Seite 51. Vergleiche auch das weiter oben zitierte Werk von Claude Kappler.
14. Vergleiche Michael Adas: „*Machines as the Measure of Men. Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*“, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989. „In the industrial era, scientific and technological measures of human worth and potential dominated European thinking on issues ranging from racism to colonial education. They also provided key components of the civilizing-mission ideology that both justified Europe's global hegemony and vitally influenced the ways in which European power was exercised“, Seite 3. „In the early centuries of overseas expansion [...] the Europeans' sense of superiority was anchored in the conviction that because they were Christian, they best understood the transcendent truth“, Seite 6, Kap. I. „[...] Religious measures of the attainments of overseas people diminished in importance for many European observers beginning in the eighteenth century, while scientific and technological criteria became increasingly decisive“, Seite 7. Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt das Vertrauen in die Prämisse zu, daß es so etwas gebe wie eine „close correspondence between Western thinking and external reality“, Seite 7 und Epilog. Adas kann als Entdeckung festhalten, daß „racism should be viewed as a subordinate rather than the dominant theme in European intellectual discourse on non-Western peoples“, Seite 12.
15. Es ist unabdingbar, das folgende Buch zu lesen: T. Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985.
16. Erschienen im Verlag Neues Leben, Berlin 1992.

RAM ADHAR MALL

KULTURBEGEGNUNGEN IN DER GESCHICHTE – ZUR HERMENEUTIK DER INTERKULTURALITÄT

I. EIN WORT ZUVOR

Die Formulierung des Tagungsthemas „Mit Eroberungen leben“ ist schillernd, vielschichtig, vielsagend und gibt demzufolge Anlaß zu verschiedenen Deutungen je nachdem, ob man diese drei Worte als eine resignative, tragisch-traurige Feststellung, als einen Imperativ, als eine rhetorische Frage oder gar als eine Herausforderung liest. Jenseits all dieser möglichen Lesarten beschäftigt sich dieser Vortrag mit den Kulturbegegnungsmustern und gliedert sich in drei Teile.

Im ersten deskriptiven Teil geht es um eine – soweit möglich – getreue Beschreibung einiger in der Kulturgeschichte der Menschheit abgelaufenen Kulturbegegnungen, wie z.B. die Ausbreitung des Buddhismus in China und Fernostasien, des Hinduismus in Südostasien, die Konfrontation des Islams mit der Zarathustra-Religion und -Kultur und der europäischen Kultur und Religion mit den Kulturen und Religionen Nord- und Südamerikas.

Im zweiten Teil soll eine Topologie der Begegnungsmodelle versucht werden mit einem Seitenblick auf die Gemeinsamkeiten sowie auf die erhellenden Unterschiede.

Im dritten Teil geht es schließlich um das Entwerfen einer interkulturellen Hermeneutik, die nicht von der gefährlichen Gewißheit beseelt ist, über die eine absolute Wahrheit, Vernunft, Kultur und Religion zu verfügen.

Es gibt nicht wenige unter uns heute noch, die das Aufkommen des Monotheismus als einen Fortschritt der Menschheit feiern. Daß aber der Geist des Monotheismus je nach seiner Maske in Religion, Kultur, Philosophie und Politik Intoleranz, Unterdrückung, Eroberung, Unterwerfung, Einverleibung, Zerstörung und nicht zuletzt Verfehlung des anderen zur Folge gehabt hat, dafür gibt es erdrückende Beweise und Belege in der gewesenen Geschichte der Menschheit.

Die interkulturelle Hermeneutik, um die hier gerungen und gebeten wird, läßt die eine Wahrheit re-

gultativ und orthoft ortlos sein und weist demzufolge den anmaßenden Anspruch irgendeiner Philosophie, Kultur und Religion zurück, die eine *philosophia perennis*, die eine *religio perennis* allein zu besitzen. Damit schafft sie zuerst die Haltung einer inneren philosophischen Kultur als die Vorbedingung für die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders der Kulturen, Religionen und Philosophien. Eine solche Hermeneutik stellt selbst einen Pfad dar, dessen Begehen zugleich ihr konstitutives Element und ihr erhabenes Ziel ist.

II. EINIGE KULTURBEGEGNUNGEN UND DEREN AUSGÄNGE

Ohne den Verlockungen einer Geschichtsmetaphysik zu verfallen, läßt sich die folgende Feststellung als ein empirisches Ergebnis angesichts der gewesenen Menschheitsgeschichte treffen, die Feststellung nämlich: Dieselben Ereignisse lassen sich sowohl als Glück als auch als Unglück begreifen, je nach der Optik. So verhält es sich auch mit der sogenannten „Entdeckung“¹ Amerikas durch Kolumbus. Das Glück der Europäer, die aus vielerlei Beweggründen ihren Kontinent verließen, um andere zu besiedeln, war zugleich das Unglück der Indianer, die nicht mehr Herr im eigenen Hause sein konnten und durften.

Schon vor zweihundert Jahren schrieb Lichtenberg in einem tragisch-traurigen und geschichtsträchtigen Ton die folgenden Worte: „Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung.“² Die Genese Europas ist zu einem beträchtlichen Teil eine Genese aus Unterwerfung, Ausbeutung, Vernachlässigung und sogar Ausrottung. Daher ist die provokative Feststellung zwar pointiert, aber nicht unzutreffend: Der Europäer kommt aus dem Sieg.

Der Mythos vom Raub Europas rächt sich in einer tragischen und geschichtsträchtigen Weise; denn die schöne Geraubte wird selber zur Räuberin. Was für eine Ironie der Geschichte! Todorov hat die europäische Entdeckung Amerikas auf die möglichst knappe Formulierung gebracht, die da lautet: „Verstehen, nehmen und zerstören.“³

Es ist zwar richtig, daß kein Zusammentreffen der Kulturen, Religionen u.dgl. ohne Reibereien und Spannungen vor sich geht oder je gegangen ist. Daß aber manche Begegnungen so tragisch und folgenschwer sind, muß seinen Grund haben in der Eigenart der aufeinander prallenden Kulturen.

Das, was wir heute auf dem indischen Subkontinent die indische Hindukultur nennen, ist ein Ergebnis der vorarischen und arischen Elemente, deren Mischung ein Nebeneinander und später ein Miteinander kennt. Es ist zwar richtig, daß die hellhäutigen, nomadisierenden und kriegerischen Arier die Urbevölkerung unterdrückten und diese auch gering schätzten und sogar das Unwesen der Kasten schufen, aber eine verheerende Ausrottung blieb aus. Dies zeigt sich auch darin, daß der Hinduismus vor-

arische und arische Wesenszüge aufweist. Eine ähnliche Mischung hat es in der langen Geschichte der Fremdherrschaft in Indien kaum gegeben, weder mit den Muslimen noch mit den Christen.

Die Hindukultur in Südostasien trägt ein anderes Gesicht. Nach Südostasien gelangten die indischen Kaufleute über Borneo etwa im 5. Jahrhundert nach Christus und blieben dort fast bis zum 16. Jahrhundert. Auf der malaiischen Halbinsel, auf den indonesischen Inseln, in Kambodscha, in Siam und in Burma gab es indische Kolonien.

Die religiösen und kulturellen Einflüsse der indischen Epen wie *Ramayana* und *Mahabarata* bezeugen dies. Die Herrschaft der Hindu-Kultur war nicht so aggressiv; sie zeichnete sich eher durch das weltanschaulich-kommerzielle Interesse aus. Der indische Historiker Panikkar hat dies überzeugend dargelegt.⁴

Eine auf Sieg oder Niederlage hinauslaufende Konfrontation zwischen Hinduismus und Islam gab es im 15. Jahrhundert, als die aus Gujrat nach Indonesien ausgewanderten Muslime einen erbitterten Kampf mit der Hindu-Kultur führten. Zu dieser Zeit begann bereits der Rückzug des Hinduismus aus Südostasien. An den Namen vieler Indonesier und auf der Insel Bali kann man heute noch die Einflüsse der Hindu-Kultur erkennen.

Anders verlief die Begegnung des Islams mit der Zarathustra-Religion. Die vorislamische Kultur Altperisiens ist die des alten Irans, Land der Arier, so der Name. Bis zum 5. Jahrhundert v.Chr. schufen die Perser fast ein Weltreich. Das Weltreich der Achämeniden erlebte jedoch sein Ende mit dem Einmarsch Alexander des Großen aus Makedonien.

Im Reich der Sassaniden war die Zarathustra-Religion Staatsreligion und übte hier und da Gewalt aus gegen die Christen und Manichäer. Dieses Reich konnte jedoch dem Ansturm der muslimischen Araber nicht widerstehen. Nach der arabischen Eroberung des alten Irans wurde fast die ganze Bevölkerung mit unsanften Mitteln islamisiert. Hiervon zeugen heute noch die Zarathustra-Anhänger, die damals ihr Land verlassen mußten und sich nach Indien begaben. Bombay ist heute noch eine Hochburg der Parsi-Religion und -Kultur.

Einen anderen Verlauf nahm die Begegnung des Buddhismus mit den Religionen und Kulturen Fernostasiens. Als der indische Buddhismus sich auf den Weg nach China machte, hatte er schon große Erfolge in Sri Lanka aufzuweisen. Anfänglich wurde er in China als eine Art von Taoismus begriffen. Schon im Jahre 355 war es den Chinesen offiziell erlaubt, dem Buddhismus beizutreten. Es gab zwar Probleme, aber die Begegnung war nicht zerstörerisch.

Freilich kennt die Verbreitung des Buddhismus ihre Höhen und Tiefen, aber es kam nicht zu einer Ausrottung irgendeines der drei großen religiös-weltanschaulichen Ströme Chinas. Gemeint sind der Konfuzianismus, der Taoismus und der Buddhismus. Für das Nebeneinander, auch Miteinander dieser Ströme steht das chinesische Sprichwort:

Drei Lehren einer Familie. Dies macht deutlich, daß nicht jede Begegnung der Religionen und Kulturen notwendigerweise in Konfrontation ausarten muß.

Einen tragischen Verlauf nahm die Begegnung von Europa mit Amerika. Daß manche Begegnungen nicht zu einem zwar spannungsvollen, jedoch tolerablen Miteinander finden, davon können die Kulturen der beiden amerikanischen Kontinente ein Lied singen. In dem schillernden Titel eines Buches heißt es: „Der gekreuzigte Kontinent“. Die Hoffnung auf Auferstehung ist leider bis heute ausgeblieben.

Wir wissen heute, und zwar von Kolumbus selbst, daß die Indianer ihn mit offenen Armen aufgenommen haben. Aus welchen Gründen sie dies taten, mag unterschiedlich beurteilt werden. Ob sie an ein Nebeneinander oder Miteinander ohne Selbstaufgabe glaubten, oder ob sie einen weißen Gott erwarteten, ist in diesem Zusammenhang zweitrangig. Daß sie dies taten, ist ein paradigmatisches Modell für Begegnungen aller Arten.

Daß Europa die Begegnung zur Konfrontation, Eroberung und sogar Ausrottung werden ließ, liegt an der tödlichen Gewißheit des Okzidents, im Besitze der absoluten Normen zu sein. Dies ist gerade im Hinblick auf die Fünfhundertjahrfeier genügend diskutiert worden.

III. DER VERSUCH EINER EINTEILUNG

Es ist immer ein gewagtes, aber auch notwendiges Unterfangen, eine Typologie erstellen zu wollen. Von vier tentativen Typen könnte man hier sprechen: 1. das pluralistisch-polytheistische Modell, 2. das absolutistisch-monotheistische Modell, 3. das dualistische auf ein Gleichgewicht hinzielende Modell und 4. das Überlappungsmodell, das jenseits sowohl der Ideologie der Einheit als auch der totalen Differenz auf die Überlappungskreise baut, die aus vielerlei Gründen im kleinen oder großen vorhanden sind.

Daß eine pluralistisch-polytheistische Theorie und deren Praxis einer absolutistisch-monotheistischen Theorie und deren Praxis vorzuziehen ist, bedarf heute keiner Begründung. „Für die Menschheit“, schreibt Lévi Strauss, „ist nichts so gefährlich wie der Monotheismus. Man kann das bis zum Aufkommen der jüdischen und christlichen Religion zurückverfolgen... Seine Nachteile sind die Intoleranz, der Imperialismus und die gefährliche Gewißheit, über eine einzige absolute Wahrheit und Vernunft zu verfügen.“⁵

Alle Ideologien mit dem Geist der Vorsilbe „mono“ behaftet, tragen zu einer tragischen Dialektik der Begegnung bei. Sie besitzen weder die Bescheidenheit noch die Skepsis im Hinblick auf den Besitzanspruch der einen Wahrheit. Denn wollen sie die anderen in der Begegnung begreifen, so fürchten sie ihre eigene Selbstaufgabe. Da sie aber den Selbstmord nicht wollen, betreiben sie Expansion, totale Assimilation, ja sogar Ausrottung. Mit Recht nennt Adorno die Identität die Urform der Ideologie. Man

hat oft die Frage gestellt: Kann Europa Nicht-Europa je begreifen? Man könnte diese Frage radikalisieren und sagen: Kann der strenge Monotheismus je eine friedliche Begegnung ertragen?

IV. EINE INTERKULTURELLE HERMENEUTIK

Wir haben wohl weniger das Phänomen und die Aktualität der Interkulturalität gesucht, als daß sie uns widerfahren sind. Uns geht es hier um eine Philosophie der Hermeneutik, die radikal genug ist, um die Traditionsgebundenheit, auch des eigenen Standpunktes, einzusehen. Eine auf das interkulturelle Verstehen zielende hermeneutische Philosophie muß die Forderung nach einer Theorie erfüllen, wonach weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme, die wir dabei entwickeln, historisch unveränderliche apriorische Größen darstellen.

Nach einer Präzisierung des Begriffs des Standorts und dem Zurückweisen des darin liegenden Anspruchs auf die Universalität wird die uns hier weiterführende These von der standorthaften Standortlosigkeit erläutert. Dies führt uns zur Erarbeitung einer interkulturellen Hermeneutik jenseits der beiden Fiktionen von der totalen Kommensurabilität und der völligen Inkommensurabilität der Kulturen. Eine phänomenologisch gesicherte Basis hierfür bietet uns eine neue und erweiterte Verwendung der Überlappungsthese mit ihrem metonymischen Charakter. Da wir die Überlappung weder per definitionem noch formal-logisch noch identitätsphilosophisch einführen wollen, werden einige Quellen des Woher der Überlappungen vorgestellt. Latent bleibt dabei immer die Frage, wie phänomenologisch nun die Kulturphilosophie Husserls selbst gewesen ist.

Das Problem der Interkulturalität ist eng verwandt mit dem Problem des *Alterego*, nur daß dieses eine soziale, eine kulturelle Dimension jenes ist. Wenn das andere weder bloß das andere meiner selbst noch die Differenz zu mir selbst ist, sondern als das andere, das ich nicht bin und anscheinend nie sein werde, so gilt es, mit der Wahrheit des Relativismus sorgfältig umzugehen. Wer dies nicht ernst nimmt, verrät essentialistische Tendenzen.

So wie die Philosophieentwürfe verraten auch die diversen Kulturen ihre Bodenständigkeit und ihren Sedimentationscharakter. De facto befinden wir uns heute in einem *Weltalter* (um mit Scheler zu sprechen), das durch eine neu entstandene hermeneutische Situation gekennzeichnet ist. Diese ist die Situation eines erneuten Angesprochenenseins Asiens und Afrikas durch Europa und Europas durch Asien und Afrika. Das Neue daran ist, daß die nicht-europäischen Kontinente heute mit ihren eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind. Diese neue Lage ist die Frage, auf die eine interkulturelle Hermeneutik eine Antwort sein soll. Eine Hermeneutik, die das Fremde nicht als etwas Selbständiges zu Wort kommen läßt, zeugt von einem *malum hermeneuticum* und wird hier als reduktive Hermeneutik bezeichnet.

Eine solche Hermeneutik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie erstens eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine bestimmte Metaphysik, ein bestimmtes Denkmuster an den Anfang stellt, zweitens diese verabsolutiert, drittens sie – sei es spekulativ metaphysisch, sei es fundamentalontologisch oder kommunikationstheoretisch – hypostasiert und viertens demzufolge beim Verstehen eine Übertragung der eigenen Strukturen auf das zu Verstehende vornimmt.

Die Begriffe Kultur und Philosophie haben heute eine nie gekannte Horizonterweiterung erfahren. Wir gehen vom Faktum der Pluralität der Kulturen aus. Es gibt de facto nicht die *eine* reine Kultur in der Vielfalt ihrer Stimmen.

Wem die Existenz der anderen Kulturen als Bedrohung der eigenen erscheint, der möge von der ihm lieb gewordenen Gewohnheit, die eigene Kultur zum Paradigma zu erheben oder als *den* Standort zu betrachten, Abschied nehmen; denn das Phänomen der Interkulturalität zeigt keine Vorliebe für eine bestimmte Kultur. Auch hier gilt es, Abschied vom Prinzipiellen zu nehmen (Marquard). Wenn das Kind bei der Begegnung mit einem Menschen fremdelt und sich hinter seiner Mutter versteckt, so ist dieses Verhalten ohne weiteres verständlich und wird als kindlich bezeichnet. Geschieht etwas Ähnliches im übertragenen Sinne mit einem Kulturphilosophen, der auch noch den Anspruch erhebt, vergleichender Kulturphilosoph zu sein, so ist man ratlos und vermag dieses Verhalten mit keinem passenden Ausdruck zu belegen. Der Anspruch auf den archimedischen Punkt besteht nicht zu Recht, dies um so weniger, wenn mehrere Standorte diesen Anspruch erheben, und anstelle vieler Perspektiven eine einzige, d.h. die eigene, übrig lassen und so den Geist des hermeneutischen Zirkels über Gebühr traktieren. Den Ausweg aus dem fast dogmatisierten hermeneutischen Zirkel bietet uns die Einsicht in die standorthafte Standortlosigkeit. „Verstehenwollen“ und „Verstandenwerdenwollen“ gehören untrennbar zusammen, und unser Ansatz dynamisiert die Statik des Standorts.

Besteht das hermeneutische Dilemma einer interkulturellen Philosophie darin, daß man ohne die Standortgebundenheit nicht verstehen kann, aber nur mit Standortgebundenheit das zu Verstehende in seiner Substanz verändert, und demzufolge es doch nicht versteht, so bietet sich der Ausweg, auf einer höherstufigen, nicht mundanen Reflexion den begrenzten Charakter der Standorthaftigkeit zu überwinden, als stünde man außerhalb aller Standorte. Daß es gewisse Überlappungen unter Kulturen und Philosophien gibt, ist unbestritten; ebenso unbestritten ist aber auch die Feststellung, daß diese Überlappungen, so klein und unscheinbar sie auch sein mögen, die eigentliche Basis für ein interkulturelles Verstehen bilden. Es ist ein Verdienst Europas, daß es heute einen Universalismus moderner Prägung gibt, auch wenn er wider alle Hoffnung und Erwartung nicht ausschließlich das europäische Gesicht trägt.

Wo alles dem Ziel, von dem anderen verstanden zu werden, untergeordnet wird, geschieht eigentlich eine Verdoppelung des Selbstverstehens. In diesem Geist erlernten die Missionare und sogar die Orientalisten mit viel Mühe die fremden Sprachen wie Sanskrit, Chinesisch und Arabisch, um die eigene, die eigentliche Religion und Kultur den anderen verständlich zu machen.

Mircea Eliade hat die interessante Frage aufgeworfen, warum es dem asiatischen Geist nicht gelang, in Europa so Fuß zu fassen wie es in der ersten Renaissance der gräko-lateinischen Kultur gelungen ist. Für Schopenhauer war die Entdeckung des Sanskrit, der Upanisaden und des Buddhismus im 19. Jahrhundert ein Ereignis vergleichbar mit der ersten Renaissance. Eliade gibt ihm den Namen „zweite Renaissance“ und vertritt die Ansicht, die erste sei in Europa geglückt, weil sie von Philologen, Philosophen, Theologen, Literaten, Künstlern usw. ernst genommen wurde. Für den Bankrott der zweiten Renaissance kann man jedoch nicht ausschließlich den Orientalisten, Indologen verantwortlich machen, auch wenn es wahr ist, daß sie den Sprachverstand fast ausschließlich betonten und sich nicht um den Sachverstand kümmern.

Es kam zu keinem ernsthaften Gespräch mit den Fachphilosophen, Theologen und Literaten. Sollten wir heute an der Schwelle einer *dritten Renaissance* stehen in dem erneuten Zusammentreffen mit den Kulturen Asiens, so ist dies nicht so sehr das Verdienst der Orientalisten als vielmehr ein Ergebnis der weltweiten technologischen Formation und der aktuellen Präsenz Asiens in der historischen Situation. Sollte dieser dritten Renaissance ein interkultureller Erfolg beschieden sein, so sind wir alle berufen, den Beitrag unseres je eigenen Standorts zu leisten. Keine Kultur, ob asiatisch oder europäisch, afrikanisch oder lateinamerikanisch, kann sich heute in ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden. Unter den klassischen Schulen der indischen Philosophie bietet die Jaina-Lehre vom Vorhandensein verschiedener Perspektiven (*anekānta-vada*) einen vielversprechenden Ansatz für eine vergleichende Philosophie und interkulturelle Hermeneutik. Als Absage an jedweden Absolutismus geht sie von dem komplexen Charakter der Realität aus und erläutert diese Ansicht mit Hilfe der Parabel von den Blinden und dem Elefanten.

Diese Lehre leugnet nicht die Vielfalt der Gesichtspunkte, wohl aber die Verabsolutierung irgendeines Gesichtspunkts. Der Vorwurf des Relativismus seitens anderer Systeme der indischen Philosophie wurde erhoben. Die Jaina-Logiker ihrerseits warfen den Kritikern nicht ihre Standortgebundenheit vor, sondern deren Verabsolutierung.

Man macht sich einer *petitio principii* schuldig, wenn man versucht, die Wahrheit durch die Tradition und die Tradition durch die Wahrheit zu definieren. Darüber hinaus verwechselt eine solche Philosophie die Wahrheit *der* Tradition mit der Wahrheit in der Tradition. Löwith, der den Anspruch Heideggers, einen besonderen Zugang zum Sein zu besit-

zen, im Visier hat, sagt: „Das seinsgeschichtliche Denken beschränkt sich auf die frühe Geschichte des Abendlandes, als habe das universale Sein für den Okzident eine Vorliebe.“⁶

Der Phänomenologe Husserl spricht in seinem Wiener Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, gehalten am 7. und 10. Mai 1935 vor dem Wiener Kulturbund, von der eigentlichen Gestalt Europas als der geistigen und nicht der geographischen, technologischen und zivilisatorischen.

Jenseits des überall geltenden Schemas von Fremdheit und Vertrautheit meint Husserl an Europa etwas Einmaliges entdecken zu können.

„Wir erspüren das gerade an unserem Europa. Es liegt darin etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren, während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden. Ich meine, wir fühlen (und bei aller Unklarheit hat dieses Gefühl wohl sein Recht), daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren ist...“⁷

Man ist versucht zu fragen: Ist dies eine Neuauflage der Theorie der angeborenen Ideen auf dem Gebiete der Kulturphilosophie? Feyerabend wirft Husserl hier eine erstaunliche Unkenntnis vor; denn was wisse wohl Husserl über das wahre Sein der Kultur der Nuer?

Wenn im Anschluß an Husserl – und nicht nur Husserl – von „Europäisierung der Menschheit“ die Rede ist, so ist nicht nur der Terminus „die eine Menschheit“ eine abstrakte, projektive Größe, die es höchstens im Sinn des „Als-Ob“ oder als „regulative Idee“ geben kann, sondern hier wird Europa selbst von Europa abstrahiert. Die Europäisierung der Menschheit im Sinne der *Hardware* ist nicht zu bezweifeln. Die *Software* der Europäisierung ist jedoch nicht Allgemeingut der Menschheit. Und das ist auch gut so. Japanische, chinesische und indische Kulturen übernehmen die Hardware der europäischen Kultur, und in diesem Sinne verwestlichen sie sich, doch europäisieren sich nicht. In ihrer Software bleiben sie jedoch unverwechselbar japanisch, chinesisch und indisch. Es ist voreilig und kurzatmig und entspricht der *self-fulfilling-prophecy*, wenn man die Gemeinsamkeiten zivilisatorischer Technik mit der Europäisierung der Menschheit verwechselt. Es ist gewiß nicht weit hergeholt zu sagen, daß die Rede von der Europäisierung eine europäische ist. Es zeugte von einem kryptohermeneutischen Unternehmen, wollte man den Anspruch erheben, das universale hermeneutische Subjekt mit transethnischer und transkultureller Geltung ein für allemal entdeckt zu haben.⁸

Die beiden Philosophen Heidegger und Jaspers, zeigen hinsichtlich der Haltung zur Philosophie einander widersprechende Ansichten. Für Heidegger ist der Ausdruck „europäische Philosophie“ eine Tautologie. Ist sie von der gleichen Art wie „die unverheirateten Jungesellen“ oder „ein weißer Schimmel“? Eine sol-

che bloß definitorische, analytische Tautologie kann und darf man Heidegger nicht unterstellen. Es müßte also um ein Wesensmerkmal des griechischen, des europäischen Geistes gehen. Sollte dies der Fall sein, und vieles spricht dafür, dann muß man bei allem Respekt Heidegger eine unzulässige Privilegierung des Ortes und ein Nicht-informiert-Sein hinsichtlich der anderen Orte, an denen ebenso ursprünglich philosophiert wurde, vorwerfen.⁹

Jaspers vertritt eine ganz andere Ansicht. Für ihn ist die *philosophia perennis* niemandes Besitz. Jede Hypostasierung der *philosophia perennis* verhindert die Kommunikation, unabhängig davon, wo dies geschieht, ob in Europa oder Asien. Daß der von Jaspers eingeschlagene Weg der Rede von einer vergleichenden Philosophie Sinn verleiht, braucht hier nicht besonders hervorgehoben zu werden. Jaspers ist einer der wenigen modernen Philosophen, der durch seine These von der Achsenzeit, d.h. von der gleichzeitigen philosophischen Kulturbewegung in China, Indien und Griechenland dem Adjektiv „europäisch“ eine ihm zukommende Bedeutung zuweist. Leider wurde diese These in allen ihren Konsequenzen nicht ernst genommen.

Einige der Konsequenzen, die aus der oben skizzierten interkulturellen Hermeneutik für eine interkulturelle Philosophie zu entnehmen sind, seien hier kurz erwähnt:

1. Die interkulturelle Funktion der Philosophie ist nicht mehr die Erweiterung einer kulturbezogenen Sichtweise auf eine Globalphilosophie; denn dies wäre nur eine Neuauflage mit dem Ziel, den Diskurs zu monopolisieren und die kosmopolitische Maske zu tragen.

2. Jedes Bemühen um eine Philosophie aus interkultureller Sicht muß um einen philosophisch terminologischen Austausch, um eine Begriffskonkordanz, um eine Metonymie bemüht sein.

Es ist unbestritten, daß Übertragungen immer problematisch sind. Dies gilt jedoch generell. Wenn ein Transfer von dem griechischen *Logos* zur lateinischen *Ratio*, dem christlichen *Gottvater*, der deutschen *Vernunft* und zu den anderen Übersetzungen in den europäischen Nationalsprachen möglich war und ist, so müßte eine ähnliche, sicherlich noch schwierigere Übertragung der Begriffe *Logos*, *On*, *Wahrheit*, *Sein*, *sat*, *cit*, *Atman*, *Tao*, *li* möglich sein. Anfänglich waren ja die griechischen mit den römischen und christlichen Begriffen auch nicht sehr geistesverwandt. Jede Übersetzung ist zugleich eine hermeneutische Tätigkeit, die die Intention erspürt, die den Termini zugrunde liegt. Durch ehrliches Bemühen kann die für die vergleichende Philosophie so notwendige transkulturelle Begrifflichkeit erreicht werden. Verstehen ist mehr als bloß Übersetzen. Im asiatischen Denkraum z.B. erfuhr das Sanskritwort *dhyāna* die Wandlung zu dem chinesischen *chán* und dem japanischen *zen*.

3. Interkulturalität ist nicht die Konkretetheit einer bestimmten Kulturalität; in ihr wird man nicht geboren wie in einer konkreten Lebens- und Kulturwelt. Sie ist auch nicht ein Synkretismus von Kulturen und Philosophien.

Eigentlich ist die Interkulturalität der Name einer Haltung, einer Einstellung, die die überlappende Einheit, aber nicht die Einheitlichkeit stiftet, indem sie die Differenz der Kulturen weder stufentheoretisch noch reduktiv traktiert. Darüber hinaus ist die Interkulturalität ein intuitives Erlebnis der Übergänge zwischen den Kulturen. Dies sind phänomenologisch aufweisbare, metonymische Übergänge.

Die ausschließliche Betonung der Identität, der Einheit als Einheitlichkeit und des inhaltlich festgelegten Universalismus macht das Verstehen im Grunde genommen zu einer Farce. Die Überzeugung von einer totalen Differenz, einer bloßen Vielheit, einer unverbindlichen Pluralität macht das Verstehen und die Kommunikation bereits im Ansatz unmöglich. Totale Differenz läßt sich erst gar nicht artikulieren. Die Science-Fiction-Filme sind ein augenfälliges Beispiel dafür.

Unter uns ist die Ansicht weit verbreitet, daß das Übernehmen eines bestimmten Begriffsapparats, eines bestimmten Kategoriensystems und einer bestimmten Diktion mit der These einhergehe, man könne nur das verstehen, was wesensmäßig das eigene sei. Japan dagegen stand seit dem 6. Jahrhundert für eine lange Zeit unter dem Einfluß der chinesischen Technik, Organisation und sogar der Wissenschaft, ohne sich zu sinisieren. Die christliche Philosophie bediente sich des griechischen philosophischen Apparats, ohne sich zu hellenisieren. Auch Begriffsapparate können inkulturiert werden. Der Chán-Buddhismus ist ein gutes Beispiel dafür.

Der Kreis der Wahrnehmung, der für die Entwicklung einer nur standorthaften Hermeneutik maßgebend war, ist heute zu eng geworden. Die heutige interkulturelle hermeneutische Situation ist hinausgewachsen über die griechisch-europäische und jüdisch-christliche Seinsauslegung und fordert von uns, von jeder kurzatmigen Verbindung von Ontologie und Hermeneutik, Tradition und Wahrheit Abstand zu nehmen. So hat eine interkulturelle Hermeneutik im Geiste eines gemäßigten Skeptizismus bescheiden und zurückhaltend zu sein hinsichtlich ihrer Skepsis, bezogen auf die bloße Differenz, ebenso wie hinsichtlich ihrer Gewißheit, bezogen auf die absolute Lesart. Nur so läßt sich der Bürgerkrieg der „singularisierenden Hermeneutiken“ (Marquard) vermeiden.

Das interkulturelle hermeneutische Subjekt ist kein zweites Subjekt neben dem standorthaften. Es ist eine höherstufige reflexiv-meditative Instanz, die wie ein Schatten das Subjekt begleitet. Daher ist es auch in der Lage, den sogenannten hermeneutischen Zirkel zu beobachten. Dieses schattenhafte hermeneutische Subjekt hat keine bestimmte Sprache als Muttersprache, keine bestimmte Kultur als *die* Kultur. Inkarniert als ein standorthaftes Subjekt, hat es freilich eine bestimmte Sprache, eine bestimmte Tradition und Kultur mit dem zusätzlichen Bewußtsein, daß es als ein konkretes Subjekt hätte auch anders konstituiert sein können. Dies führt zur Vermeidung einer gewaltsamen Aneignung oder völligen Vernachlässigung anderer Kulturen. Das

Kennzeichen eines bloß standorthaften Subjekts ist sein mundaner Charakter, der in der Naivität besteht, den eigenen Standpunkt nicht als einen unter den vielen wahrnehmen zu können.

Erst in jüngster Vergangenheit erlebt Europa hautnah, wie die Nichteuropäer Europa, sich selbst und ihre eigenen Kulturschöpfungen sehen. Dieser Perspektivenwechsel hilft beiden Seiten, vorausgesetzt, alle Seiten haben die Scheuklappen abgelegt.

V. ZUM WOHER DER ÜBERLAPPUNGEN

1. Die biologische Evolution und die Überlappungsthese:

Neben seinem Dasein als Kulturwesen ist und bleibt der Mensch ein Naturwesen, ob er will oder nicht. Die heutige biologische Forschung legt uns die Einsicht nahe, daß trotz weitreichender Unterschiede zwischen den Rassen (Hautfarbe, Haarstil usw.) die Abweichungen nicht beträchtlich sind. Die genetische Forschung hat gezeigt, daß Variationen zwischen den Mitgliedern derselben Rasse ebenso zu finden sind wie zwischen den verschiedenen Rassen. Die Organismen sind keine bloß einheitlichen Ganzheiten; sie sind aber ebensowenig bloß verschieden. Auch sie zeigen Überlappungen.

Die biologische Evolution mag dafür gesorgt haben, daß einige Muster vererblich wurden. Daß das Leben – von dem der Ameise bis zu dem der Menschen – die instinkthafte Tendenz besitzt, sich am Leben zu erhalten, mag zu den Strukturen gehören, die auf der Ebene der Kulturen die Einsicht bedingen, sich gegenseitig leben zu lassen. Gewiß muß hier zwischen der strengen Naturgesetzlichkeit und der doch sehr labilen Kulturnotwendigkeit unterschieden werden. Heute wissen wir, daß der Mensch nur eine Sonderstellung in einem gleichberechtigten und gleichwertigen Sinne mit den anderen Spezies in der Natur beanspruchen kann; denn auch er ist eingebettet in den großen Haushalt der großen Natur. Bewußtsein ist eine Weise des Naturseins und nicht umgekehrt.

2. Kulturevolution:

Die menschliche Natur scheint eine Kopräsenz, eine Gleichzeitigkeit von Natur und Kultur zu kennen.

Neben dem ersten biologischen Erklärungsmuster betont das zweite kulturevolutionäre Muster das Hervortreten verschiedener kultureller Verhaltensstrukturen, die, da sie sich bewährt haben, sich weiter fortpflanzen und im übertragenen Sinne erblich werden. Freilich sind die kulturellen Muster nicht so langlebig wie die biologischen.

3. Das egoistische Modell des aufgeklärten Selbstinteresses:

Schon Thomas Hobbes sprach dem Menschen von Natur aus Egoismus zu. Es bedarf jedoch einer Erklärung, daß dieses von Grund auf egoistische We-

sen es geschafft hat, sich trotz vieler Risiken am Leben zu halten. Im Kampf aller gegen alle hätte der Mensch verlieren müssen, und nur ein einziger „Leviathan“ hätte sich wohl ebensowenig erhalten können.

Das egoistische Modell des aufgeklärten Selbstinteresses betont die Leistung eines kalkulierenden Denkens bei der Herstellung von Überlappungskreisen. Das Selbstinteresse fördert eine intelligente Strategie, so daß auch der andere zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gelangt. Eine solche Strategie stellt tragfähige Überlappungen her, die man nur allen Parteien empfehlen kann.

4. Das Allgemeinwohl als Überlappungsort:

Sicherlich ist der Mensch nicht nur ein egoistisches Wesen. Wäre dem so, dann gäbe es Phänomene wie Elternliebe, echte Freundschaften, redliche Hilfeleistungen nicht. Dieses Erklärungsmodell für das Zustandekommen der Überlappungen geht von dem Vorhandensein einer Disposition für die menschliche Solidarität aus. Es gibt eine Tendenz, die auf das Allgemeinwohl gerichtet ist.

VI. SCHLUSSBEMERKUNG

Daß ein Wandel im welt- und kulturphilosophischen Denken heute stattgefunden hat, ist unbestritten. Offen ist jedoch, ob dieser Wandel einem äußeren Sachzwang folgt oder einem philosophischen Sinneswandel entspricht. Auch im philosophischen Gespräch dürfen wir nicht nur Exporteure oder Importeure sein.

Das Interesse an vergleichender Philosophie hat in den letzten Jahren sehr zugenommen. Dies scheint einem Bedürfnis, Verlangen, auch einer Intuition zu entsprechen. Diese Intuition macht die abendländische Philosophie nicht zum Paradigma, aber auch nicht die indische oder chinesische. Besteht die Paradoxie der Xenologie darin, daß das Fremde weder nur identisch noch total verschieden ist, daß es sich aber auch nicht stufentheoretisch überwinden läßt, so bedeutet dies, daß das Phänomen des Alternierens und des Oszillierens als das konstitutive Merkmal der Selbst- und Fremderfahrung anzusehen ist.

Fast allen Disziplinen mit dem Adjektiv „vergleichend“ ist eine ansehnliche Karriere versagt geblieben, und sie alle werden in den akademischen Kreisen nicht recht ernst genommen. Viele dieser Disziplinen verdanken ihr Erscheinen der Begegnung des modernen Europa mit den nichteuropäischen Ländern. Vergleichende Kulturphilosophie ist jedoch nicht nur ein Bemühen um ein Verständnis fremder Kulturen, sondern es geht in ihr auch um das Verstehen früherer Epochen der eigenen Kultur. Ein vergleichendes Verständnis kann philosophische Denkmuster aufdecken, die größere Ähnlichkeiten mit einer fremden philosophischen Tradition aufweisen als mit der heimischen. So ist z.B. der indische Materialismus dem von Hobbes näher als dem Idealismus der Vedānta-Philosophie.

Zur Basis einer vergleichenden Kulturphilosophie haben wir bei unseren Überlegungen das Desiderat der kulturellen Vielfalt jenseits der Identität und der Differenz werden lassen. Auf dieser Grundlage konstituiert sich eine interkulturelle Hermeneutik, für die die Fremdheit des Fremden gott- und naturgewollt ist. Das Fremde ist nicht bloß mein Echo. So ist die Hermeneutik, die der interkulturellen Philosophie zugrunde liegt und diese lenkt und leitet, weder eine Identitätshermeneutik noch eine Hermeneutik der totalen Differenz. Die erste macht das Verstehen redundant, und die andere macht das Verstehen unmöglich. So möchte ich die interkulturelle Hermeneutik eine analogische nennen, was zugleich der Name der Methode ist.

Was das Inhaltliche betrifft, möchte ich unsere Hermeneutik eine Überlappungshermeneutik nennen; denn sie weist die Fiktionen der totalen Identität und der völligen Differenz zurück und sucht und findet Überlappungskreise, die das Verstehen und die Kommunikation gewährleisten.

Die interkulturelle Hermeneutik, um die hier gerungen und gebeten wird, ist ein Pfad, dessen Begehen zugleich ihr konstitutives Element und ihr erhabenes Ziel ist. Sie ist nicht nur eine philosophische Theorie der Hermeneutik; sie ist mehr als eine Lehre; denn sie ist auch eine geistige Technik, die in der Lage ist, die Menschen selbst zu verändern. Hierin besteht auch die philosophisch pädagogische Aufgabe der interkulturellen Hermeneutik im Weltkontext der interkulturellen Philosophie. Denn die Reflexionswelt der interkulturell-philosophischen Hermeneutik darf nicht zu weit auseinander geraten mit der Lebens- und Erfahrungswelt der interkulturellen Situation. Zu lange haben die Philosophen vom Licht der einen Vernunft gesprochen. Eher sollten sie vom Licht der vielen Erfahrungen sprechen – die Lichtmetaphorik von der anderen Seite her.

ANMERKUNGEN

1. Der argentinische Philosoph Arturo Roig erblickt in dieser Entdeckung in Wahrheit eine Verdeckung. In der Tat bringt Europa eine neue Auflage seiner selbst in die nichteuropäischen Länder. Vgl. Roig, A.: *Teoria y Critica del Pensamiento Latinoamericano*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1991.
2. Zit. in FAZ vom 13.3.92.
3. Todorov, T.: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982, S. 163 ff.
4. Vgl. Panikkar, K.M.: *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955.
5. Strauss, L.: FAZ-Magazin, 5. Woche, Heft 622, 31.1.92, S. 54.
6. Löwith, K.: *Geschichtliche Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 175.
7. Husserl, E.: *Die Krisis*, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1962, S. 320.
8. Vgl. Henningsen, M.: *Vom Anspruch und Elend des europäischen Universalismus*, in: *Merkur*, 8, Jg. 37, 1983, S. 894–902.
9. Vgl. Cho, Kah. K.: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg i. Br. 1987, S. 15.

SABINE BÜRSCHER

EROBERUNG VERSUS ANERKENNUNG

Über die Konstitution der/des anderen in dichotomen Relationen

EINLEITUNG

Zum Begriff der „Eroberung“ kam ich im Zuge meiner Beschäftigung mit feministischen Theorien der Geschlechterdifferenz. Im Bereich der Geschlechterdifferenz ist die Frau die spiegelnde andere, welche vom Mann aus, über den Mann und auf ihn bezogen, in einer dichotomen Relation definiert wird. Ihr Anderssein wird – im Dienste der Legitimation patriarchaler Herrschaftsstrukturen – einerseits als negativ und defizitär angesehen, bildet aber andererseits in mystifizierter und idealisierter Form ein verfügbares „Reservoir“. Diese Funktionalisierung weiblicher Selbst-Losigkeit sowie die Verobjektivierung des weiblichen Körpers findet auch auf der symbolischen Ebene in sogenannten „geschlechts“-spezifischen Dichotomien ihren Ausdruck, welche überdies einer asymmetrischen Bewertung unterliegen.

Dualistische Konzeptionen sind sehr beliebt, wenn es darum geht, komplexe Realitäten wahrzunehmen, Wahrnehmungen zu ordnen und Vielfaches auf Ein- und Zweifaches zu reduzieren. Gibt es nur zwei Seiten derselben Medaille, Herrschaft oder Knechtschaft, Eroberung oder Unterwerfung? Warum erfolgt die Subjektkonstituierung sowie die Konzeption von Identität in vielen philosophischen und psychoanalytischen Theorien im Rahmen EINES DUALISTISCH gedachten Bezugsverhältnisses? Und welchen bzw. wessen Interessen kommt dieser vereinfachende und oft Zwi-tracht säende Dualismus zu gute?

In diesem Vortrag möchte ich nun kurz die Struktur dualistischen Denkens und Bedenkens im Umgang mit der bzw. dem anderen, dem Fremden verfolgen und die Notwendigkeit einer Auflösung dieser Relation in einem asymmetrischen Herrschaftsverhältnis in Frage stellen. Über die Fragen: Warum sind die beiden Pole einander entgegengesetzt? und weiters: Warum gibt es jeweils zwei und nicht mehrere? werde ich dann in weiterer Folge auf Basis einer radikal-konstruktivistischen Erkenntnistheorie zu postmodernem Pluralismus sowie zu einem möglichen Modell gegenseitiger Anerkennung hinführen.

Zuerst möchte ich dualistische Konzeptionen der Geschlechterdifferenz und der Subjekt- und Identitätskonstitution über den anderen/die andere aufgreifen sowie Versuche der Erklärung und Überwindung dieser Konzepte in feministischer Psychoanalyse skizzieren.

DUALISTISCHE KONZEPTIONEN DER GESCHLECHTERDIFFERENZ – LOGISCHE ABLEITUNG UND HERRSCHAFTSLEGITIMATION

Die logische Ableitung eines dualistischen Konzep-

tes der Geschlechterdifferenz und der Statuierung männlicher Herrschaft nimmt Adriana Cavarero in ihrem Aufsatz „Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz“ vor. Sie geht von der These aus, daß das vorgeblich geschlechtsneutrale Ich/Subjekt im Diskurs ein männliches ist, welches sein Geschlecht im Sinne einer „neutralen“ Universalität selbst verabsolutierte.

Der Mann konstituierte – von sich ausgehend – ein „neutrales“ universelles Prinzip Mensch, und von dieser logischen Verabsolutierung wird nun erst im Rückgang auf die leiblich definitiv vorhandene Geschlechterdifferenz auf Männer UND Frauen geschlossen. Somit erkennt sich der Mann als das Besondere seiner eigenen Universalisierung wieder, während die Frau das endliche andere repräsentiert, das im universalen Neutrum Mensch/Mann enthalten ist. Dieses Anders-Sein der Frau wird dadurch negativ begründet, es wird – vom Mann ausgehend – in der Dimension der Leiblichkeit (im Sinne einer Einverleibung im Nachhinein) in Relation zu diesem sich selbst verabsolutierenden Geschlecht als quasi defizitäres Mensch-Sein definiert.

Im Diskurs ist die Geschlechterdifferenz eine „zusätzliche“ Spezifizierung, welche nicht in ihrem Ursprung als Dualität gedacht, sondern ergänzend hinzugefügt wird (Mensch+Mann, Mensch+Frau). Im Gegensatz zum Mann, dessen geschlechtliche Verabsolutierung ja dem Begriff „Mensch“ bereits implizit ist, kann sich jedoch die Frau erst im Zusatz erkennen. Ausgehend von der Annahme, daß das Geschlecht etwas Zufälliges sei und das Wesen des Menschen nicht berühre, überschreitet nun der Mann sein Geschlecht und grenzt in dieser eigenen Verabsolutierung die Frau aus. Gleichzeitig werden auch die männliche Sprache und das männliche Denken zu Sprache und Denken schlechthin konstituiert.

EINSCHLUSS UND AUSSCHLUSS DER FRAU

Die dualistische Konzeption der Geschlechterdifferenz findet ihre symbolhafte Repräsentanz in gegensätzlich konnotierten Dichotomien. Dazu gehören zum Beispiel die Begriffs-„Paare“ Natur/Kultur, Körper/Geist, Gefühl/Verstand, passiv/aktiv, Objekt/Subjekt und privat/öffentlich, wobei der erste Begriff jeweils dem Verständnis von Frau und Weiblichkeit entspricht, zweiterer hingegen dem Mann zugeordnet wird.

Der Einschluß der Frau wird parallel zu ihrem Ausschluß vollzogen: Einschluß in funktionalisierte Projektionen als Fremdgesetzte, als defizitär Angesehene und negativ Bewertete.

Da die Frau von Natur aus wild und unberechenbar ist – eben wie die Natur selbst – ist es das Recht des Mannes, die Frau zu kultivieren und zu beherrschen. Gefühle werden vom Verstand kontrolliert, der Körper des Mannes vom Geist und der Körper der Frau vom Mann.

Umgekehrt findet mittels Mythologisierung und Idealisierung gewisser Weiblichkeitsideale und sogenannter spezifisch weiblicher Qualitäten eine als natürlich und wünschenswert erscheinende Fixierung patriarchaler geschlechtsspezifischer Rollenverhältnisse statt. In der Zuweisung von Qualitäten, welche einerseits den Ausschluß von Frauen zum Beispiel aus dem öffentlichen Bereich konstituieren und bezogen auf das Maß aller Menschen – den Mann – als negativ und defizitär gelten, wird nun ein Einschluß in den privaten Bereich vollzogen. Die Frau als emotionale, beziehungsorientierte ist geradezu prädestiniert für den ihr im Patriarchat zugeordneten und zugewiesenen Arbeitsbereich, nämlich den Bereich der Reproduktion. Das hehre Ideal der sich selbstlos für Mann und Kinder aufopfernden Mutter spukt noch immer in unseren Köpfen herum, Mutter Maria, Mutter Theresa, Mutter, Mutter...

In diesen vorrangig biologistisch argumentierten Begründungszusammenhängen ist die Frau gefangen und zugleich als Eigentliche ausgeschlossen. Sie entbehrt der Möglichkeit einer Selbstsetzung, der Ausschluß aus Sprach-, Sprech- und Denkräumen bringt den Einschluß in die partikuläre Sprachlosigkeit mit sich.

FEMINISTISCHE ERKLÄRUNGSMODELLE FÜR DAS PSYCHISCHE UND SOZIALE „ROLLENSPIEL“, DIE „WEIBLICHE“ UND DIE „MÄNNLICHE“ IDENTITÄT

Die Ausbildung dualistischer Konzepte im Umgang mit der anderen in Hinblick auf die Geschlechterdifferenz, die Unterdrückung von Frau, Weiblichkeit, Natur und allem, was gesellschaftlich weiblich konnotiert ist, werden in feministischen psychoanalytischen Theorien zu erklären versucht. Als ein Beispiel dafür möchte ich nun die feministische Objektbeziehungstheorie kurz darstellen.

In der feministischen Objektbeziehungstheorie wird zwischen physischer und psychosozialer Geburt unterschieden. Die psychosoziale Geburt umfaßt ungefähr die ersten 3 Lebensjahre und beinhaltet den Prozeß von Separation und Individuation, d.h. die Abgrenzung von der Mutter. Aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, welche die Frau in den Bereich der Reproduktion verweist, ist die Mutter bis heute die primäre Bezugsperson für ein Kind. Sie läßt diesem aber je nach Geschlecht eine unterschiedliche Art der Fürsorge zukommen, welche den Prozeß der Abgrenzung entscheidend hinsichtlich sozialer geschlechtlicher Identität des Kindes beeinflußt. Das Mädchen erfährt eine eher identifikatorische Fürsorge, die Mutter sieht sich in der Tochter als Ähnliche, als Gleichgeschlechtliche.

Infolgedessen konstituiert sich die Identität des Mädchens in der Leistung, sich von der Frau loszulösen und abzugrenzen, die es sozial-geschlechtlich selbst einmal werden wird. In dieser permanenten Bewegung von Ähnlichkeit, Symbiose und notwendiger Abgrenzung bleibt das Mädchen allerdings auf die Mutter bezogen und bildet keine derart rigiden Ich-Grenzen aus wie das männliche Kind. Das Denken des Mädchens, das in diesem und infolge dieses Ablösungsprozesses entsteht, wird als „beziehungsorientiertes“ Denken bezeichnet.

Für den Sohn hingegen ist der Ablösungsprozeß von der Mutter insofern problematisch, als er noch einmal ein anderer anderer, das heißt, von der Geschlechtlichkeit her ein anderer als die Mutter werden muß. Darüberhinaus werden ihm die asymmetrischen Bewertungen von Männlichkeit und Weiblichkeit derart vermittelt, daß er das Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Mutter als Negativum und als ein zu Überwindendes ansieht und danach strebt, auch ein sozial anderer, nämlich ein anders Anerkannter zu werden. Um seinen Wunsch nach Symbiose mit der Mutter unter Kontrolle zu bekommen, bildet er besonders rigide Ich-Grenzen aus und wertet alles ab, was gesellschaftlich weiblich konnotiert ist. Das dabei ausgebildete Denken wird als „objektivierendes“ Denken bezeichnet.

Kurz noch einmal zusammengefaßt: der Mann verobjektiviert alles „natürlich“ Weibliche, da es ihn in seiner Kulturleistung, nämlich ein Mann mit gefestigter Identität zu sein, bedroht. Mit der Verobjektivierung erfolgt zugleich eine Abwertung, welche Herrschaft und Kontrolle über das und die bedrohende andere gewährleistet.

Die geschlechtsspezifische Sozialisation wird unter anderem in der dann unmittelbar erfahrenen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung fortgesetzt. Sie manifestiert sich in unterschiedlichen Denk- und Handlungsformen, welche den jeweiligen Lebens- und Erfahrungsbereichen – nämlich Produktion oder Reproduktion – angepaßt sind.

Darüberhinaus verortete Caroll Gilligan die Entstehung einer spezifisch männlichen, an Fairneß und Gerechtigkeit orientierten, und einer weiblichen Moral, welche als fürsorgende und kontextrelational verantwortliche charakterisiert wird.

Die Objektbeziehungstheorie und die Moraltheorie Gilligans sind in der feministischen Theorienproduktion nicht unumstritten. Ich möchte jedoch hier nicht auf die Kritik eingehen, mir geht es vorläufig eher um einen kurzen Abriss der feministischen Auseinandersetzung mit theoretisch begründeten und real vollzogenen dualistischen Konzeptionen der Geschlechterdifferenz.

Ich möchte damit zeigen, daß die selbsterfüllende Prophezeiung offensichtlich permanent realisiert wird. Das heißt, diese feministischen Theorien und Untersuchungen beschäftigen sich mit Denk- und Handlungsformen von Frauen, wie sie real praktiziert werden und welche sehr wohl einem patriarchalen Bild von Weiblichkeit entsprechen. Feministische Theoretikerinnen versuchen, diese Entsprechungen sowie

den Wunsch der Entsprechung selbst strukturell herzuweisen, um Ansatzpunkte für Veränderungen zu finden und politische Handlungsräume zu eröffnen.

KONZEPTIONEN VON ANDEREN – SUBJEKTKONSTITUTION UND SCHAFFUNG EINER GRUPPENIDENTITÄT DURCH DIE EROBERUNG UND BEHERRSCHUNG VON „FREMDEN“

Subjektconstitution im Kampf auf Leben und Tod endet bei Hegel in Herrschaft und Knechtschaft. Das Vorhandensein des anderen ist einerseits unbedingt notwendig, um eine Subjektsetzung vornehmen zu können, um wahrgenommen zu werden, sich im anderen zu spiegeln und sich von dieser Andersheit selbst noch einmal abzusetzen. Doch sie ist auch bedrohend und gefährlich. Im Angewiesensein auf die Anerkennung der/des anderen wird die eigene Abhängigkeit bewußt.

Sich auf das andere einzulassen birgt die Gefahr, sich selbst zu verlieren. Offensichtlich ist es also am sichersten für das eigene Selbst, anderes, Fremdes unter Kontrolle zu bringen und zu beherrschen.

Nun stellt sich die Frage: Wie wird das andere überhaupt konstituiert, mit welchen Eigenschaften wird es zur Legitimation seiner Eroberung besetzt?

Eine Möglichkeit: Das andere in uns selbst, die Seiten, die wir nur ungern wahrhaben wollen und am liebsten verdrängen, dieses andere wird nur allzuoft nach außen projiziert. Auf Schwarze, Juden, Ausländer, Homosexuelle, Frauen, eben andere, Fremde. Sie sind alles das, was wir nicht verstehen können, was wir nicht sein wollen. Wir grenzen uns ab und beherrschen die anderen, anstatt das andere in uns selbst zu konfrontieren. Somit bleibt unser Selbstbild gewahrt.

Eine weitere Möglichkeit, den/die andere zu konstituieren:

Die Beschränktheit des jeweils sozial klassen- und geschlechtsspezifisch von uns erwarteten Rollenverhaltens kann dazu führen, daß für die eigene Rolle quasi verbotene Gefühle auf eine andere Person projiziert werden, welche diese Gefühle ausleben darf, eine sozial akzeptierte Form dafür zur Verfügung hat. Oder sie werden in einer kompensatorischen Handlung ausgelebt, zum Beispiel in Gewalt.

Abgrenzung verschafft auch Gruppen-Identität und Zusammengehörigkeit: „Wir Österreicher, die Ausländer.“ In diesem Zusammenhang ist auch noch einmal die qualitative Besetzung des bzw. der anderen interessant: wie Sandra Harding in ihrer Arbeit über afrikanische Philosophie hervorhebt, wird das andere, in diesem Fall das afrikanische Denken, genauso charakterisiert wie das vielbeschworene weibliche Denken, als holistisch, emphatisch, ohne rigide Ich-Grenzen usw. Darüberhinaus unterliegt es denselben Bewertungsmechanismen: einerseits wird es als primitiv und minderwertig angesehen, der Abstraktionsfähigkeit entbehrend und von Mythen beherrscht, andererseits dient es aber sehr wohl wiederum als Projektionsfläche eines paradie-

sischen Idealzustandes in konfliktloser Einheit mit sich und der Welt.

Wir sind offen für das andere; aber bitte nur im ethnologischen Zoo.

Dieselben Mechanismen kamen bei der Eroberung Amerikas zum Einsatz:

Die Eroberer verabsolutierten sich selbst als Maß, als „Menschen“. Ziemlich lange beschäftigte sich ja auch die Kirche mit der Frage, ob Indianer überhaupt Menschen seien, und ob daher das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe ihnen gegenüber einzuhalten wäre.

Denn solange Indianer nicht als Menschen galten, nur wilde Tiere waren, wurde ihre Unterwerfung als legitim angesehen.

Als der Menschenstatus dann schließlich anerkannt wurde, waren sie dennoch wieder „anders“ – wild, böse, ungläubig, unmenschlich – damit wurde erneut nach altem Muster die Herrschaft legitimiert.

Darüberhinaus wurde ein moralischer Umkehrschluß vorgenommen: die Menschenopfer der Azteken wurden als barbarisch und unmenschlich verurteilt, damit konnte das eigene Vorgehen gegen die Indianer gerechtfertigt und sogar als humane und zivilisatorische Großtat hingestellt werden.

JESSICA BENJAMIN – DAS MODELL GEGENSEITIGER ANERKENNUNG

Nach dieser Behandlung dualistischer asymmetrischer Konzepte im Umgang mit der bzw. dem anderen geht es mir nun nicht darum, erneut Täter/Opfer – Beziehungen hervorstreichen und festzuschreiben. Ich habe auch nicht vor, eine Umbewertung der Dualismen vorzunehmen und die Entgegensetzung unhinterfragt stehenzulassen, bzw. weiterhin mit Dichotomien wie gut-böse, aktiv-passiv etc. zu arbeiten. Sondern: Die Auflösung der Relation zum anderen in einer asymmetrischen Herrschaftsbeziehung als einzige Möglichkeit prinzipiell in Frage zu stellen. Jessica Benjamin schlägt dazu von psychoanalytischer Seite her das Modell gegenseitiger Anerkennung vor.

Herrschaft und Unterwerfung entspringen für sie „aus einem Zusammenbruch der notwendigen Spannung zwischen Selbstbehauptung und gegenseitiger Anerkennung, die die Begegnung zwischen dem Selbst und anderen als eigenständig und gleichwertig ermöglicht.“ (Benjamin, S.15)

Eine andere mögliche Beziehungsmatrix wäre nun die Vorstellung von zwei Subjekten in der Wechselwirkung und Prozeßhaftigkeit gegenseitiger Anerkennung, wobei die gegenseitige Akzeptanz beide als gleichwertige erhält. Benjamin meint, daß Gemeinsam-Sein sehr wohl mit einem bewußten Selbst-noch-einmal-anders-Sein zu verbinden ist, und daß es darum geht, in diesem Gemeinsam-Sein die Tendenz zur Verdinglichung zu überwinden. Das heißt, miteinander zu sein, ohne die Kontrolle über den anderen bzw. die andere übernehmen zu wollen. Natürlich ist es nicht permanent möglich, diesem Anspruch gegenseitiger Anerkennung gerecht zu werden. Doch für Benjamin gehört der Zusam-

menbruch der Spannung ebenso zum Prozeß wie die Erneuerung gegenseitiger Anerkennung. Der Entwurf besteht nun darin – und das ist zugleich auch mein Wunsch – trotz Unbeständigkeit einander im ständigen Bemühen um die Erneuerung der gegenseitigen Anerkennung zu begegnen.

Ich möchte nun versuchen, die dualistische Konzeption noch einmal auf einer anderen Ebene aufzubrechen: nämlich erkenntnistheoretisch unter Bezugnahme auf eine Radikal-Konstruktivistische Epistemologie.

EINE EINFÜHRUNG IN DEN RADIKALEN KONSTRUKTIVISMUS

Der Radikale Konstruktivismus ist eine neurobiologisch begründete Kognitionstheorie, welche davon ausgeht, daß wir die Realitäten, in denen wir leben, im wahrsten Sinne des Wortes selbst erschaffen. Dies geschieht insofern, als wir Reize an den Nervenzellen nur als Impulse stärkerer oder geringerer Intensität empfangen. Die Interpretation dieser Impulse nehmen wir dann selbst in Vernetzung mit unseren jeweiligen bereits aufgebauten Erfahrungs- und Interpretationsstrukturen vor. Wahrnehmung wird also nicht als interne Abbildung einer äußeren objektiven Wirklichkeit angesehen, sondern als eigenständige aktive Konstruktion von Realitäten in der Vornahme von Unterscheidungen und der Zuweisung von Bedeutungen.

Unser epistemologisches System ist laut Radikalem Konstruktivismus insofern ein geschlossenes, als die Bedeutungszuweisung jeweils intern, sozusagen subjektiv in Abhängigkeit von dem Beobachter/der Beobachterin kontextrelational erfolgt. Der Beobachter/die Beobachterin ist ein lebendes System, das Beschreibungen anfertigt und bestimmen kann, was es als von ihm selbst verschiedene Einheit abgrenzt. Er/sie ist der letztmögliche Bezugspunkt für jede Beschreibung. Die konstituierten konzeptuellen Realitäten sind somit auch als jeweils konstitutiv für den praktischen Handlungsvollzug anzusehen. Die Affektivität bzw. Effektivität unseres Denkens und unseres Handelns können wir dann jeweils nur wieder selbst kontextuell nach unseren eigenen Kriterien als Beobachter/in beurteilen.

Der Akt der Unterscheidung

Für mein Anliegen, dualistische Konzeptionen als primäre und wahre Sichtweisen DER Wirklichkeit zu hinterfragen, ist der Akt der Unterscheidung und der strukturellen Vernetzung sowohl der Unterscheidung als auch des Unterschiedenen von Bedeutung:

„Der Ausgangspunkt dieses Kalküls ist das Setzen einer Unterscheidung. Mit diesem Urakt der Trennung scheiden wir Erscheinungsformen voneinander, die wir dann für die Welt selbst halten. Davon ausgehend bestehen wir dann auf dem Primat der Rolle des Beobachters, der seine Unterscheidungen an beliebiger Stelle macht. ... Indem wir der Welt in ihrem bestimmten So-Sein gewahr werden, vergessen wir, was wir unternahmen, um sie in die-

sem So-Sein zu finden; und wenn wir zurückverfolgen, wie es dazu kam, finden wir kaum mehr als das Spiegelbild unserer Selbst in und als Welt.“ (Varela, zit. nach Watzlawick: Das Auge des Betrachters, S. 9/10)

Daß ein Unterschied gesetzt wird, heißt allerdings nicht unbedingt, daß zwei in sich homogene, einander Entgegengesetzte und darüberhinaus asymmetrisch zu Bewertende entstehen. Die Positionierung von Gestalt und Hintergrund liegt allein im Ermessen des Beobachters bzw. der Beobachterin, ebenso wie die Bewertung des Unterschiedenen sowie die Konstitution von anderem, Ähnlichem oder Gleichem. Es liegt allerdings nicht nur in seinem bzw. ihrem Ermessen, sondern auch in seiner und ihrer Verantwortung.

Sobald eine Unterscheidung also hinterfragbar wird hinsichtlich ihres Anspruches auf Abbildung von Wirklichkeit, auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit, ist auch das dualistische Geschlechterverhältnis sowie generell die dualistische Konzeption bezüglich des anderen nocheinmal relativierbar. Wo der Unterschied angesetzt wird, entzieht sich dieser Akt nicht mehr der Reflexion, indem er im Bereich des Axiomatischen angesiedelt wird. Denn sowohl das Ansetzen von Unterschieden als auch deren Strukturierung und Bewertung kann als hinterfragbare und relativierbare Handlung unendliche Verschiebungen erfahren, Positionen setzen und Grenzen ziehen sowie ein Spektrum von konstituierten Differenzen umfassen oder zugunsten anderer Interessen ausschließen. Der Unterschied ermöglicht die Setzung einer Dualität, aber ebenso die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit, einer Differenz in der Differenz, einer Ähnlichkeit in der Differenz und Beliebiges mehr.

Hinsichtlich der Geschlechterdifferenz möchte ich dazu Sandra Harding zitieren:

„Wir bewegen uns auf sichererem Boden, wenn es darum geht, wie biologische Unterschiede wahrgenommen werden. Solche Wahrnehmungsformen sind, darf man plausiblerweise annehmen, durch und durch kulturell determiniert. Die Einteilung der Menschen in Rassen ist eine kulturelle Handlung, und die Spezifik dieser Einteilung variiert historisch gesehen sehr stark. Auf ähnliche Weise hängt die Unterteilung der Menschen in zwei oder mehr biologische Geschlechter vom Interesse und der Fähigkeit einer Kultur ab, Geschlechtsunterschiede überhaupt wahrzunehmen, wie auch davon, worin diese bestehen sollen. ... Dergestalt ist die Wahrnehmung, daß die Natur nur zwei biologische Geschlechter hervorgebracht hat, oder daß zwei die natürliche Anzahl und mehr als zwei das Ergebnis biologischer Fehler ist, kulturell determiniert.“ (Harding, S. 195)

Das Hinterfragen dieses kulturellen Determinismus eröffnet nun auch auf epistemologischer Ebene ein pluralistisches Spektrum, wie es in der Postmoderne vielfach propagiert wird.

KONSTRUKTIVISTISCHER BZW. POSTMODERNER PLURALISMUS

Der Radikale Konstruktivismus hat einiges mit dem

Konzept des postmodernen Pluralismus gemeinsam: aufgrund des subjektiven bzw. intersubjektiv – konsensuellen Konstruktionscharakters unserer Realitäten fällt der Anspruch auf Wahrheit bzw. eine ausschließliche und wahre Erkenntnis von Welt. Die komplexe Relationalität und Wechselwirkung aller Lebewesen und Strukturen untereinander im Austausch und wechselseitiger Beeinflussung wird im Radikalen Konstruktivismus besonders hervorgehoben. Dualistische Konzeptionen wie Subjekt/Objekt, Körper/Geist, Innen/Außen sowie die Konstitution eines sozusagen unabhängigen und sich selbst identen Subjektes hingegen wurden in diesem Rahmen fragwürdig. Lebende Systeme werden als selbstreferentiell, als selbsterzeugend, selbstorganisierend und selbsterhaltend beschrieben. Trotz der ihnen jeweils eigenen Struktur determiniertheit sind sie strukturell plastisch, permanent in Prozeßhaftigkeit und Interaktion sich selbst verändernd in Bezug auf das umgebende Medium sowie vor allem in der Gemeinschaft mit anderen Organismen. Der gemeinsame soziale Raum wird im Radikalen Konstruktivismus als konstitutiv für das Dasein von Lebewesen betrachtet. Somit bezieht sich auch die konstruktivistische Ethik auf dieses Gemeinsam-Sein in konsensuellen Realitäten.

ETHIK DER VERANTWORTUNG

Nachdem ich nun das Konzept eines konstruktivistischen bzw. postmodernen Pluralismus vorschlage, möchte ich auf die ethischen Implikationen und Konsequenzen dieses Entwurfes kurz eingehen.

Dem vielzitierten Vorwurf des ethischen Relativismus ist von Seiten des Radikalen Konstruktivismus sowie der Postmoderne der Begriff einer Ethik der Verantwortung und der situativen bzw. kontextuellen Verbindlichkeit entgegenzusetzen. Pluralismus muß nicht unbedingt in einer Beliebigkeit der Wertsetzung enden, sondern gerade dieser Entwurf erfordert die bewußte Realisation der jeweils kontextbezogenen relativen Verbindlichkeiten sowie einen verantwortungsvollen Umgang mit denselben.

Perspektiven eines pluralistischen Konzeptes für die Geschlechterdifferenz und die Setzung eines Selbst sowie politische Handlungsmöglichkeiten für einen subversiven Feminismus:

Zur Vorstellung einer als pluralistisch verstandenen Selbstsetzung möchte ich einen meiner Meinung nach sehr schönen Vergleich von Lynn Hoffman Hennessy zitieren:

„Was diesen Punkt angeht, denke ich gegenwärtig über ein Konzept des Selbst nach, das dem Verständnis der australischen Aborigines von ihren „Songlines“ nahekommt. Songlines sind musikalische Wanderkarten, auf denen die Pfade des von jedem einzelnen Menschen bewohnten Territoriums nachgezeichnet sind. Ein Mensch wird in eine solche Songline hineingeboren, kennt davon aber nur einen bestimmten Abschnitt. Diese Person kann ihr Wissen über eine bestimmte Songline dadurch vermehren, daß sie von Zeit zu Zeit „auf Wanderschaft“ geht, dabei andere, weit entfernt le-

bende Menschen trifft, die sozusagen eine andere Strophe kennen. Aus dem Austausch von Songlines würde sich somit ein Austausch von bedeutsamem Wissen ergeben. Die Songlines sind außerdem verbunden mit verschiedenen Vorfahren (Geistern von Tieren, Pflanzen oder Landformationen), die in der „Traumzeit“ entstanden sind, bevor es Menschen gab. Das heißt wiederum, daß jede Person mit anderen Menschen, die in einem völlig anderen Teil des Territoriums leben, gemeinsame Vorfahren haben kann.

Die Schönheit dieses Mythos liegt in der Bildhaftigkeit von einer individuellen Identität, die nicht „in“ der Person oder in einer anderen Einheit lokalisiert ist. Statt dessen besteht sie aus einem temporären Fließen, das sowohl einfach, wie Teilstücke eines Weges, oder komplex, etwa wie ein schillerndes, fluktuierendes Wellenmuster auf Seide erscheinen kann, aber erst durch Singen und Wandern wahrnehmbar wird.“ (Hoffman Hennessy, S.20/21)

Zur Geschlechterdifferenz und zu einer feministischen politischen Praxis ist einmal mehr festzuhalten, daß es kein jenseits des Diskurses gibt. Es besteht aber die Möglichkeit, den Radikalen Konstruktivismus als Modell zu begreifen (so will er auch selbst von seinen Vertretern verstanden werden), das uns erlaubt, die bisher statuierten Setzungen hinsichtlich der Geschlechterdifferenz als hinterfragbare und veränderbare zu verstehen. So kann es darum gehen, im Akt der Wiederholung eine Verschiebung vorzunehmen, eine Verschiebung der Bedeutungszuweisung sowie eine Verschiebung in der Wahrnehmung von Differenzen.

Ich postuliere nicht die „Überwindung“ des dualistischen Denkens, sonst wäre ich selbst wieder im Dualismus Eroberung versus Anerkennung, Dualismus versus Pluralismus gefangen, konkret durch die Bewertung Anerkennung/Pluralismus=gut, Eroberung/Dualismus=böse beschränkt. Mein imaginiertes pluralistisches Konzept beinhaltet natürlich zwangsläufig auch dualistisches Denken, aber nicht als einzig mögliches und einzig wahres im Sinne einer objektiven allumfassenden Welterklärung bzw. Wahrnehmung DER Realität. Das Modell der Vielfalt und der Anerkennung dieser Vielfalt ist eher als Projekt anzusehen, als ein meiner Meinung nach wünschenswertes und realisationsbedürftiges permanentes Bemühen im Umgang mit der/dem anderen.

BIBLIOGRAPHIE:

- Benjamin, Jessica: Die Fesseln der Liebe. Frankfurt/Main: Stroemfeld/Roter Stern 1990.
 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
 Cavarero, Adriana: Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Diotima: Der Mensch ist zwei. Wien: Wiener Frauenverlag 1989.
 Flax, Jane: Thinking fragments: psychoanalysis, feminism, and postmodernism in the contemporary West. California: University of California Press 1990 (Paperback 1991).
 Harding, Sandra: Feministische Wissenschaftstheorie. Hamburg: Argument 1990.
 Hoffman Hennessy, Lynn: Für eine reflexive Kultur der Familientherapie, in: Schweitzer, J./ Retzer, A./ Fischer, H. R.

- (Hrsg.): Systemische Praxis und Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Krüll, Marianne (Hrsg.): Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges. 1990.
- List, Elisabeth/ Studer, Herlinde (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Maturana, Humberto/ Varela, Francisco: Der Baum der Erkenntnis. Bern, München, Wien: Scherz 1987.
- Riegas, Volker/ Vetter, Christian: Zur Biologie der Kognition. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Schweitzer, J./ Retzer, A./ Fischer, H. R. (Hrsg.): Systemische Praxis und Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- dies.: Das Ende der großen Entwürfe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Watzlawick, Paul/ Krieg, Peter (Hrsg.): Das Auge des Betrachters. München: Piper 1991.
- Watzlawick, Paul (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit. München: R. Piper 1981 (6. Auflage 1990).
-

KONRAD PAUL LIESSMANN

KONQUISTADOR Zur Phänomenologie des Eroberers. Eine Apologie

PROLOG

Seit Monaten blickt das gebildete, aufgeklärte, humanisierte Europa in einer Mischung aus Faszination, Ekel und Langeweile nach Südosten und macht dem Titel dieses Symposions alle Ehre. Wir lernen wieder, was seit 1945 nicht nur auf diesem Kontinent verpönt war: mit Eroberungen leben. Jenseits aller realpolitischen Perspektiven dieses Krieges am Balkan, jenseits auch der Parteinahmen und Positionierungen des Krieges durch Intellektuelle in Mittel- und Westeuropa, jenseits der verschleiernenden Terminologien und der historischen Erklärungsversuche hat auch das, was an kritischem Bewußtsein zum zerfallenden Jugoslawien zu Wort sich meldete, eine dunkle Seite, die es aufzuhellen gälte. Erstmals in der Geschichte dieses Bewußtseins gab es eine partielle Identifikation mit einem Aggressor, erstmals den Versuch, Schuldige durch Schuldaufrechnung zu entschuldigen, erstmals den Versuch, angesichts eines Ethnozids die Augen reflektiert zu schließen und die Achseln zu zucken. Was in Korea, Südafrika, während der Kubakrise, in Vietnam, Palästina bis hin zum Golfkrieg für ein kritisches Bewußtsein noch unmöglich gewesen war: die *rhetorische* Neutralität, wurde im Balkankrieg unserer Tage zu einer möglichen und tatsächlich auch argumentierbaren Position. Die besondere politische und historische Konstellation dieses Krieges, der Zerfall der Ost-/West-Konstellation, die Orientierung so leicht machte, erlaubt es, die Fronten bisher geübter Parteinahmen und ihrer Ausdrucksformen – CIA-gesteuerte Kommentare in den bürgerlichen Zeitungen und anti-amerikanische Friedenskundgebungen auf den Straßen – zu verlassen, denn: der Feind ist nicht mehr klar erkennbar. Stattdessen regiert eine Semantik diesen Krieg, die man schon lange nicht mehr gehört hat in diesen Landen: Städte werden eingeschlossen, Bewohner harren aus, Verbindungslinien werden hergestellt und durchbrochen, Raumgewinne erzielt, Hilfslieferungen blockiert, die

Landkarte ändert sich von Woche und Woche, die Grenzen wandern, Städte werden nach monatelanger Belagerung eingenommen und zerstört, die Bewohner vertrieben, Dörfer massakriert, Konzentrationslager errichtet, Frauen systematisch vergewaltigt, Land neu besiedelt, Gebiete werden kontrolliert, mit einem Wort: Raum wird erobert. Der Krieg kennt seine Helden, die Verteidiger der Dörfer und Städte, und ihre Bezwinger, und er kennt, in nahezu archaischen Formen, das Leid der Besiegten und den Triumph der Sieger. Was der Krieg in Bosnien evoziert, ist die grauenhafte und faszinierende Semantik des Eroberns. Das heißt nicht, daß in dieser Semantik der Grund dieses Krieges liegt. Aber an dieser Semantik berauschen sich alle, auch wenn sie es nicht zugeben. Seit dem Sommer des Jahres 1991 ist *Erobern* im nackten politisch-militärischen Sinn in Europa keine historische Kategorie mehr.

1. ALEXANDER

Die Moderne beginnt im Jahre 334 vor unserer Zeitrechnung, in jenem Jahr, als Alexander, dem die Nachwelt den Beinamen der Große geben sollte, mit einer makedonischen Elitetruppe den Hellespont überquerte und mit der Eroberung Persiens und der Welt begann. In einem rastlosen Zug ohnegleichen unterwarf sich der Schüler des Aristoteles, der seinen Vater und seine nächsten männlichen Verwandten hatte ermorden lassen, um an die Macht zu kommen, Reiche, Städte, Landstriche, Wüsten, Meere. 334 siegt er am Granikos, 333 erobert er Gordion, siegt bei Issos, 332 erobert er Phönizien, 331 Ägypten, siegt bei Gaugamela, erobert Mesopotamien, 330 unterwirft er sich das persische Stammland, 329 erobert er Baktrien und Usbekistan, 327 zieht er nach Indien, besetzt das Indusdal. Eine Meuterei der Soldaten zwingt zum Abbruch des Feldzuges; Fußvolk, das nicht weiter will. Daran scheitert auch ein Alexander. Dennoch: Sein Reich erstreckt sich von der Donau über den südöstlichen Balkan zur Adria,

von Kleinasien über Palästina nach Ägypten, von Mesopotamien zum Kaukasus, umfaßt Persien und Mittelasien bis zum Indus. Sein früher Tod erlaubt es ihm nicht mehr, wie geplant, Arabien und Nordafrika zu erobern. Sein ehemaliges Herrschaftsgebiet teilen sich heute mehr als ein Dutzend Staaten, von Bulgarien bis zum Sudan, von Armenien bis Usbekistan, von der Türkei über Irak, Iran bis Afghanistan, Pakistan, Indien.

Erobern war Alexander nicht nur politisch-strategisches Ziel zur Steigerung von Macht, es war eine Kunst, die er nahezu um ihrer selbst willen betrieb. An Alexander schon läßt sich ein Prinzip veranschaulichen, das eine Phänomenologie des Eroberers im Auge behalten muß. Der Eroberer kennt nicht einen Gegenstand, den er in seinen Besitz zwingen will, sondern weil etwas existiert, das nicht er ist, muß es erobert werden. Der Eroberer hat keine Begierden, die er befriedigen will, sondern die Existenz des anderen konstituiert seine Begierde. Exemplarisch demonstrierte dies Alexander durch seine Belagerung des phönizischen Tyros, zu der er sich entschlossen hatte, weil Tyros es ihm weigerte, die Stadt zu bewaffnet zu betreten, um dem Melkart ein Opfer zu bringen. Die Schilderung der Ereignisse durch den Historiker Bradford Welles läßt dabei einiges von der Logik des Eroberens ahnen:

„Die Stadt Tyros nahm die kleine Insel ganz ein. Die Stadtmauern begannen am Rande des Wassers; die beiden Häfen waren befestigt und mit schwimmenden Molen abgeriegelt. Die Stadt war nur einzunehmen, wenn man vom Festland aus einen etwa achthundert Meter langen Damm bis zur Insel baute, was Alexander dann auch tat; Tyros wurde zur Halbinsel und ist es seitdem geblieben ... Alexanders Nöte waren auch dann noch nicht vorüber, als der Damm endlich bis zur Insel vorgetrieben war, denn er war für das Erstürmen der Festung nicht breit genug. Der Angriff mußte von der See her geführt werden, und dazu mußte man auf notdürftig aneinandergeseilten Frachtkähnen Türme und Belagerungsmaschinen montieren und diese schwimmenden Notgebilde so dicht an die Mauern heranbringen, daß die Maschinerie ihren Dienst tun konnte ... Über eine Brücke, die von einem der Türme zur Mauer geschlagen wurde, stürmte Alexander die Festung mit einer Abteilung der Hypaspistai, seine kyprisch-phönikische Flotte durchbrach die Hafensperre. Was folgte, war allgemeines Schlachten. Verschont wurden nur die wenigen, die in den Tempeln Zuflucht gefunden hatten. Zweitausend tyrische Krieger wurden gekreuzigt und dreizehntausend Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft. Die Stadt wurde neu besiedelt und mit einer Verwaltung versehen ... und Alexander konnte endlich dem Melkart sein Opfer darbringen. Die Eroberung hatte sich als reichlich kostspielig erwiesen – und war wohl nicht sehr viel wert.“¹

Am Schicksal von Tyros vollzog sich das Paradigma des Eroberens. Wirklich erobern kann man nur Städte und ihre kleinen Schwestern: Festungen und Burgen. Schlachten kann man gewinnen, Landstriche und Regionen besetzen, Dörfer kann man niederbrennen, Bevölkerungen kann man massakrieren oder vertreiben: Städte muß man erobern – auch

und gerade dann, wenn ihr strategischer Wert gering ist: sie sind das Symbolon schlechthin, das Zeichen, das es aufzubrechen gilt. Als Hannibal, der Schlacht um Schlacht gewonnen hatte, Rom nicht erobern konnte, hatte er den Krieg verloren. Alexander folgte keiner Laune, sondern der Herausforderung, die eine befestigte Stadt für ein mobiles Heer darstellt: es ist der Gegensatz schlechthin. Und in der belagerten Stadt, egal wie die Kultur der Kriegsführung ansonsten beschaffen sein mag, verschwindet der andere Gegensatz: der zwischen Krieger und Volk. Die Belagerten verschmelzen zu einer Einheit. In Verein mit den Häusern und Mauern ihrer Stadt, als Not- und Hungergemeinschaft, werden sie unterschiedlos zum Gegenstand des Eroberers. Die Belagerung erfahren sie nicht nur als militärischen Angriff, dem sie die Stärke ihrer Mauern, die Lage ihrer Stadt und den Mut und das Geschick ihrer Verteidiger entgegenhalten können, sondern auch ganz zentral als entsetzliche Demonstration ihres Stadtsein: abgeschnitten von den Produktionsstätten des Landes, ist die belagerte Stadt immer auch im Kampf mit dem Hunger, dem Durst. Urbanität wird zum Verhängnis und die Belagerung einer Stadt ist immer ein Angriff auf die Idee von Urbanität. Der Angreifer wird, ob er will oder nicht, zum Barbar. Und im Gegensatz zum Krieger im Feld, haben die Belagerten eine Reaktionsform des Kämpfenden nicht: die Flucht. Sie sind, wie vielleicht sonst niemand, auf einen Status festgelegt: Eingeschlossene. Als Eroberte werden sie dann auch ebenso unterschiedlos zum Opfer ihrer Eroberer. (Anbei: Durch Uno-Truppen gesicherte Flucht- und Nahrungsmittelkorridore durch das belagerte Sarajewo sind deshalb auch kein Ausdruck der Humanität, sondern der ideologische Schleier, der über die Realität einer Belagerung hinwegtäuschen soll – der Belagerer kann solchen Initiativen dann auch nur im Rahmen strategischer und propagandistischer Zielsetzungen zustimmen – außer, man versuchte, die Korridore mit Gewalt offenzuhalten; das aber hieße, den Belagerungsring tendenziell sprengen und Kriegspartei werden: die UNO-Truppe würde zu jenem Einsatzheer, von dem alle Belagerten träumen; noch deutlicher wurde dies bei den aus der Luft abgeworfenen Hilfskisten, die entweder in die Hände der Belagerer fielen oder die nach ihr Suchenden zu Zielscheiben für diese machten).

Für den Eroberer aber ist die Stadt der Prüfstein all seiner Fähigkeiten – denn es herrscht die vollkommene Ungleichheit der Waffen. Taktisches Geschick, technischer Erfindungsreichtum und Geduld sind seine Voraussetzungen. Im Punkt der zu erobernden Stadt hat sich der Raum nahezu unendlich verdichtet, aber die Zeit dehnt sich aus. Das Erobern einer Stadt kann zu einer Lebensaufgabe werden. 10 Jahre lang belagerten die Griechen Troja, zehn Jahre die Römer das etruskische Veji. Die Namen lange belagerter und dann schließlich eroberter Städte zieren dann auch die Chroniken der vormodernen Geschichte: Karthago; oder: Konstantinopel. Die Technologien des 20. Jahrhunderts

aber, die es erlauben, aus großer Distanz Städte einfach in Schutt und Asche zu zerlegen, entbehren so auch des Pathos des Eroberns, der Heldenlieder, die den Belagerern und Belagerten gesungen werden. Hektor und Achilles sind entzaubert. Es gab keine Helden von Coventry, Dresden oder Hiroshima. Aber es gab, im Sommer des Jahres 1991, einen Helden von Vukovar, und es gibt die eingeschlossene Bevölkerung von Sarajewo.

Der Eroberer aber lebt von der Faszination der Dimensionen – nirgendwo wie im Akt des Eroberns werden Raum und Zeit zu den alles bestimmenden Größen. Nur wenn in der Kürze der Zeit der Raum sich dem Eroberer öffnet, verdient er diese Bezeichnung. Im Gegensatz zum Alexanderreich etwa war das Imperium Romanum auch Produkt von Eroberungen – der des C. Iulius Caesar etwa –, aber beileibe nicht ausschließlich. Nur wo Zeit und Raum sich einem Menschenleben beugen, lohnt es sich vom Eroberer im eigentlichen Sinn zu sprechen. Die Rastlosigkeit des Alexander, der sich in einem Jahrzehnt eine Welt unterwarf, erschien schon den Zeitgenossen wie ein Spuk, ein Fieberwahn. Und dennoch war nach seinem Tode nichts mehr so, wie es vorher gewesen war. Die Idee der Oikumene, der einheitlichen Welt, die Politik der Verschmelzung okzidentaler und orientalischer Kultur, die Alexander wie kein anderer betrieben hatte, transformierte einen gigantischen Raum noch einmal in eine andere Zeit. Und der Eroberer – und dies ist sein Ziel – überdauert die Zeiten. In den nunmehr zerfallenden islamischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion, irgendwo im fernen Mittelasien, finden sich antike, griechische Ruinenstädte. Sie alle hießen: Alexandria.

2. DON JUAN

Nach der Lesart von Sören Kierkegaard ist Mozarts Don Giovanni, das sinnliche Genie, der geborene Verführer, „schlechthin wahr, sieghaft, triumphierend, unwiderstehlich und dämonisch ... Sogar ein Jupiter ist seines Sieges nicht sicher ... mit *Don Juan* steht es nicht so, er macht kurzen Prozeß, und muß jederzeit gedacht werden als schlechthin sieghaft.“² Damit sind die vornehmsten Attribute des Eroberers dem Frauenhelden geschenkt – und dies nicht zufällig. Das erotische Begehren ist eine spezifische Form des Eroberns: nicht, oder nicht nur über das andere Geschlecht, sondern, wie jedes Erobern, als Triumph über Raum und Zeit. Umgekehrt stellt auch jedes Erobern eine spezifische Form der Erotik dar: das absolute Begehren. So wie sich Alexander in kurzer Zeit nacheinander die Länder unterwirft, so unterwirft sich der juaneske Verführer die Frauen. Sie sind das andere, das genügt, um begehrt zu werden. Die berühmte *lista* des Don Giovanni ist nicht umsonst nach Ländern geordnet: „In Italien 640, In Deutschland 231, 100 in Frankreich, 91 in der Türkei. Ma in Ispagna son già mille e tre!“ So wie für den Eroberer die Welt zur Disposition steht, so für den Verführer die Frau schlechthin. Die

Quantität simuliert die Dimension des Raumes, die rastlose Jagd von einer zur anderen ist nicht Unfähigkeit des Genießens, wie eine verquaste Theorie von der reifen Persönlichkeit uns nahelegen will, sondern der Genuß liegt in der Bewegung selbst, die sich als ein Kontinuum von Augenblicken erweist. Die Zeit aber verschwindet so im Akt der Begierde – das ist ihr Triumph über diese.

Don Giovanni's Begehren ist eine Form der Liebe, aber diese Liebe ist sinnlich, nicht etwa „seelisch“, und

„sinnliche Liebe ist nach seinen Begriffen nicht treu sondern schlechthin treulos, sie liebt nicht eine sondern alle, will heißen, sie verführt alle. Sie ist nämlich allein im Augenblick da“.³

Der *Augenblick*: aus ihm konstituiert sich die Ästhetik einer Verführung, die allein dem Prinzip der Sinnlichkeit gehorcht. „Der Augenblick“, so wird der Psychologe Vigilius Haufniensis, ein Kierkegaard'sches Pseudonym, in *Der Begriff Angst* schreiben, „bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das nichts Vergangenes und nichts Zukünftiges hat“. (A 88) Der Augenblick kennt keine Erinnerung und keine Perspektive, er kennt deshalb auch keine Reue und keine Hoffnung.

„Sie sehen und sie lieben ist Eines, dies ist im Augenblick so, und im gleichen Augenblick ist alles vorüber, und das Gleiche wiederholt sich ins Unendliche.“

Das erotische Erobern *ist* die praktische Negation von Zeitlichkeit. Jeder Augenblick aber, der von seinesgleichen gefolgt wird, wird von diesem auch negiert. Unbeständigkeit ist eines seiner integralen Momente. Damit steht der Augenblick aber a priori jenseits des Ethischen. Dieses verlangt nach epischer oder dramatischer Zeit. Dem Augenblick Unmoral vorzuwerfen, wäre sinnlos. Es hieße nur, ihm seine Augenblicklichkeit vorzurechnen. Er ist, wenn überhaupt, *amoralisch*.

Die Macht des Augenblicks also ist die große Stunde der sinnlichen Eroberung. Der Augenblick überhaupt ist das Glück. Man muß diese Bestimmungen des Augenblicks in Kierkegaards Analyse des Don Giovanni in Korrespondenz lesen mit jener denkwürdigen Abhandlung, der er den Titel *Der Unglücklichste* gegeben hat. Dort beschreibt er das unmittelbare Gegenteil des Augenblicksmenschen – aufgefaßt aber auch als Prinzip. Und dieser ist: unglücklich.

„Der Unglückliche ist allzeit abwesend von sich selbst, niemals sich selber gegenwärtig. Abwesend aber kann man offenbar sein entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft.“⁴

Der Unglückliche lebt nur aus der Erinnerung oder in der Hoffnung – er lebt nie unmittelbar, also wirklich. Was Don Giovanni praktiziert als elementares Prinzip der Sinnlichkeit, ist die Suspension von Zeit. Ihm gelingt damit intuitiv das, was Kierkegaard in seiner zynischen *sozialen Klugheitslehre*, die er eine *Wechselwirtschaft* nennt, als Ziel aller Lebenskunst genannt hat: „Fangball zu spielen mit dem ganzen Dasein.“⁵ Darin drückt sich der größte Triumph des Eroberns aus – er ist einer über das Gewicht der Welt.

Genial an der Sinnlichkeit des Don Giovanni ist also die völlige Zurücknahme ihrer Wirklichkeit in ein einziges zeitliches Moment: den Augenblick des Begehrens. Tatsächlich aber gewinnt Don Giovanni seine Kraft aus einer Angst – es ist die Angst vor dem Verlust des Augenblicks. Diese Angst aber ist tatsächlich der Beweggrund der Sinnlichkeit als Idee. Jede individualpsychologische Verquickung von Erotik und Angst, die sich programmatisch auflösen möchte in einer angstfreien Erotik, hat nichts begriffen: Erotik als sinnliche Unmittelbarkeit oder unmittelbare Sinnlichkeit gewinnt ihre Kraft einzig und allein aus jener substantiellen Angst, der sie nicht entkommen kann, solange ihr Dasein an ein zeitliches, das heißt: endliches Bewußtsein gekoppelt ist. Der von dieser Angst Getriebene aber versucht in seiner Rastlosigkeit alle, weil er deren Sehnsucht nach Unmittelbarkeit imstande ist zu entzünden. Sie verfallen dieser, nicht ihm. Das macht das augenblickliche Glück der Verführten und Eroberten aus – ihr Unglück aber ist, daß sie, zurückversetzt ins bewußte Leben, dies sich selbst – nicht dem Verführer – nie verzeihen können. Dem Verführer und Eroberer aber wird das Spiel mit dem Dasein zu einer Notwendigkeit, zu einem Zwang, dem er nicht mehr entkommen kann. Innehalten hieße, sich dem Diktat der Zeit aussetzen und damit dem Terror der Moral. Es liegt so in der Logik des reinen Begehrens, daß es immer weiter muß. Doch die meuternden Soldaten des Alexander kennen ihr Pendant beim Verführer: Erschöpfung, Krankheit, Tod. Das Dasein entgleitet den Händen des Eroberers und entläßt diesen jenem Faktum brutum, dem er durch seine rastlosen Begierden zu entkommen hoffte: dem Nichts.

PHILOSOPHISCHES INTERMEZZO

In dem 1936 erschienenen Essay *Pathologie de la Liberté*⁶ skizzierte Günther Stern-Anders das Porträt des *nihilistischen Menschen*. Die Konstitutionsbedingung des nihilistischen Menschen ist eine anthropologische Konstante des modernen Bewußtseins: der *Kontingenzschock*: „Der Mensch erfährt sich als *kontingent*, als beliebig, als ‚gerade ich‘ (so wie er sich nicht gewählt hat), als Mensch, der gerade der ist, der er ist (obwohl er ein ganz anderer sein könnte); als von einem Ursprung herkommend, für den er nichts kann und mit dem er sich dennoch gerade als ‚hier‘ und ‚jetzt‘ zu identifizieren hat.“ Die Kontingenz ist, so Stern-Anders, das *Danaergeschenk der Freiheit*:

„Im beliebigen, das ich dank meiner Freiheit auffinden kann, treffe ich auch mein eigenes Ich an; desgleichen ist es, soweit es von der Welt ist, sich selber fremd. Als kontingent angetroffen ist das Ich gewissermaßen Opfer seiner eigenen Freiheit. Der term kontingent muß also für die zwei folgenden Merkmale stehen: ‚die Nicht-Konstituierung von sich durch sich‘ des Ich und seine ‚Existenz als gerade diese und in der Art‘.“ Der Nihilist, bei dem der Schock in eine *Kontingenzwut* umschlägt, leugnet nun nicht nur das Sein, das er selbst ist, „sondern

das Sein des Seienden selbst, das nun dem Fluch des kontingenten Beliebigen verfällt, so als ob es irgendein gleichgültiges Dasein wäre.“

Die Kontingenz seines Daseins in der Welt erscheint dem Nihilisten in zweierlei Gestalt: als Kontingenz der Zeit – daß er jetzt ist und nicht später oder früher – und als Kontingenz des Raumes: daß er hier ist und nicht woanders. Gleichzeitig erlaubt die mit der Kontingenz verbundene Freiheit die beliebige Bewegung in diesen Dimensionen oder Anschauungsformen: Erinnerung und Antizipation können sich der Zeit *bemächtigen*, die Bewegung von Ort zu Ort ermöglicht die Durchquerung der Räume. Die „Pathologie der Freiheit“, an der der Nihilist erkrankt ist, läßt ihn nun pathologisch, das heißt ihr Prinzip in aller Reinheit erfassend, mit diesen Dimensionen verfahren:

„Der am Raum erkrankte möchte die Kontingenz des Ortes, an dem er sich gerade befindet, aufheben. Er möchte *überall zugleich* sein, er möchte sich mit einem Schlag der Totalität bemächtigen. Aber der Wunsch zu besitzen ist nur eine Spezifizierung eines grundlegenden Machtdurstes: des Wunsches, die Welt mit sich selber deckungsgleich zu machen, genauer, die Welt zu zwingen, *Ich* zu werden. Daß sie allerhöchstens *mein* werden kann, statt *Ich* zu werden, ist für den Machtdurst bereits der erste Skandal und der erste Kompromiß ... Im Wunsch nach der Macht sucht der Mensch den Vorsprung wieder einzuholen, den die Welt vor ihm hat; da er nicht je schon alles *ist*, muß er alles *haben*. Er rächt sich an der Welt, indem er sein kontingentes Ich durch die Welt aufbläht, indem er sie sich einverleibt und indem er sie repräsentiert: Denn derjenige, der mächtig ist, ist jetzt nicht mehr nur er selbst wie er es in seinem miserablen Zustand war, sondern dieser und jener; er selbst und der andere, eine Ganzheit. Er ist gleichzeitig hier und dort und noch dort. Denn er ist in der Herrschaft, in der Repräsentation und im Ruhm *omnipräsent* um einen Ausdruck aus der Theologie zu verwenden.“

Keine Frage: der Phänotyp des Nihilisten, nach Stern-Anders eine philosophische Übertreibung, ist der Eroberer. Erobern als pure Lust an der Souveränität über Raum und Zeit – und Alexander ist der erste, an dem sich diese Lust rein zeigt – ist der gigantische Beschwichtigungversuch gegenüber der Fratze der Kontingenz. Deshalb das Pathos des Raumes und der Zeit, deshalb die Beschwörungen der Erde und der Vergangenheit, deshalb die Versprechungen der Geschichte als Einflüsterungen der Zukunft. Damit aber kann alles zum Gegenstand der Eroberung werden, Räume und Zeiten, Märkte und Feuilletons, Positionen und Mandate, das Neuland, das der Wissenschaftler betritt ebenso wie das Phantasma der Frau. Immer aber wird es darum gehen, sich selbst mit einem Stück Welt zur Deckung zu bringen und sich damit eine Notwendigkeit zu geben, wird es darum gehen, Zeit dadurch zu *gewinnen*, daß man der Zufälligkeit des Daseins, wenigstens für einen Augenblick, seinen Stempel aufdrücken kann. Die Voraussetzung aber für die Eroberung, und das macht ihren prekären Status in der Moderne aus, ist die Freiheit. Nur Unfreie sind

gefeit davor, zu Eroberungen aufzubrechen. Don Giovannis „Viva la libert  “ hat dies begriffen. Und wo immer sich jemand *befreit*, ist er nicht davor gefeit, der Pathologie der Freiheit zu verfallen, die mit der Freiheit gewonnene Bewegungsmöglichkeit zur *Welteroberung* als Kompensation des Kontingenzschocks zu gebrauchen: „Die Proletarier haben nichts zu verlieren als ihre Ketten; Sie haben eine Welt zu gewinnen“ schrieben Marx und Engels am Ende des Manifests der kommunistischen Partei.

3. HITLER

Adolf Hitler war der letzte große Eroberer Europas, der letzte vor dem kleinen Slobodan Milosevic. Und wie bei keinem läßt sich an Hitler der Zusammenhang von Nihilismus und Eroberung, Kontingenzschock und Weltzerst rung demonstrieren: „Deutschland“, schrieb Hitler in *Mein Kampf*, „Deutschland wird entweder Weltmacht oder überhaupt nicht sein.“⁷

Eines kann man Hitler kaum vorwerfen. Daß er seine Ziele und Überzeugungen verheimlicht hätte. Der Maxime aus *Mein Kampf* – „Was der Himmel auch mit uns vorhaben mag, schon am Visier soll man uns erkennen“⁸ fühlte er sich tatsächlich verpflichtet. Wer Hitler wollte, wußte, was er wollte. Im letzten Kapitel von *Mein Kampf* entwickelte Hitler die außenpolitischen Ziele der nationalsozialistischen Bewegung. Zum zentralen Begriff wird dabei, wie könnte es anders sein, der des *Raumes*: „Nur ein genügend großer Raum auf dieser Erde sichert einem Volke die Freiheit des Daseins.“⁹ In doppelter Weise versucht der nationalsozialistische Diskurs des Kontingenzschocks Herr zu werden: Durch die Substitution des Subjekts durch das Volk und dessen Überhöhung als „Wahrer höchsten Menschentums“,¹⁰ das vor der Geschichte sich zu verantworten haben werde. Damit scheint jene Zufälligkeit gebannt, die für das politische Handeln keine Rechtfertigung geben kann, aber jede Rechtfertigung ermöglich:

„Kein Volk besitzt auf dieser Erde auch nur einen Quadratmeter Grund und Boden auf höheren Wunsch und laut höherem Recht. So wie Deutschlands Grenzen Grenzen des *Zufalls* (Hervorhebung KPL) sind und Augenblicksgrenzen im jeweiligen politischen Ringen der Zeit, so auch die Grenzen der Lebensräume der anderen Völker.“¹¹

Gerade aber weil sie zufällig sind, sind die Grenzen disponibel: „Staatsgrenzen werden durch Menschen geschaffen und durch Menschen geändert“. Damit aber ist die Eroberung zum Daseinsprinzip schlechthin geworden: „Nur in (der Kraft der Eroberer) allein liegt dann das Recht.“¹² Die politische Formel, in die Hitler dieses Recht des Eroberers kleidete, war dann auch so einfach wie durchaus rational:

„Die Außenpolitik des völkischen Staates hat die Existenz der durch den Staat zusammengefaßten Rasse auf diesem Planeten sicherzustellen, indem sie zwischen der Zahl und dem Wachstum des Volkes einerseits und der Größe und Güte des Grund und Bodens andererseits ein gesundes, lebensfähiges, natürliches Verhältnis schafft.“¹³

Das Resultat dieser Außenpolitik hat Hitler 1925 klar formuliert: Ziel ist der Osten, der jenen Raum bereitstellt, den es zu erobern gälte. Vorbedingung dafür ist, daß Deutschland in Europa die Hegemonialmacht wird; Vorbedingung dafür wiederum die Niederwerfung Frankreichs, des europäischen Konkurrenten. Damit war der „Kolonial- und Handelspolitik“ der Vorkriegszeit eine Absage erteilt worden und die Perspektive einer künftigen „Bodenpolitik“ eröffnet worden. Nur der Boden, die Besetzung und Nutzung des Raumes, schien Hitler tragfähiges Ziel einer Eroberungspolitik, die ihr eigenes Telos noch einmal bäuerlich zu verklären wußte:

„Die Mission der nationalsozialistischen Bewegung aber ist, unser eigenes Volk zu jener politischen Einsicht zu bringen, daß es ein Zukunftsziel nicht im berauscheden Eindruck eines neuen Alexanderzuges erfüllt sieht, sondern vielmehr in der emsigen Arbeit des deutschen Pfluges, dem das Schwert nur den Boden zu geben hat.“¹⁴

Die Dynamik der Blitzkriege aber, das Stakkato der in immer kürzeren Abständen dem nationalsozialistischen Deutschland zufallenden Länder: Österreich, Böhmen, M hren, Polen, Frankreich, Belgien, Holland, Norwegen, Jugoslawien, Griechenland, das Tempo der motorisierten Verb nde, die Beschleunigung als zentraler Faktor der explodierenden Kriegstechnologien erlaubte dann aber noch einen, den letzten Rausch eines Eroberns, das mit der Geschwindigkeit, in der Raum besetzt und vereinnahmt wird, die Zeit zu besiegen scheint – ein Rausch, der, als er in den Weiten Rußlands zu Ende kommen mußte, nur noch die Fratze des puren Nihilisten erkennen ließ: die Vernichtung von Raum und Zeit, Zerstörung um jeden Preis, die Vernichtung und Selbstvernichtung Deutschlands. Der Krieg des Eroberers wurde zur Bewegung, die sich gegen ihn selber richtete. Als sie im Frühjahr 1945 zu einem Stillstand kam, war die Zeit tatsächlich geschrumpft. Die Rede von der *Stunde Null* war nicht nur eine beschönigende politische Metapher. Die Kontinuitäten, die die beiden neuen deutschen Staaten mit der nationalsozialistischen Vergangenheit verbanden, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Phantasma des Zusammenbruchs nicht zu beseitigen ist.

EPILOG

Staatsgrenzen werden von Menschen geschaffen und von Menschen geändert. Die Rhetorik der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa hatte unter dem Schutzschild des Kalten Krieges die Fiktion einer Grenzziehung beschwören können, die allein als freiwillige Integration in ein großes Europa zur Disposition stehen hätte sollen. Der Zusammenbruch der Nachkriegsordnung stellt diese Grenzen aber in beide Richtungen in Frage. Wird der Zufall in der Geschichte einmal als Zufall begriffen, erfordert die Logik, die Gunst der Stunde zu nutzen und die Kontingenz gegen diese selbst auszulegen – also gerade aus der Zu-

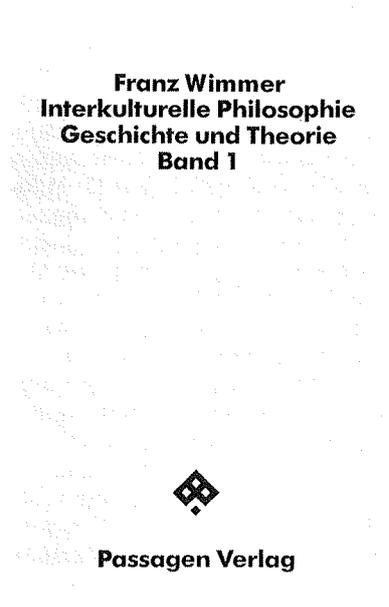
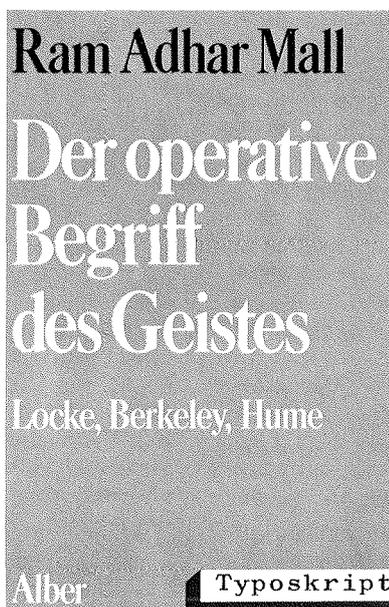
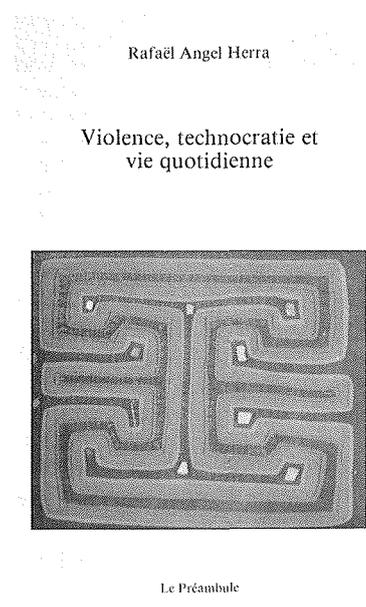
fälligkeit, hier und jetzt Kroat, Serbe, Bosnier oder Ukrainer zu sein, eine Notwendigkeit mit Rechtsanspruch zu machen. Und diese Notwendigkeit heißt offensichtlich immer noch, man mag Hitler mögen oder nicht: Raum für ein Volk. Und wie immer wenn der Eroberer auf einen besetzten Raum trifft, muß er diesen in der Zeit neu konstituieren: Die Vernichtung und Vertreibung der eben nur zufällig dort Anwesenden macht den Raum erst wieder zu einem leeren Raum; die militärisch völlig sinnlose Bombardierung von Städten wie Dubrovnik, die Zerstörung von Kirchen, Moscheen, Bibliotheken ordnet die Zeit neu: damit werden die Dokumente eines kollektiven Gedächtnisses vernichtet, die der Zeit eine Ordnung gaben, die nicht mehr sein soll. Nocheinmal ein Triumph über Raum und Zeit also. Und: es regiert tatsächlich das Recht des Stärkeren. Diese Details rücken den völkisch argumentierten Feldzug der Serben – und sei es nur, weil sie zufällig die Stärkeren sind – in eine größere Nähe zu Hitlers Konstruktion einer auf den Raum und die Zeit hin konzipierten Eroberung als es die lächerliche Besetzung von ein paar Ölfeldern durch Saddam Hussein je hätte tun können. Daß Hussein als neuer Hitler geißelt, Milosevic sich aber intellektuellen und politischen Wohlwollens erfreuen darf, mag zu denken geben. Das Gesetz des Handelns aber wird stets vom Eroberer diktiert. Wer zusieht, macht sich zu seinem Komplizen; wer eingreift, möchte selbst erobernd an der Ordnung von Raum und Zeit beteiligt sein. Ein Drittes gibt es nicht, vor allem nicht ein moralisches Verhalten.

Denn die Logik des Eroberns bedeutet immer schon die Suspension der Moral – und zwar für alle. Darin liegt seine Macht und seine Faszination. Man kann ihm, wie dem Kolumbus, 500 Jahre später den Prozeß machen. Die Faktizitäten, die sein gewalttätiges Aufbäumen gegen die Enge der Welt und das Diktat der Zeit geschaffen haben, triumphieren aber allemal gegen die Versuche der Revision. Gelingen könnte diese nur – als Rückeroberung. Als solche aber wäre sie den Gesetzen des Eroberers unterworfen.

ANMERKUNGEN

1. C. Bradford Welles, Die hellenistische Welt, Frankfurt/Main 1962, S.415f.
2. Sören Kierkegaard, Entweder – Oder I/1, Gütersloh 1979, S. 101
3. Kierkegaard, Entweder – Oder I/1, S. 100
4. Kierkegaard, Entweder – Oder I/1, S. 236f.
5. Kierkegaard, Entweder – Oder I/1, S. 313
6. Günther Stern, Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification. In: Recherches Philosophiques, Vol. VI, 1936/37, S. 22–54 (wir zitieren nach einer provisorischen Rückübersetzung von Herta Ott)
7. Adolf Hitler, Mein Kampf. München 1938, S. 742
8. Hitler, Mein Kampf, S. 758
9. Hitler, Mein Kampf, S. 728
10. Hitler, Mein Kampf, S. 732
11. Hitler, Mein Kampf, S. 740
12. Hitler, Mein Kampf, S. 740
13. Hitler, Mein Kampf, S. 728
14. Hitler, Mein Kampf, S. 743

BÜCHER DER AUTOREN:



FEINDBERÜHRUNG

Berühren, töten, einverleiben – der archaische Umgang des Lebendigen mit sich. In den Zwischenräumen blüht die Angst des Opfers und die Gier des Räubers auf, Augenblicke der Begegnung von eindringlich berückend-berührender Unmittelbarkeit. Die Dazwischenkunft des Mittels, Kennzeichen der nichtnatürlichen Natur des Sozialen, läßt die Begegnung auseinanderfallen in die Extrempunkte des Abschusses und des Einschlags. Über die Parabel des Projektils schlägt sich eine Beziehung der Fremdwerdung. Eine Übertragung der Berührung, ein Transport des Kontakts, aus dem Gewaltiges hervorgetreten ist. Es hat die Menschen einander entdecken lassen, es hat sie die Lust der Eroberung gelehrt.

Es ist wohl der historische Regelfall, daß Eroberungen mit Krieg einhergehen, die Berührung des fremden Territoriums, die Berührung des Fremden selbst, sie wird einschlagen. Das aber ist der Anfang. Der physische Tod verwandelt sich in den sozialen Tod. Insofern ist die Politik der Eroberung die Fortsetzung des Eroberungskrieges mit anderen Mitteln. Und in anderer Perspektive: hat je ein Krieg keine Eroberungsabsicht mit sich getragen? Schließlich geht der Herr dem Geschäft der Versklavung nach und so muß er Krieger sein, um Herr sein zu können. Als Eroberer ist er der fremde Herr, der sich zum Einheimischen macht, der sich in der Fremde heimisch macht und im selben Zug die Eroberten sich fremd macht. Eine eigenartige Verkehrung, welche alle weiteren Berührungen unter die Erinnerung dieser einen, ersten, alles entscheidenden Handlung stellt, also unter das Gesetz des immerwährenden Krieges.

Ein bestimmter neuzeitlicher Diskurs faßt dieses Verhältnis. Es ist ein Diskurs über den Krieg, der dauernd das soziale Feld prägt und alle Verhältnisse hierin, insbesondere Machtverhältnisse begründet. Er taucht nach den Bürger- und Religionskriegen des 16. Jahrhunderts auf, also zu einer Zeit wo parallel der sich entwickelnde Völkerrechtsdiskurs eine Entschärfung des Kriegsverhältnisses anstrebt. Diese Rede besagt, daß die politische Macht, die rechtliche Organisation der Macht und die Struktur der Staaten im Krieg geboren wird. „Das Gesetz ist nicht Befriedung.“¹ Damit setzt sich diese Rede in den Gegensatz zur gleichsam ‚offiziellen‘ Lehre, wonach die innere Befriedung der Territorien Voraussetzung der nunmehr nur nach außen zu wendenden Staatenkriege ist. Das staatliche Gewaltmonopol ist natürlich zunächst ein Monopol auf den Krieg, d.h. das Monopol der Berechtigung ihn zu erklären und zu führen. Wir wollen hinzufügen, daß aus diesem Rechtsanspruch auch das Monopol an Eroberungen fließt.

Der Krieg ist also – gemäß diesem Diskurs – fest in den gesellschaftlichen Strukturen etabliert. „Der Krieg ist der Motor der Institutionen und der Ordnung. ... Der Krieg ist die Chiffre eben des Friedens. ... Es gibt kein neutrales Subjekt, man ist unvermeidlicherweise der Gegner von jemandem. Eine binäre Struktur durchzieht die Gesellschaft.“² Demgemäß wird dieser Diskurs auch nicht die Befriedung, also den sozialen Kompromiß anstreben, sondern die Entscheidung, den Kampf. Aber diese Position entwirft sich nicht von einer bloß in der Präsenz liegenden Freund-Feind-Konstellation, sie bemüht eine mitunter lange Geschichte. Ein harträckiges Gedächtnis macht immer wieder den Ursprung deutlich: eine Eroberung.

Gerrard Winstanley, der radikale Leveller der englischen Revolution von 1640, erinnert sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts mit Grimm an das Jahr 1066, welches die normannische Herrschaft über England einleitete. Seit dieser Zeit hat sich das Land zweigeteilt, in Unterworfenen und Eroberer. Diese Differenz hat die Geschichte nicht aufgelöst, mögen die Geschlechter längst in die Gräber gesunken sein, ihre Erbschaft haben sie in sozialen Prinzipien und Gesetzen niedergelegt, und so wirken sie und dieses ursprüngliche Verhältnis fort.

Um dieses historische Faktum auszusagen, bedient sich der mit seiner Umbildung kokettierende Winstanley der Sprache und Gleichnisse der Bibel. So bemüht er das „babylonische Joch“, um zwischen Israel und England eine Brücke zu schlagen, denn

„...seit damals hat nun ein feindlicher Eroberer nach dem anderen Israel dieses Joch auferlegt, um Jakob niederzuhalten, und der letzte Sieg, durch den der Feind Israel in die Sklaverei zwang, war die Eroberung Englands durch die Normannen, und bis auf den heutigen Tag machen seither Könige, Lords, Gerichtshalter, Richter, Amtsvorsteher und gestrenge, unerbittliche Freisassen als die Nachfolger des Normannenbastards William, seiner Obristen, Hauptleute, Unteroffiziere und gemeinen Soldaten sich diesen Sieg zunutze, um die armen, versklavten Israeliten von England einzukerkern, zu berauben und zu töten.“³

Nach dem Ursprungsakt der Eroberung etabliert sich der Krieg in anderer Form, z.B. als wirtschaftliches Handeln. „Ist nicht Kaufen und Verkaufen ein gerechtes Gesetz?“ Nein, es ist das Gesetz des Eroberers, nicht das gerechte Gesetz der Schöpfung: Wie kann etwas gerecht sein, das auf einen Betrug hinausläuft?“⁴ Und schließlich hat sich auf die Eroberung eine Geschichte gehäuft, die lange Kette der fortlaufenden Unterdrückung.

„Als der Normannenherzog William England erobert hatte, nahm er die Erde kurzerhand in Besitz

und verteilte unseren englischen Boden nach eigenem Gutdünken an seine Freunde und machte so die unterworfenen Engländer zu seinen Knechten, die nun für ihn und seine Freunde die Erde bestellen mußten. Und alle Könige von seiner Zeit an bis hin zu König Charles waren Nachfolger dieser Eroberung, und alle Gesetze wurden dazu geschaffen, dieser Eroberung dauernden Bestand zu verleihen. ... Weiterhin erließ der normannische Eroberer Gesetze, um mit ihrer Hilfe die Herrschaft über diese englische Erde auszuüben, und ernannte zwei Arten von Statthaltern im Lande, die über die Einhaltung der Gesetze wachen sollten.“⁵

Die Advokaten und der Klerus waren die Agenten dieser Macht.

Und Foucault kommentiert:

„Seit jener Zeit, also seit dem 17. Jahrhundert, erscheint die Idee, daß der Krieg den Hauptfaden der Geschichte bildet, in dieser Präzision: der Krieg, der sich so unter der Ordnung und unter dem Frieden abspielt, der Krieg, der unsere Gesellschaft durchzieht und zweiteilt, das ist im Grunde der Krieg der Rassen.“⁶

Wieso? Weil sich sehr bald Elemente hinzugesellen, die diesen Diskurs weiterzuführen gestatten, welche alle möglichen auf das Rassische zu reduzierenden Attribute umfassen, schließlich die Vorstellung, der Gesellschaftskörper gliedere sich in zwei Rassen –

„diese Idee, daß die Gesellschaft von einem Ende zum andern von dieser Rassenkonfrontation durchzogen ist, findet sich seit dem 17. Jahrhundert formuliert, und sie bildet die Matrix für die späteren Suchen nach dem Gesicht und den Mechanismen des Gesellschaftskrieges.“⁷

Der Diskurs des Rassenkampfes ist der Souveränität entgegengesetzt, nicht zuletzt deshalb, weil die Souveränität als okkupierende Macht gefaßt wird, auf diesem geschichtlichen Ereignis der Eroberung aufruhend und es fortsetzend. Darum sind Monarch und Volk nicht identisch, sondern umgekehrt ursprünglich feindliche Fremde. Hier ist ‚Rasse‘ nicht biologisch gefaßt, sondern einfach im Aufeinanderprallen des kriegerischen Ereignisses als Differenz entstanden.

Man muß daran erinnern, daß diese Zeit ja wesentlich von den Eroberungen Europas bestimmt war, die mit Leichtigkeit diese (rassische) Differenz zur Geltung brachten. Insofern könnte man den etwa von Winstanley beschriebenen ‚Rassenkrieg‘ (ein Vokabel das bei ihm natürlich nicht vorkommt, sondern Foucaults Prägung ist), als Spiegelung der kolonialen Eroberungen sehen. Diese Erinnerung an die Eroberung Englands hat zu tun mit den Eroberungen, die England, d.i. das normannische England, anderswo im 17. Jahrhundert durchführt (z.B. in Irland). So bezeichnet der Begriff ‚Rasse‘ hier

„letztlich eine gewisse historisch-politische Spaltung, insofern er von zwei Rassen redet, von zwei Gruppen, die nicht dieselbe örtliche Herkunft haben, die ursprünglich nicht dieselbe Sprache und häufig auch nicht dieselbe Religion haben und die eine politische Einheit nur um den Preis des Krieges, der Invasion, der Eroberung, der Schlachten, der Siege und Niederlagen, der Gewalt gebildet haben. Also ein Band, das nur durch Gewalt und Krieg geflochten worden ist. Man spricht also von

zwei Rassen, wenn es zwei Gruppen gibt, die sich trotz ihres Zusammenlebens nicht vermischt haben: aufgrund von Differenzen, von Asymmetrien, von Barrieren, die auf Privilegien, auf Sitten und Rechte, auf die Verteilung der Vermögen und auf die Weise der Machtausübung zurückzuführen sind.“⁸

FREMD IN DER HEIMAT

Winstanley hat wie selbstverständlich das Wort ‚Sklaverei‘ verwendet, um die Unterdrückung der eroberten Engländer zu benennen. Streng genommen handelte es sich natürlich nicht um das Institut der Sklaverei, in das die Engländer durch die Normannen überführt wurden. Aber ein Aspekt der Sklaverei wird doch assoziativ übernommen, der der Fremdheit. Der Sklave ist der Fremde schlechthin, vielleicht der absolut Fremde. Benveniste hat diese Vermutung angestellt, indem er auf die gesellschaftlichen Ursprünge des Begriffes ‚frei‘ hingewiesen hat. Freiheit bedeutet zunächst Zugehörigkeit zu einem ethnischen Stamm, und diese Zugehörigkeit verleiht ein Privileg, das Fremden und Sklaven abgeht. Freie Menschen sind „diejenigen, die zusammen geboren wurden und sich gemeinsam entwickelt haben“⁹. Zum Sklaven wird, wer aus seinem sozialen Milieu gerissen, an andere Orte verkauft wird, um dort außerhalb aller Verwandtschaftsbeziehungen – in diesem Sinne ‚unfrei‘ – zu leben und Zwangsarbeit zu leisten. Der Wert des Sklaven steigt mit der Entfernung zwischen dem familiären und dem neuen Ort. Meillassoux faßt zusammen: „Wir erkennen hier im latenten Zustand ein *Merkmal, das in allen Formen der Sklaverei auftaucht*, einen Zug, der ihr Wesen ausmacht: *die gesellschaftliche Unfähigkeit der Sklaven, sich gesellschaftlich zu re-produzieren*, d.h. die juristische Unfähigkeit ‚Verwandter‘ zu sein.“¹⁰

Auf der Deterritorialisierung des Sklaven beruht letztlich die Differenz von Herr und Knecht, die geographische Distanz wird vertikalisiert im Verhältnis der Herrschaft. „Dieser Raum, der über Tausende von Kilometern einen Menschen zur lebenden Ware macht, ist eigens zu diesem Zweck strukturiert, organisiert und gegliedert.“¹¹ Im Fall der Eroberung scheint eine umgekehrte Bewegung vorzuliegen: der (künftige) Herr deterritorialisert sich in der Bewegung der kriegerischen Eroberung und vertikalisiert sich im Verhältnis zu den Ansässigen. Diese verlieren ihr Privileg der Freiheit, ohne gänzlich fremd zu werden. Was sich auftrennt, jene Spalte, die der Herr nun auffüllt und gleichzeitig als Distanz benutzt, ist eine Fremdheit in der ursprünglichen Vertrautheit. Diese wird dem Gedächtnis präsent bleiben und immerwährender Antrieb politischen Handelns sein¹².

Natürlich sterben die Ansässigen keinen ‚sozialen Tod‘, aber wohl einen ‚politischen‘. Es bleibt das Verwandtschaftsmilieu als dauernde Erinnerung ihrer Freiheit solange bestehen, als sie davon nicht in großen sozialen Umwälzungen deterritorialisieren

werden, was selbst langen kapitalistischen Sozialisierungen nur unvollständig gelingt. Aber ebenso präsent ist ihnen das fremde Gesetz des fremden Herrn. Dieser kann sogar verschwinden, solange er aber gleichsam ein Prinzip als dauernde Erbschaft hinterläßt und Institutionen, die sich diesem verpflichtet fühlen, solange wird die Fremdherrschaft andauern.

Es ist der Krieg, der diesen Prozeß der Fremdwerdung in Gang bringt. Alter Tradition gemäß, ist der Kriegsgefangene zum Sklaven prädestiniert. Nicht nur der Kriegsgegner, auch die von ihm verteidigte Zivilbevölkerung verfällt diesem dramatischen Wechsel – der Bericht über den Peloponnesischen Krieg von Thukydides bezeugt dies oft genug. Parallel zum großen innergriechischen Konflikt existiert ein Sklavenmarkt, auf dem das Angebot nach jedem abgeschlossenen Feldzug, insbesondere bei Eroberungen von Städten, steigt. Die Städte, als Sammelpunkte des Reichtums, waren in den Augen der Eroberer privilegierte Räume, so daß man sagen kann, die Idee der Eroberung ist lange Zeit an die Stadt gebunden, wobei die Stadt den Charakter einer Festung annimmt. Das hat nach innen den Effekt einer strengen Ordnung – der Ausnahmezustand, das ist die Stadt im Belagerungszustand.

In der griechischen politischen Philosophie wurde eine Disposition zur Sklaverei behauptet, welche von der Unkenntnis von Herrschaft abhängig sei. Grob gesagt, bedeutet Herrschaft hier die Differenzierung herrschaftlicher von insgesamt naturwüchsiger, barbarischer Reproduktion¹³. Wohl mag es sein, daß die Barbaren von ‚Natur aus‘ Sklaven seien, für die Griechen selbst, wenn sie in die Lage eines unterlegenen Kriegsgegners kommen, gilt dies genauso, was nur besagt: der Krieg barbarisiert. Herr ist also, wer den Krieg gewinnt. Und nur er kann seine volle Reproduktion aufrechterhalten.

DIE NEUE RAUMORDNUNG

Carl Schmitt hat den europäischen überseeischen Eroberungen überragende Bedeutung zugemessen bei der Konstituierung der europäischen globalen Perspektive.

„Die ursprüngliche terrane Welt wurde im Zeitalter der Entdeckungen verändert, als die Erde zum erstenmal von dem globalen Bewußtsein europäischer Völker erfaßt und gemessen wurde. Damit entstand der erste Nomos der Erde. Er beruhte auf einem bestimmten Verhältnis der Raumordnung des festen Landes zu der Raumordnung des freien Meeres und trug für 400 Jahre ein europa-zentrisches Völkerrecht, das *jus publicum Europaeum*.“¹⁴

Schmitt beschreibt eine historische Parallelität von europäischen Eroberungen und der Konstituierung eines Völkerrechtes für Europa, welches zumindest hier den Krieg entbarbarisieren soll, indem es den Feind nicht länger diskriminiert, zum Verbrecher erniedrigt (oder zum Barbaren, Kannibalen, etc.). In dem Maße, wie es den Europäern gelingt, die Welt

materiell für sich zugänglich zu machen, in dem Maße zivilisieren sie sich (scheinbar) im Inneren. Die entdeckte äußere Differenz entschärft die innere.

Der Rechtstitel, unter dem die Europäer den Rest der Welt ‚entdeckten‘, liegt einfach im Recht des Stärkeren, bzw. des zivilisatorisch Stärkeren, der, wie man sagt, auf einem höheren historischen Niveau Handlungsfähigen.

„Denn der Sinn des Rechtstitels ‚Entdeckung‘ liegt in der Berufung auf eine geschichtlich höhere Position des Entdeckers gegenüber dem Entdeckten, ... Vom Standpunkt des Entdeckten ist die Entdeckung als solche niemals legal. ... Ihr Rechtstitel liegt daher in einer höheren Legitimität. Entdecken kann nur, wer geistig und geschichtlich überlegen genug ist, um mit seinem Wissen und Bewußtsein das Entdeckte zu begreifen. Um ein hegelianisches Wort Bruno Bauers zu variieren: Entdecken kann nur derjenige, der seine Beute besser kennt als sie sich selbst und sie sich aus dieser Überlegenheit der Bildung und des Wissens zu unterwerfen vermag.“¹⁵

Unschwer ist in der Figur des Entdeckers die des Eroberers zu entdecken. Dieser lebt nicht nur im Bewußtsein einer globalen Perspektive, im Rechtsgefühl einer vollständig zugänglichen Welt, welche ihm das *jus gentium* garantiert, sondern auch noch in dem der höchstentwickelten Art der Gattung Mensch. Schmitt weist nicht zu Unrecht darauf hin, daß es sich hier um den bereits verstaatlichten Europäer handelt, also um jene Spezies, die ihr Territorium einer hohen institutionellen Regelung unterworfen haben und solcherart zu der Gewalt ihrer Waffen einen organisatorischen Mehrwert hinzufügen können, der diese erst schlagkräftig macht. Es ist wohl diese Fähigkeit des europäischen Herrn, die Welt zu organisieren, die ihn zu ihrem Eroberer machen kann¹⁶.

Nun erweist es sich aber, daß die äußere Eroberung einer inneren Deterritorialisierung verpflichtet ist, die auch hier einen Graben aufreißt. Der Rassenkrieg tobt nicht allein in den Kolonien. Eine Landnahme anderer Art, die ursprüngliche Akkumulation, setzt eine neue soziale Raumordnung frei, ermöglicht die Restrukturierung dieser Räumlichkeit gemäß einer Axiomatik, die nicht mehr die der Verwandtschaftsverhältnisse ist. Aus dem Rassenkrieg wird ein Klassenkrieg. Das geht aber nicht ab, ohne daß sich in diese Transformation ein anderes Konzept von Reterritorialisierung einschleibt, die Idee der Nation.

Diese Idee befestigt sich in der Zeit der Napoleonischen Eroberungskriege, und insbesondere im Milieu der deutschen politisch-militärischen Romantik wird eine Verschmelzung geboren, die das ‚Volk‘ über das nationale Heer an den Staat binden soll. Das bedeutet die Decodierung der Widerstandspunkte der überkommenen Territorialität zugunsten des Nationalstaates. Dazu ist es nötig, daß „das Heer nationalisiert, die Nation militarisiert werde“¹⁷. Eine Moralisierung des Krieges versucht die beiden Pole Monarch/Heer und Volk zu verschmelzen, auf dem Schlachtfeld kommt es nicht mehr zur Begeg-

nung dieser vom Volk getrennten Institute, die ihre eigenen Zwiste dort austragen, sondern nun „wird im Kriege der Volkskraft gegen die Volkskraft ... das Wesentliche und Schönste des Volksdaseins gewonnen, die Idee nämlich des Volks selbst, das Gefühl des eigenen Volkswertes, ...“¹⁸. Dies läßt geradezu eine neue Subordination denken: „Der Krieg der jetzigen Zeit ist ein Krieg Aller gegen Alle. Nicht der König bekriegt den König, nicht die Armee die andere, sondern ein Volk das andere und im Volke sind König und Heer enthalten.“¹⁹

Wie man weiß, ist das 19. Jahrhundert auch gekennzeichnet von der Entwicklung zu sogenannten ‚patriotischen Militärstaaten‘ (Anton Menger), und diese zeichnen sich darin aus, nunmehr den Rassenkampf unter biologischen Vorzeichen unter sich zu subsumieren.

„Der Staat, der in der Gegenhistorie der Rassen notwendigerweise unrecht und das Instrument einer Rasse gegen eine andere war, wird nun zum Schützer der Integrität, Überlegenheit und Reinheit der Rasse. Die monistische, staatliche und biologische Idee der Reinheit der Rasse löst die Idee des Kampfes der Rassen ab. Sobald sich die Reinheit der Rasse an die Stelle des Kampfes der Rassen setzt, wird der Rassismus geboren, in dem sich die Wendung der Gegenhistorie in einen Staatsrassismus vollzieht. Der Rassismus ist also nicht zufällig an die antirevolutionäre Redeweise und Politik des Abendlandes gebunden, ...“²⁰

Und ebenso nicht zufällig ist der Rassismus an die Idee der Nation gebunden, über sie wird er geradezu zum Instrument der Redeterritorialisierung.

STAATLICHE ZUSAMMENBRÜCHE

Aus dem Zusammenbruch des rassistischen Militärstaates der Nationalsozialisten entstand jene Raumordnung, welche die Zeit durch die „planetarische Spannung zwischen Ost und West“ bestimmte. Mit deren Zerfall werden sich, zumindest für eine Passagenzeit, Elemente älterer Ordnungen präsentieren. Das sind in keinem Sinne Ordnungen eines ‚Ursprungs‘, sondern solche, die sich an eine materielle Wirklichkeit heften und gleichsam in einer tieferen Schicht damit überleben konnten. Die großen Deterritorialisierungen wie sie das Kapital und die despotische Staatsmaschine zustande gebracht haben, sind nie vollständig, sind nie raumerfüllend gewesen.

Folgt man dem Vorschlag von Schmitt, wonach auf den Höhepunkten der Weltgeschichte „die Auseinandersetzungen der kämpfenden Mächte wie ein Krieg der Elemente Land und Meer“ erscheinen, was „schon die Geschichtsschreiber der Kriege zwischen Sparta und Athen oder Rom und Karthago gesehen“ hätten²¹, dann läßt sich auch die Verschiedenheit der zuordenbaren Strategien der Eroberungen einsehen. Gerade die Differenz zwischen dem antiken athenischen Seeimperialismus, beruhend auf virtuos bedienten Hochtechnologiewaffen, wie sie die athenischen Dreiruderer (Trieren) darstellten,

und der territorialen Suprematie Spartas über das unterworfenen Land mittels der hochdisziplinierten Hopliten-Phalanxen, hat einen je verschiedenen Habitus hervorgebracht. Abenteuerlustig expansiv die Athener, bestrebt ruhig und möglichst friedlich ihren Bereich zu sichern die Spartaner. Es hat somit eine gewisse Plausibilität, gewonnen freilich durch einen weithin schweifenden Blick auf die Geschichte, wenn man dem ‚Meer‘, also den seefahrenden Eroberern, die letztlich entscheidende Initiative zuspricht.

„Eine industrielle Revolution bedeutet nämlich die Entfesselung des technischen Fortschritts, und die Entfesselung des technischen Fortschritts ist nur aus einer maritimen Existenz heraus verständlich; in ihr ist sie bis zu einem gewissen Grade sogar sinnvoll. ... Innerhalb einer maritimen Existenz entwickeln sich die technischen Erfindungen ungehemmter und freier, als wenn sie in die festen Ordnungen einer terranen Existenz hineinfallen und von ihnen erfaßt und eingefügt werden. ... Ich will also sagen: die Erfindungen, mit denen die industrielle Revolution einsetzt, konnten nur dort zum Ansatz einer industriellen Revolution werden, wo der Schritt zur maritimen Existenz getan war.“²²

Wenn die industrielle Revolution eine bestimmte Raumordnung, und das heißt eine Landnahme durch Seenahme, auszeichnet, dann setzt sich damit ein bestimmter Typus von Eroberung durch. Die dem Raum zuordenbare Ordnung der Wirtschaft, welche den Stellenwert der Religion einnimmt, wird die Form und Gesetzlichkeit der Eroberung anschreiben. Hierin sind wir scheinbar wieder auf den Stand des 19. Jahrhunderts zurückgekehrt: „Der Satz *cujus regio ejus economia* war angesichts des allgemein anerkannten, durchgängig gleichen ökonomischen Systems der freien Wirtschaft ohne Gefahr, weil alle Staaten der Völkerrechtsgemeinschaft im Rahmen desselben ökonomischen Systems verblieben.“²³ Das heißt aber natürlich nicht, daß alle Vertikalität der sozialen Beziehungen sich aufgelöst hätte in die weite Ebene der gleichartigen Wirtschaftsordnung. Das heißt nur, daß die behäbige despotische Maschine ersetzt und besiegt ist von den flinken Schiffchen unternehmungslustiger Imperialisten, die wissen, was Herrschaft ist. Die Sklaven werden es erfahren.

Zunächst aber haben wir es mit einem Rückgriff des Politischen zu tun, mit der Verstärkung des Nationalismus als Redeterritorialisierung gegen die zerfallene Variante der Deterritorialisierung des sog. ‚realen Sozialismus‘ (wie auch immer verzerrt im Schlagwort des Internationalismus und in der Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion selbst erscheinend) und die noch nicht durchgesetzte und wirklich etablierte Deterritorialisierung des Kapitals. Der Nationalismus als ‚Passage‘ zwischen zwei Formen der Deterritorialisierung leidet aber, wie aller Nationalismus seit dem 19. Jahrhundert, an seiner Unterbestimmung²⁴, d.h. der Begriff der Nation läßt sich nicht füllen, immer muß er ergänzt werden mit erschlichenen Elementen, um seine Wirksamkeit der

Abschließung, Abgrenzung, Abstoßung erfüllen zu können. Letztendlich lebt er vom Wunsch nach Repulsion des anderen, eben von Berührungsanst, um nach innen jene Verdichtung zu erreichen, die einem phantasmiierten Volkskörper entspräche. Da der Nationalismus aber keine positive innere Bestimmung einer derartigen Fügung aufweisen kann, muß er sie in der Konturierung nach außen erreichen. Diese kann sich aggressiv wenden, was der Rassismus, als ein solches Füllsel des unzureichenden Nationalismus, bewerkstelligt. An den wie immer wahnhaft bestimmten Grenzen des Gemeinwens wird sie sich als Feindberührung etablieren, eine Eroberung befürchtend oder planend. In seltsamen Zyklen von Verdichtung, Zusammenziehung vor dem Außen, und explosiven Expansionen in dieses Außen, tobt dieser territoriale Wahn. In der Phase seiner Verdichtung steht ihm das Bild seiner eigenen Verformung und Verzerrung vor Augen, als Bild völkischer Krankheit, verursacht durch eine Invasion, Eroberung eigener, schleichender Art. Das ist eine Art Krieg der hartnäckig Begehrlichen, die den großen globalen Asymmetrien folgen, welche Reichtum und Armut an die Geographie binden. Aber hat man je gesehen, daß der Sklave zum Herrn käme, ohne böse Absicht? Die solcherart unterschobene Eroberungsabsicht, den Herrn in seinem Territorium zum Fremden machen, wendet sich in den Phasen der explosiven Expansion zur Legitimität eben dieser faktischen Eroberungskriege. Eine nahezu unentwirrbare Kette aufeinanderfolgender Eroberungen, faktischer und eingebildeter, verschränkt sich zu einer Geschichte eigener Art. Und so vermischt sich uns alles, soziale Revolte und Rassismus, Ökonomie der Unterdrückung und Politik der Befreiung, Krieg der Rassen und Kampf der Klassen. Was sich aber vermischt, so daß es nicht mehr geschieden werden kann, erzeugt Chaos. Gute Nacht.

ANMERKUNGEN

1. Michel Foucault: Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte. Herausgegeben von Walter Seitter, Berlin: Merve 1986, S.10.
2. a.a.O., S.12. Es ist bemerkenswert, wie Foucault diesen Diskurs über den Krieg in die Nähe zu Carl Schmitts berühmter Definition des Politischen bringt: „Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdeckung und Feststellung der spezifisch politischen Kategorien gewonnen werden. ... Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind.“ (C.Schmitt: Der Begriff des Politischen, Berlin:Duncker & Humblot 1987, S.26.)
3. Gerrard Winstanley: Wofür das Banner der wahren Leveller weht; in: Gleichheit im Reiche der Freiheit. Sozialphilosophische Pamphlete und Traktate, Frankfurt: Fischer 1988, S.28f.
4. G.Winstanley: Das Gesetz der Freiheit als Entwurf; a.a.O., S.169.
5. Winstanley, op. cit., S.179.

6. Foucault, op.cit., S.24.
7. ebd.
8. Foucault, op. cit., S.44f.
9. Émile Benveniste: Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société, Paris:Minuit 1969, S.323.
10. Claude Meillassoux: Anthropologie der Sklaverei. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/New York: Campus 1989, S.36f.
11. Meillassoux, op. cit., S.70.
12. Das ist der wesentliche Unterschied der Leibeigenschaft zur Sklaverei: „Im Fall der Leibeigenschaft muß die Klasse der Feudalherren angesichts einer größeren und stärker in die Gesellschaft integrierten ausgebeuteten Klasse eine stärkere Repression ausüben, um ein ökonomisch identisches Resultat zu erzielen. ... Der leibeigenen Bevölkerung dagegen bieten ihre Stabilität, ihre territoriale und bäuerliche Verwurzelung, ihre Umstrukturierung nach den Normen der Familie Widerstandsmöglichkeiten, die sie auch nutzt. Aufstände von Leibeigenen sind eine Konstante in der Geschichte des Feudalismus; Sklavenaufstände gibt es nur wenige. Die Klasse der Feudalherren muß eine repressive, bewaffnete Klasse sein, noch volksfeindlicher als die Sklavenhalterklasse. Desgleichen neigt die Leibeigenschaft, da sie die zur Verwurzelung der aktiven Bevölkerung notwendigen Flächen erhöht, mehr zur territorialen Eroberung als die Sklaverei.“ Meillassoux, op.cit., S.93.
13. Vgl. Aristoteles: Politik, 1252b5: „Bei den Barbaren freilich haben das Weibliche und das Regierte denselben Rang. Dies kommt daher, daß sie das von Natur Herrschende nicht besitzen, sondern die Gemeinschaft bei ihnen nur zwischen Sklavin und Sklave besteht.“ (Übersetzt von O.Gigon)
14. Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin:Duncker&Humblot³1988, S.19.
15. Schmitt, Nomos, op. cit., S.102.
16. Das einfache Wechselspiel ist beschrieben worden von William H.McNeill: Krieg und Macht. Militär, Wirtschaft und Gesellschaft vom Altertum bis heute. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Spiel. München:Beck 1984, S.130f.: „Stabilität im eigenen Land bedeutete militärische Schlagkraft jenseits der Grenzen. Doch in der europäischen Arena drängten sich die Armeen modernen Stils. Dies führte zu nur lokalen und vorübergehenden Störungen des Gleichgewichts der Kräfte, die die Diplomatie einzugrenzen verstand. An den Rändern des europäischen Aktionsbereichs hingegen war die Folge eine stetige Expansion, ob in Indien, Sibirien oder in den beiden Amerikas. Diese territoriale Ausdehnung trug wiederum ein expandierendes Handelsnetz, mehrte in Europa die Steuerkraft und machte den Unterhalt der Militärapparate weniger drückend, als es sonst der Fall gewesen wäre. Kurzum, Europa katapultierte sich in einen sich selbst verstärkenden Zyklus: seine militärische Organisation trug – auf Kosten anderer Völker und anderer Staatswesen der Erde – die ökonomische und politische Expansion und ebenso geschah es umgekehrt: die Expansion stützte die militärische Organisation.“
17. Johann August Rühle von Lilienstern: Apologie des Krieges. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Jean-Jacques Langendorf, Wien:Age d'Homme-Karolinger 1984, S.69.
18. Rühle, op. cit., S.62.
19. Carl von Clausewitz: Bekenntnisdenkschrift; in: Schriften – Aufsätze – Studien – Briefe. Herausgegeben von Werner Hahlweg, 1.Band, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966, S.750.
20. Foucault, op.cit., S.50.

21. Carl Schmitt: Die planetarische Spannung zwischen Ost und West und der Gegensatz von Land und Meer (1959); in: SCHMITTIANA III, Brüssel 1991, S.23.
 22. Schmitt, Spannung op. cit., S.36.
 23. C.Schmitt: Nomos, op.cit., S.171.
 24. Vgl. dazu Hans-Dieter Bahr: Die nationale Anschrift.

Selbsterzeugung als Verzehr des Fremden; in: Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse, 32/33 (1990), 15–30; Wolfgang Pircher: Das verführte Ohr. Rhetorik und die Liebe zur Nation; in: Denkwort Antike. Texte zum kulturellen Vergessen, hg. v. G.Treusch-Dieter, W.Pircher, H.Hrachovec, Berlin:Reimer 1989, 94–111.

INGVILD BIRKHAN

EROBERNMÜSSEN. DIE EUROPÄISCHE SPIRALE DER MACHT UND DIE DISTRIBUTION DER GESCHLECHTER IM ZEICHEN DES FEUERS

PRÄAMBEL

Bei manchen, die diese Formulierung 'Distribution der Geschlechter im Zeichen des Feuers' hörten, trat ein bezeichnendes Lachen in die Augen, als könnte erotisches Feuer im *irdischen* Spannungsfeld gemeint sein. Mein Weg hier läuft anders. Er drängt mich zu dem schwarzen *dämonischen* Feuer, das, indem es brannte, nur verbrannt hat. Davor wird es notwendig sein, ein weiteres Feuer auftauchen zu lassen, das auf *göttlicher* Ebene entflammt war – für ewig gehalten, für unantastbar und seiner Teleologie nach für weltumgreifend. Es wahrzunehmen, bedeutet, Ursachen/Mitursachen des genannten dunklen Feuers ins Spiel zu bringen.

DAS EROBERUNGSTHEMA

Zunächst will ich das Eroberungsthema in seiner einfacheren Struktur aufgreifen. Der neuzeitliche Aufbruch soll der Anknüpfungsort sein. Punktuell und skizzenhaft suche ich eine Annäherung an diese Situation. Die radikalen Antworten, die auf die wiederkehrende Problematik der Genusdifferenz gegeben wurden, werden erst danach in den Brennspeigel gebracht. Es sind Antworten, die einerseits dem geschichtlichen Zeit-Raum verhaftet sind, andererseits darin nicht aufgehen, darüber hinausweisen.

Mit der Unmöglichkeit, die Augen zu schließen vor der Machtspirale, die sich mit der Aneignung der *Neuen Welt* gleichsam ins Unermeßliche zu drehen begonnen hat, kann ein Insistieren auf der Frage nicht fehlen: Welche Instanz entfesselt, welches Beziehungsnetz stützt diesen Eroberungswillen. Welches Begehren treibt das europäische Subjekt?

Zu Columbus, der Anlaß ist zum Ge/Bedenken, bringe ich vorerst ein Faktum, das als Marginalität erscheinen mag in dem großen Geschehen, aber in seiner konkreten und metaphorischen Bedeutung so marginal wohl nicht ist. Das Bordbuch des Columbus, bearbeitet von Las Casas, verrät bekanntlich, daß die Entdeckungsreise entscheidend durch Gold-

wünsche mitmotiviert war.¹ Columbus erwartete fest, auf die legendären indischen Goldinseln gestoßen zu sein, wie sie die mittelalterlichen Weltkarten verzeichneten. Der Gold- und Machttraum also war bezogen auf das Außerhalb fremder Kulturen für möglichen Tausch oder Raub. Eine Thematik, die deutlich etwa das neuzeitliche Sujet vom Fliegenden Holländer mit seinem Schatzschiff als Inbegriff kolonialer Grenzüberschreitung als Angstphänomen zum Ausdruck bringt. Ein Goldtraum wiederum, dem die alchemistische Methodik durch lange Zeiten schon nachgejagt war, sofern sie, abgesehen von der männlich bewerkstelligten künstlichen Geburt eines idealen männlichen Kindes, die Metamorphose unedler dunklerer oder durch Evas Sünde korrupter Materie in das edle, Macht verleihende Sonnenmetall beabsichtigte – etwa via Einstreuung einiger Goldsamen oder via Behandlung durch das männlich/väterlich konnotierte Feuer.

Columbus habe, so nun die nicht urkundlich belegte Tradition, mittels des Goldes das Heilige Land gewinnen wollen – immer noch. Das wäre einem phantasmatischen Zug folgend, ein Ringen um das von heiligen Spuren übersäte Land, Spuren, zurückgelassen von der erhabensten Mutter und dem erhabensten Sohn, die beide paradigmatisch unsere Psyche und das familiäre Modell zu prägen hatten.

Die *kopernikanische Wende* brachte entgegen christlich mittelalterlicher *curiositas*-Abwehr empirisch forschendes und eroberndes Verhalten nicht nur im expansiven Eindringen in fremde Territorien, sondern auch in der Naturbegegnung. Das Unternehmen war geprägt von Zügen herrscherlicher Funktion: das Kräftespiel der Natur entdecken und manipulieren. Auch eine 'bessere Natur' schaffen, findet sich als Formel etwa bei Paracelsus.²

Dem männlichen Vernunftsubjekt hatte sich nach langer kultureller Prozessualität die Möglichkeit gezeigt, der Natur als Objekt prinzipieller gegenüberzutreten, sie prinzipieller der Betrachtung und dem Experiment auszusetzen. Auch wo die mechanistische Auffassung nicht deutlich in Maschinenkonzept-

tionen eingemündet war, sollte nach dem Axiom *gleiche Ursache – gleiche Wirkung* das unveränderliche Wollen des göttlich anderen stabile Regeln ins Universum und womöglich auch in die lebendige Natur eingeschrieben haben.

Seit den Ausführungen von Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur* und E. Fox Keller, *Liebe, Macht, Erkenntnis* ist offenkundig, in welchem hohem Maß die zu unterwerfende Natur als Frau begriffen wurde, die dem Mann zugeführt wird, der ihre Geheimnisse entdecken und nutzen soll. Gegebenenfalls sei sie, das Objekt, auf die Folter zu spannen.³

Wie die kurz angerissenen Themenbereiche *Amerika/fremdes Land/Gold/Samen/Natur/Frau* sich in der Imagination verbinden, dafür bringe ich einen Verweis auf Sebastian Münsters umfangreiche *Kosmographie* (1550): Da die Natur Amerikas nicht gerade lieblich sei, habe Gott Ersatz geschaffen im Goldvorkommen, damit die Neue Welt

„als eine ungestalte Braut durch ihren großen Reichtum desto mehr Bewerber finden könne. Und Gott wollte, daß die, die ... der Amerikaner zeitliche Güter einernteten, ihnen dagegen den geistlichen Samen und Gold, der durchs Feuer gegangen ist, mitteilen, welches das gepredigte Wort Gottes ist: Aber leider, sie bekommen Eisen für ihr Gold, und sie müssen ein schweres Joch der Knechtschaft tragen ...“⁴

Von der binären Optik der Kategorien *Erobern-Erobertwerden* möchte ich etwas zurücktreten. Das europäisch – christliche Subjekt, das sich auf so grundsätzlich erfaßte Objekträume ausrichtet wie *die Natur, die territoriale Fremde, die Frau*, dieses Subjekt agiert ausdrücklich im Namen des göttlich trinitarisch Einigen, der in der genannten zweipoligen Struktur die Position des übergreifend Dritten als Parameter einnimmt. Nur der Glaube an und die Berufung auf die stützende omnipotente Vaterautorität hat dem männlichen Subjekt bzw. den vielen Subjekten die gemeinsame Sprache und die umfassende Form der Gegenüberstellung, die relativ umfassende Freigabe des Objekts garantiert.

DIE DISTRIBUTION DER GESCHLECHTER IM ZEICHEN DES FEUERS

Durch ein weitergehendes Rekurren auf die Situation der Geschlechterverschränkung soll eine noch komplexere Struktur sichtbar werden. Diese dramatische Komplexität ist unabweisbar an die primäre Abhängigkeit des Mannes von der Frau und die frühe Beziehung zu ihr gebunden – somit an die kreative/prokreative Differenz der Geschlechter. Die 'Lüge' und das Entsetzen, das der benannte absolutgesetzte Dritte in sich birgt, sofern er die bezeichnete Abhängigkeit, Beziehung und Differenz in Verdrängung hält und einem prekären Tabu unterwirft, hat auch im Inneren unserer christlichen Zivilisation sich in Eruptionen entladen und als Effekt eine verhängnisvolle Geschlechtersituation gezeitigt. Ich gehe auf die Hexenzeit und ihre Verbrennungsrituale zu.

Für den erstrebten vielschichtigeren Ansatz gilt es, angesichts der neuzeitlichen Subjektconstitution das Moment des Mündigkeits- und Autonomieverlangens ins Licht zu rücken: Der Mann und Fürst bejaht an seiner Gottebenbildlichkeit nun seine Entscheidungsfähigkeit, seine Potenz für eine selbstbestimmte weltliche Ordnung und wie gesagt seine unbegrenzte *curiositas* – all dies in gewisser Distanz zum mittelalterlichen *ordo* und teilweise auch zur neuzeitlich geistlichen Position.

Hätten nun in Theorie und Praxis die vielfach ausgeschlossenen Frauen für eine Selbstorganisation ihrer Erfahrungen als Mitwissende und Mitbestimmende in das diskontinuierliche Übergangsfeld nachdrängen können?⁵ Beachtliche Exempel ihrer Geistigkeit existieren ohne Zweifel.⁶ War der Zeithorizont offener dafür, daß die Geschlechter gleichsam als zwei Sonnen sich um ihre Achsen gedreht hätten? Das häufige Eroberungs- und Zähmungsbild einer Wilden, Widerspenstigen, Eigensinnigen spricht dagegen. Es ist aber, auch wo es verneint, doppeldeutig.⁷

Darüber hinaus aber entspinnt sich am Ort des anderen der rote Faden der Angst vor der unabsehbaren Problematik, denn zugleich mit dem Säkularisationsschub erscheint der zeugungsstolze und sexuell aktive Mann und Vater, der sich unter Verschiebung des einstigen Zentrums in den Mittelpunkt katapultiert.

Wie, wenn die Frau auf ihre prokreative Bedeutung und ihre eigenständige sexuelle Aktivität Anspruch erhebt? Und/oder wenn sie gerade über das Feuer des sexuellen Unterschieds Zugang zur Machtinstanz erstreben wollte? Und/oder wenn die Mutter den Status des Vaters nicht sichert? Wären dann wie für Hamlet die Elternfiguren zerbrochen, wäre dann die Beziehung zwischen Vater und Sohn erschüttert gewesen?

Längst war ja dem Postulat nach *diese Liebe* (wie ich eingangs andeuten wollte) die tragende Feuer säule unserer Kultur geworden: ein Im-anderen-bei-sich-Sein. Der Vater und der Sohn in ihrer Entzweiung dennoch eins, im besonderen im übergeordnet symbolischen Raum für eine immerwährende Produktionsgemeinschaft. Zweifel an dieser Codierung, dem Dogma von der Omnipotenz des Vaters und der mann-männlichen *creatio continua* hatte jahrhundertlang tödliche Konsequenzen – realen Tod oder sozialen, die Exkommunikation.

Doch vergessen wir über der Beziehung zum Vater nicht Columbus und das Heilige Land. In Maria hatte sich der Mann ja exemplarisch auch der unverlierbaren Liebe der Mutter vergewissert. Eine Tochter in dem System dieser Triangulation konnte sehen, wo sie bleibt.

Einen gewichtigen Faktor der Situation des doppelt anerkannten Mannes habe ich noch nicht hervorgehoben. Das trinitare männliche Modell unserer symbolischen Ordnung drängte zu einer einzigartigen Dynamik. Das Entzündetsein vom Begehren des Vaters und die identifikatorische Bindung an den großen Einigen konnten anleiten zu einer prozeß-

orientierten Intention, möglichst zu werden wie Er, der alles gemacht hat und dem alles untersteht – auch die Mutter. War es nicht die Initiation zu dem unendlichen Abenteuer, gleichsam den Platz des Vaters einzunehmen/zu erobern?

Die Frauen aber, die strukturell gesehen von einem solchen Abenteuer der identifikatorischen Vaterorientierung ausgeschlossen waren, hätten in Umbruchszeiten die Energie und den Wunsch entwickeln können, den männlichen Identitäts- und Selbsterhaltungszirkel zu sprengen. War es ihnen nicht möglich, über die Bedeutung ihres Andersseins sich Anerkennung zu holen und auch eine wirksame Brücke zur Macht zu bauen? Durften die Söhne sich eines Gottes/Vaters ohne Ambivalenz so sicher sein? Gab es an ihm nicht doch ein Moment, worin er abhängig war, eher der Frau zugewandt war, so zugewandt, daß der Mann als sein Ebenbild zurücktrat? Aus der Perspektive der 'lieben Söhne' unter der Prämisse des trinitären Logos wäre eine solche Macht notwendig eine unwahre Kehrseite: ein fataler Nicht-Vater bzw. Nicht-Sohn.

Charakteristische Züge dessen, was ich hier fragend eingeführt habe, laufen meines Erachtens konzentriert im Brennpunkt der neuzeitlich sexuellen, unheimliche Kräfte verleihenden Teufelsfigur zusammen – des Dämons, in dessen Bann stehend primär die weiblichen Wesen als potentielle Hexen imaginiert wurden. Es war eine Angstvision und eine Ideologie, die einen Holocaust mit realer Gewalt eben vor allem gegen Frauen produziert hat. Der *Malleus maleficarum* war es, der wichtige theoretische Argumentationsmuster bot.

Nur wenige historische Fakten seien vorgebracht:

- Die massive Hexenverfolgung ist ein Phänomen der Ära der neuzeitlichen Revolution.
- Sie erfaßt im großen gesehen den europäisch christlichen Umkreis, nicht etwa den griechisch-orthodoxen Raum.
- Das Hexenvergehen gilt als *crimen exceptum*. Das heißt, die sonst maßgeblichen Prozeßregeln sind teilweise außer Kraft gesetzt.
- Die zahlreichen Angeklagten konnten der Folter und dem Tod selten entrinnen und sie unterlagen vielfach dem Geständniszwang eines phantastischen Fragenkatalogs, der in nicht unerheblichem Zusammenhang mit dem *Hexenhammer* stand.
- Eine sogenannte Hexe, wie lächerlich immer ihr Vergehen sein mochte, sollte ewiger Verdammnis ausgesetzt sein. Reuige *conversio* war kein Rettungsanker. Im Hintergrund der einzelnen Vorwürfe stand eben die Fiktion des sexuellen Teufelspakts als eines radikalen Angriffs auf die göttliche Majestät.
- In der Konstruktion der Bedrohlichkeit der Frau fanden sich spannungsgeladene Parteien in relativer Einigkeit: Ungelehrte und Gelehrte, Bürgertum und Adel, Staat und Kirche. Das Feindbild, läßt sich annehmen, hatte auch in diesem Sinn eine faßbare politische Funktion.
- Mehr als zwanzig Jahrzehnte begleiteten die he-

xenhaften Frauenkörper als lebende Fackeln den androzentrischen Eroberungs- und Rationalisierungsweg.

Wer könnte glauben, daß diese Eingriffe, diese Bilder und diese Sprache der Eroberer ohne tiefe Spuren an der weiblich psychischen und der soziopolitischen Organisation vorübergegangen wären? Um den Verlauf, das Ausmaß, die Multikausalität, die Verteilung auf die Geschlechter und die regionalen Divergenzen der Hexenprozesse ist eine große Diskussion entstanden.⁸

Mir geht es hier darum, unter Akzentuierung des *Hexenhammers* – im Sinn eines auch mit Jetztzeit aufgeladenen Textes – in einer Diskursanalyse Knotenpunkte ungelöster Konflikte zu berühren. Institoris und Sprenger hatten ihre für die Verfolgungspraxis durchaus relevante Lehre als eine Summa von Frauenbildern höchster Autoritäten zusammengestellt. Die *longue durée* misogynen Urteilsbildung kulminiert in der Dämonologie des *Malleus maleficarum*. Doch der Text sprengt teilweise alte Zusammenhänge und verweist meines Erachtens seismographisch auf die Zäsur, die Prozessualität in der neuzeitlichen Geschlechterkonstruktion. Er hält für die erobernde Säkularisation und ihre induktive Logosform signifikante Erschütterungen fest. Eine Relektüre konfrontiert uns mit der Botschaft, daß in unerhört hohem Maß, weit über die Klage der Fehlerhaftigkeit oder Zweitrangigkeit von Frauen hinaus, die Unerträglichkeit des sexuellen Unterschieds, sprich, der Existenz von Weiblichkeit überhaupt den Tenor des Unternehmens bestimmt. Wie die Radikalität dieser Botschaft übersetzen?

Ich versuche, die These weiterzuführen, es geschehe die Aufopferung des weiblichen Parts zugunsten eines Kampfes um die Schlüssigkeit der anderen Leitdifferenz: Abhängigkeit und Anerkennung von Vater und Sohn über den neuzeitlichen Bruch hin. In diese Auseinandersetzung ist im *Malleus maleficarum* das Drama des Begehrens, der weiblichen Prokreativität und der Todesproblematik nun entschieden einbezogen.

Aus der Fülle der Hexenhammer-Aussagen mögen in rascher Folge einige Sätze die Intention eines sich in doppelter Weise totalisierenden phallischen Raumes beleuchten.

(A) Die Hexe sei eine zweite Eva, schrecklicher als die erste, da sie die geoffenbarte Differenz/Koinzidenz von Vater und Sohn antastet. „...und gepriesen sei der Höchste, der das männliche Geschlecht vor solcher Scheußlichkeit so wohl bewahrte“ – nämlich im vollen Sinn ein Hexenwesen zu sein. Das wird ursächlich damit in Zusammenhang gebracht, daß Gott sich als Mann inkarniert hat.⁹

(B) Wenn die Frauen nicht wären, könnten die Männer „mit den Göttern verkehren“. Die Frau sei bitterer als der Tod. Durch Frauen seien fast alle Reiche der Erde zerstört worden.¹⁰

(C) Ist die weiblich-männliche Zeugung an sich schon „ein Akt der Scheußlichkeit“, so gehe die Hexe weiter nicht nur in Richtung Hure Babylon, sondern Teufelsvermählung.¹¹

Was für Institoris und Sprenger damit zur Debatte steht, ist buchstäblich der Untergang der Christenheit durch die Wirksamkeit der Hexe.

Der kalte Blick fällt – so scheint es – auf die Frau, da sie subversiv christlichen Heilsansprüchen entgegenwirkt. Bei genauerem Hinhören aber erweist sich, daß damit der Kern der neuzeitlichen Angstfigur nur teilweise berührt wäre. Verweilen wir etwas genauer bei den Dimensionen der drei genannten Zitatbereiche.

ad (A) Das Gefahrenmoment einer zweiten Eva

Durch das Nichtanerkennen weiblicher Bedeutung hatte ein deduktives System im Rekurs auf den Einen absoluten Vater schon gegen die Form der doppelten Herkunft des Menschen gerungen. Die widerständige erste Eva trägt die Strafspur der Verwerfung, todbringende Weiblichkeit vor aller geschichtlichen Zeit ist mit ihr apostrophiert. Soweit die neuzeitlich induktive Methode vom Individuum ihren wichtigen Ausgang nimmt, um zum Allgemeinen/Notwendigen zu führen,¹² wird das geschlechtliche Geteiltsein des Menschen eine neu zu bewältigende Irritation darstellen. War angesichts der Aporie des sexuellen Unterschieds eine Voraussetzung für die Klarheit der Methode nicht die Festlegung eines exemplarischen Vertreters der Art *Mensch*? Warum hätte nicht die Frau der Ausgangspunkt sein sollen?

Die Akzentverschiebung vom Primat der Ursprungsinstanz auf die Autonomie des Individuums und seine Praxis hin erforderte – so meine Lesart – eine Neubegründung und Neuorganisation des Ausschlusses/Einschlusses der weiblichen Seite, sollte eine exemplarisch im Mann angesetzte Menschheit weiterhin Geltung haben, ohne so vorrangig wie bisher auf die Autorität und die inhaltlichen Bestimmungen des Genesistextes und seiner Fortschreibungen angewiesen zu sein.

Es wird nun zwar im Hexenbild die Frau auf die vor der geschichtlichen Zeit liegende Eva der Genesis bezogen, doch ihre 'neue' Schuld und Aktivität charakterisiert auch eine Wende, wie ich meine. Das positive Pathos der Substanzgleichheit von Vater und Sohn bzw. der Inkarnation des Vaters im Sohn gibt nun deutlicher für eine zweifache Verneinung des Weiblichen das durchsichtige Argument ab – nicht mütterliche Ursprungsbedeutung, nicht Inkarnation in der Tochter. Auch die töchterlich akzidentielle Existenz löst nun explizit Schrecken aus. Weil die Gottheit sich nicht im weiblichen Geschlecht offenbart hat, verfällt es, wie wir hören, dem Hexendasein. Es ist präformiert für die Schuldzuweisung.

Wenn die Frauen nicht wären, könnten die Männer wie Götter leben? Zeichnet es die Götter nicht wesentlich aus, dem Sterbenmüssen enthoben zu sein? Es ist deutlich, um welchen Kernpunkt die Abwehr kreist.

ad (B) Die Verortung der Destruktivität

Der Text und die realen Hexengerichte bringen – bezogen auf Lebensvorgänge – die Verdammung

der Frau als einer zerstörerischen Größe. Diese Be/Verurteilung schließt jedoch ein, daß mit der Hexenimago unentwegt ein weiblicher Raum der Naturbeziehung, des Lebengebens, Lebenerhaltens und des erotischen Wirkens aufgerollt wird. Hexen fungieren im Kontext von Zeugung, Geburt, Kind. Ihre Einflußnahme betrifft das Leben der Tiere, pflanzliche Fruchtbarkeit, die Ernährung, das Heilen. Sie sind zuweilen zuständig als Wetterfrauen. Und sie verstricken uns aktiv in das Labyrinth der Liebesfaszination. Ihre Macht und die Art und Weise ihrer Wirkung wird zum Stein des Anstoßes.

Ich blende kurz zurück zum gleichzeitigen, schon erwähnten, männlich konnotierten Raster der progressiven Naturbegegnung und Naturwissenschaft. Wo hier nach letzter Legitimation der Herrschaft über die Natur gefragt wird, da ist sie vom praktisch Handelnden und Erkenntnissuchenden her ursächlich in der göttlichen Instanz verankert. Die Theses besagt, daß der 'Vater' der zureichende Grund des Lebens ist – ein Axiom, das implizit die 'Mutter' zum Nichts, zum Nicht-Grund des Lebens macht. Sofern Philosophie auf dieser Fundierung aufbaut, hat sie die weibliche Seite distanziert, ohne dies zu benennen. Wahrgenommen und benannt als die ausgeschlossene, wäre sie wenigstens als die Ermöglichungsbedingung dafür, daß die männliche Seite sich als Grund begreifen/setzen konnte, erkannt und 'anerkannt'.

In Diskursen aber, die sich dem Rahmen der strengen Logosform, die sich dem wissenschaftlich theoretischen Status entziehen, konnte die Sorge durchbrechen, daß die weibliche Kreativität und Prokreativität nicht einfach zu übergehen ist. Es droht ihre Wiederkehr als Abgrund. Der weibliche Nicht-Grund, der nicht Nichts ist, erscheint in der einseitigen Entfremdungsgestalt einer vernichtenden Dynamik, die als Destruktivität nun dem Leben begründenden väterlichen Wollen und seinen Produkten entgegenwirkt.

In Umkehr zu der erwähnten im *Malleus maleficarum* durchscheinenden weiblichen Bedeutung arbeitet die unersättliche große Hexe – zerstückelt in die vielen kleinen – in den prototypisch von Frauen erbrachten Werken überwiegend aggressiv negativ: Zaubern von Impotenz, Vollziehen von Sexualakten, ohne (Gutes) zu zeugen, Verhindern von Geburten, Aufzehren von Kindern, Anhexen von Krankheit, Verderben der Ernteprodukte, Giftmischerei, Tierverwandlungen – eine Grenzverletzung, die die Sicherheit, Mensch zu sein, stört. Die Frau/Hexe ist also Inbegriff nicht nur religiöser Subversivität, sondern als Antithese von Fruchtbarkeit auch Inbegriff von Lebensverachtung und Verachtung menschlicher Grenzziehungen. Ins Spiel gebracht ist zudem ein Aspekt, der nur kurz anklingen soll. Durch die Frau wird laut Hexenhammer nicht nur das christlich symbolische Netz zerrissen, durch sie sind viele Reiche (auch heidnischer Provenienz) zugrundegegangen. Die Metapher 'Ironie des Gemeinwesens' ist vorbereitet, damit die Bindung von Asozialität an Weiblichkeit.

ad (C) Der sexuelle Pakt, die Hochzeit

Da in den Horizont unserer sociosymbolischen Ordnung der Chorismos und das Begründungsverhältnis von (väterlichem) Sein und Seiendem als die vorrangige Fragestellung und der Punkt höchsten Interesses eingegangen war, bedeutete auch eine pathetische Urszene als *Hieros gamos*, als pro/kreative Zweigeschlechtlichkeit eine unmögliche Konfliktfigur. Als solche war sie zugunsten des Worts und der Wortzeugung deutlich tabuisiert worden. Die Imaginationen exzessiver sexueller Äußerungen, insofern sie nun in der Hexenzeit im endlos wiederkehrenden Vorwurf der dämonischen Hochzeit zusammenlaufen, zerbrechen zweifelsohne ein Stück der vorgängigen Struktur. Angesichts des Ereignisses der Zentralisierung des expansiven weltlichen Menschen reichte die alte Form der Bannkraft des Tabus nicht zu. Das kollektive Muster einer möglichen 'göttlich elterlichen' Szene als Hochzeit/Zeugung einschließlich körperbezogener Ekstase entfesselte unerhörte Unruhe. Ein sich wandelnder Zusammenstoß von zeugendem Eros und Logos.¹³

Was den Hexendiskurs betrifft, wird das Hochzeitsmodell – auch mit Rückgriff auf vorgegebene mythische Bahnungen – einerseits reaktiviert, andererseits schwer aufgeladen mit Obszönität und schwarzen destruktiven Elementen. Das Warum der Verbrennung von Frauen wird nicht so sehr mit der Verführerin oder Hure Babylon begründet. Das Gewicht liegt auf dem jeweils von den Frauen geschlossenen sexuellen Pakt. Ist es nicht ein Zeichen dafür, daß im Sinn des Autonomiestrebens der Anspruch auf die Bedeutsamkeit der Hochzeit/des Pakts/der Ehe von den Individuen erhoben wird? Offensichtlich aber sollte für die neuzeitliche Welt zugleich die Zweitrangigkeit der Szene sexueller Kreativität so festgeschrieben werden, daß die Vertikalität männlicher Teleologie, männlich geschichtlicher Öffentlichkeit in ihrem 'Fortschritt' fokussiert blieb. Von dieser Monopolisierung her konnte ein Herrsein innerhalb des ehelichen Pakts seine realen Voraussetzungen aufbauen.

Der Angriff auf den neuzeitlichen Dämon betraf meines Erachtens, wie oben schon angedeutet, eine gefürchtete potentielle Ambivalenz des kulturellen Vaters, ein Wollen des anderen, das die stützende Funktion entzieht, sich von den Söhnen spaltet und via Sexualität mit Frauen wirkt und paktiert. Selbstredend war dieser andere nicht als eine wichtige dekonstruktive Macht wahrgenommen, sondern als eine dem Nichts verhaftete fatale Kehrseite. Die nichtige hochzeitliche Verbindung 'diente' beiden Seiten: dem Dämon (der ansonsten fast alles kann), um 'auf die Welt zu kommen', den Frauen, weil ihnen damit besondere Kräfte verliehen werden. Der männliche Dämon als negative Größe war nicht faßbar, wohl aber die Frauen – eine nach der anderen.

Dem Apriori, daß Weiblichkeit passiv-rezeptiv sei, wird durchaus gehuldigt. Die Angeklagten sind Besessene, die sich durch den 'sinnlosen' Sexualverkehr ihre Wirksamkeit vom männlich anderen holen,

der wiederum durch sie agiert. Das heißt aber auch, daß er der Frau immer wieder bedarf. Die Logik eines abgehobenen Selbsterzeugungsprozesses und eines primär mann-männlichen Produzierens ist seine Wahrheit nicht. Die Existenz eines solchen abgespaltenen Nicht-Vaters/Nicht-Sohns und ihre gleichsam inzestuöse Begierde nach dieser Figur hatten die Gefolterten einzugestehen und für die soziale/gläubige Öffentlichkeit zu bezeugen.

Hätten Frauen sich im großen Stil hexenhaft verhalten, wäre die männliche Beherrschung der Reproduktionsverhältnisse zum Scheitern verurteilt gewesen. Was aber wäre erobernder Machtwille in einem System, für das die Vater-Sohn-Abfolge entscheidende Relevanz hatte, wenn ihm *diese* Einflußnahme entzogen wäre? Gegen weibliche Geburtenkontrolle und gegen jeglichen Ehebruch, der *in nuce* die Stabilität androzentrischer Zeugungs- und Herkunftsordnung ins Wanken brachte, hatten die Prozesse die von der Forschung herausgestrichene Funktion eines regulativen Prinzips.¹⁴

Bezogen auf das Eroberungsthema kann angesichts dieser gesellschaftlichen Funktion die Frage auftauchen: Warum war Gewalt und Gesetzgebung, die ohnedies in männlicher Hand lagen, nicht das zureichende Instrument einer Enteignung? Warum jahrhundertlang die phantasmatischen 'irrationalen' Diskurse?

Ein Modell 'Herrschaft-Knechtschaft', selbst wenn es wie bei Hegel für die Anerkennungsstruktur das Moment wechselseitiger Abhängigkeit beleuchtet, diagnostiziert zu wenig. Darum hatte ich schon den vom Standort des Sohnes als verwerflich betrachteten frauenbezogenen Ambivalenzcharakter des Vaters auf die Waagschale gebracht. Eine *kritische* Semantik in *der* Richtung, wo denn der (kulturelle) Vater bleibt, der Zuwendung und Achtung gerecht verteilt, ist verschüttet. Daß eine Mutter gerecht zu sein hat und *beiden* Geschlechtern Leben und Zuwendung schenkt, scheint dagegen von solcher Evidenz, daß für den Differenzierungsakt der Geschlechter die mütterliche *arché* nicht umkreist wird. Eine noch tiefer liegende Dimension aber in diesen 'irrationalen' Diskursen betrifft doch sehr entscheidend die Position der Mutter und die immer schon vorausgehende mütterliche Beziehung. Diese läßt sich nicht einfach erobern. Sie hält eine einzigartige Problematik wach in Anbetracht des Ziels der Beherrschung der Frau und der Reproduktionssituation. Die männlichen Individuen sind genötigt, *die* inquisitorisch zu untersuchen und anzugreifen, die ihnen Leben und erste Zuwendung gegeben haben. War es nicht Angst vor diesem Unternehmen und eine großangelegte Rechtfertigung des Angriffs zugleich, über die längst gewohnte Verdrängung des geteilten Anfangs, über die Verhüllung einer ursprünglichen weiblichen Genese hinaus die Mutter/die einzelnen Mütter in die Maske der Töterin zu kleiden?

Bis ins 18. Jh. haben in einigen Gebieten die Verfolgungen angehalten – so lange wohl, bis die weib-

liche Position im Fortschritt des Vater-Sohn-Verhältnisses als der Bewegung eines in sich bewegten Zentrums in eine gewisse Balance gebracht war. Wenn die Söhne auf grenzenlose Eroberung ausgingen, so blieb die Sicherheit des Hauses, die Reproduktionsordnung und das Tausch- und Verfügungssystem bezüglich der Töchter in der väterlichen Hand als ein höchst beachtliches Potential. Der Sohn, der die Braut als Vermächtnis des Vaters erhält, ist ihm verpflichtet, ist auch für seine sexuellen Wünsche von ihm teilweise abhängig. Der Vater bestimmt das Generationengesetz.¹⁵

Um nur *ein* Beispiel dafür zu nennen, wie sich gewisse Linien der weiblichen Domestikation fortzuschreiben, sei kurz auf des Aufklärers Lessing berühmte *Emilia Galotti* (1771) verwiesen. Wo eine gute (bürgerliche) Tochter, die ohnedies den Primat der Familienbindung internalisiert hat, dennoch freischwebende feurige Wünsche spürt und für eine Krisensituation Verführbarkeit ahnt, da fleht sie selbst nun den irdischen Vater an, sie zu töten. Der alte Galotti hat vor der Wahl gestanden, gegen eine Autoritätsfigur, den Prinzen, der hier die teuflisch konnotierte Verführungsmacht in Fleisch und Blut darstellt, den Dolch zu erheben. Der Vater opfert die Tochter – ihr Einverständnis ist ausdrücklich vorausgesetzt. Emilias letzten Dialog mit dem Vater bringe ich gekürzt:

„Gewalt! wer kann der Gewalt nicht trotzen? Was Gewalt heißt, ist nichts: Verführung ist die wahre Gewalt. Ich habe Blut, mein Vater, so jugendliches ... Blut als eine. Ich stehe für nichts.“

Und Emilia spricht entsetzt von einer Situation, wo sich sinnlicher Tumult in ihrer Seele erhoben hat, den „die strengsten Übungen der Religion kaum besänftigen konnten.“ Sie mahnt den Vater: „Nichts Schlimmeres zu vermeiden, sprangen Tausende in die Fluten...“¹⁶

Es wäre jedoch nach all den Überlegungen zur Komplexität des geschlechtlichen Eroberungsgestus eine Verkürzung der Perspektive, da, wo sich divergierende Linien kreuzen, als Leitmetapher nun den Status der Tochter so sehr zu akzentuieren. Gerade der Hexenkontext zeigt, daß im weiten sozialen Umfeld den spezifischen Enteignungen der Frau ein facettenreiches Zerrbild weiblicher Aktivität auf mehreren Ebenen vorausgeht:

- Die alte Frau als Furie, die mit ihrem Wissen Schaden stiftet und Zerstörung als Selbstzweck betreibt.
- Die Mutter, die ihre generative Arbeit dem Bösen darbringt.
- Die dämonisierte Frau/Braut, der als schöner Verführerin wie gewohnt die Rolle zugeteilt wird, männliche Subjekte der Vaterordnung zu entziehen.
- Schließlich wurde (wovon zu wenig die Rede war) den weib-weiblichen Begegnungen große Emphase verliehen. Hexen treffen einander. Und im Motiv des Hexensabbats sind die vielen zentriert um den gleichsam verkehrten Dionysos, ein Muster an Unfruchtbarkeit.

Zum Schluß lasse ich die Topologie der beiden großen männlich dominierten Szenen noch einmal anklingen:

Zum einen der Ort 'vollendeter' Wahrheit, aus dem die Frau ausgeschlossen ist, den das Trinitätsdispositiv erleuchtet. Es ist ein souveräner (Sprach-) Raum, in dem der Tod keine Macht hat, in dem Unabhängigkeit von Weiblichkeit vorliegen soll. Erhoben und verklärt wird die überwundene erinnerte Mutter als reine Vermittlungsfigur.

Zum anderen die Welt der bedingten Wahrheit, wo durch Zufälle, Veränderungen, Tode und weibliches Gebären hindurch Väter und Söhne über genealogische Verkettung und immer neue Anerkennungsprozesse sich suchen. Dem notwendigen Dazwischentreten der Frau/Mutter sind patriarchale Grenzen gesetzt. Retrospektiv darf Sehnsucht der Söhne die Zeit und das Land der Mutter umkreisen. Die jeweils isolierte 'fremde' Braut wird das Reproduktionsgesetz internalisiert haben.

Inkreativ, zum Scheitern verurteilt, eine nur tödliche Ekstase aber wäre es, wenn die weibliche Seite für ihre Naturbeziehung, ihre Wunschökonomie, Pro/Kreativität und Kommunikation etwa analoge Momente und Möglichkeiten einer Prozessualität und Identitätssuche beanspruchen wollte. Soviel besagt nicht nur der Hexenhammer, sondern eine Fülle weiterer Dokumente. Sozioökonomische Postulate, Text- und Bildprogramme arbeiteten daran, eigenmächtiges Entwerfen und Begehren zu durchkreuzen.

Mit der radikalen Schuldzuweisung von Pakt und destruktiven Intentionen aber war der Vorwurf so weit gegangen, mit Weiblichkeit einen drohenden Untergang der Christenheit zu verbinden. Warum – in Antizipation der Gefahr – nicht weibliche Individuen in gleichsam ritualisierten Wiederholungen öffentlich vorführen und in Flammen aufgehen lassen? Als schuldige Inkarnation und Symptom des problematischen geschlechtlichen Geteiltheits, das einer Eroberung widersteht, konnte im Grunde jede Frau gelten. Die Richter der kulturellen Konstruktion des Geschlechterverhältnisses, Instanzen beider Räume, vollzogen die Differenzierung von sexueller Bedeutung als eine Distribution im Zeichen des schwarzen Feuers.

ANMERKUNGEN

1. FREY, Winfried: *Montis auri pollicens*. Mittelalterliche Weltanschauung und die Entdeckung Amerikas, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift, NF 37, S. 1–18.
2. Für diese Thematik verweise ich auf BECKER, BOVENSCHEN, BRACKERT u.a.: *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Frankfurt/M. 1977, S. 240ff. Aus dem *Opus Paramirum* wird hier von K. SCHNELLER auch die Auffassung des Paracelsus zitiert: „... so [macht] der Mann eine andere Frau, das ist, eine andere Natur, Art, Wesen, Eigenschaft in den Dingen... Aus der Influenz, Impression durch den Mann wird die Frau constelliert.“
3. KELLER, Evelyn Fox: *Liebe, Macht, Erkenntnis. Männlich*

- che oder weibliche Wissenschaft? München – Wien 1986.
- MERCHANT, Carolyn: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987. Aus Merchants Auseinandersetzung mit Francis Bacon nur ein kurzer Passus: „Die Bilder, die er [Bacon] benutzt, um seine neuen wissenschaftlichen Ziele und Methoden zu umreißen, entstammen zu einem guten Teil dem Gerichtssaal. Sie zeigen die Natur als eine Frau, die mit mechanischen Vorrichtungen gefoltert werden muß, und erinnern sehr an die Verhöre bei den Hexenprozessen und die Vorrichtungen, die bei der Folterung der Hexen benutzt wurden. An einer bedeutsamen Stelle sagt Bacon, auf das Vorbild James' I. anspielend, daß man der Natur ihre Geheimnisse auf ähnliche Weise entreißen müsse, wie man die Geheimnisse des Hexenwesens durch inquisitorisches Verhör entschleierte habe“ (S. 178).
4. MÜNSTER, Sebastian: *Cosmographia. Das ist Beschreibung der gantzen Welt...* [21. Aufl.], Basel 1628. Faksimiledruck, Lindau 1978, 9. Buch, S. 1687f. Durch einen Vortrag (1992) von W. Frey, Amerika in den deutschen Texten des 16. Jahrhunderts, wurde meine Aufmerksamkeit auf dieses Riesenwerk einer Weltbeschreibung gelenkt.
 5. In aufschlußreichen Studien mit feministischem Ansatz werden Alltagsleben und soziale Beziehungsmuster der frühen Neuzeit untersucht von DAVIS, Zemon Natalie: *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers*, Berlin 1986.
 6. FIETZE, Katharina: *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Paderborn 1991.
 7. Für einen knappen Versuch, die Ausweglosigkeit einer 'Wilden' mit Shakespeares *Der Widerspenstigen Zähmung* zu charakterisieren vgl. BIRKHAN, Ingvild: 'Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter'. Gedanken zur Strukturierung der bürgerlichen Liebe, in: *Das Weib existiert nicht für sich. Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*, H. Dienst – E. Saurer (Hg.), Wien 1990.
 8. Stellvertretend für die inzwischen zahlreichen Abhandlungen zur Hexenverfolgung nenne ich HONEGGER, Claudia (Hg.): *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt/M. 1978 und BEHRINGER, Wolfgang (Hg.): *Hexen und Hexenprozesse*, München 1988. In Wien ist es besonders Heide Dienst, die die wissenschaftliche Debatte um die neuzeitliche Hexe vorantreibt.
 9. SPRENGER, Jakob – INSTITORIS, Heinrich: *Der Hexenhammer* (übs. von J.W.R. Schmidt, Berlin 1906), Nachdruck München⁵ 1986, Teil I, Frage 106, 107. Da Schmidts Übersetzung mehrfach Mängel aufweist, ist zu vergleichen: *Malleus Maleficarum ...* (Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 [Hain 9238]), A. Schnyder (Hg.) (= *Litterae* Nr. 113), Göppingen 1991.
 10. *Der Hexenhammer*, a.a.O., Teil I, Frage 104. Zum wiederholt auftauchenden Todesmotiv vgl. Teil I, Frage 97, 105, 106. Zur Zerstörung „fast aller Reiche der Erde“ vgl. Teil I, Frage 104.
 11. *Der Hexenhammer*, a.a.O., Teil I, Frage 10 resp. 29, 159, Teil II, Frage 60. Ausdrücklich wird eine Reduktion auf Wirkmacht durch Phantasie abgelehnt: „Es gilt auch nichts, wenn gesagt wird, daß auch die Phantasie etwas Wirkliches sei, weil, wie die Phantasie als solche nichts erreichen noch bei der Handlung des Dämonen mitwirken kann außer durch einen mit dem Dämon eingegangenen Pakt, in welchem die Hexe sich ganz ... preisgab ... es ... auch nötig ist, daß sie mit dem Teufel wirklich körperlich mitarbeitet“ (Teil I, Frage 11f.).
 12. Für mögliche inhaltliche Bestimmungen betreffend das Verhältnis beider Schlußsysteme beziehe ich mich auf HEINRICH, Klaus: *Dahlemer Vorlesungen. Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel – Frankfurt/M. 1987.
 13. WEISSHAUPT, Brigitte: *Zur ungedachten Dialektik von Eros und Logos. Reflexionen zur Ausschließung des Weiblichen durch Liebe und Vernunft*, in: M. Pellikaan-Engel (ed.), *Against Patriarchal Thinking*, Amsterdam 1992. Die Autorin untersucht den Widerstreit von Eros und Logos in der platonischen Philosophie.
 14. TREUSCH-DIETER, Gerburg: *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*, Tübingen 1990. Treusch-Dieter bedenkt für den Hexenwahn das Sexualverhältnis und die Reproduktionssituation und unternimmt es, diese auch in Verbindung zu ökonomischen Prozessen zu stellen. „Historisch ist diese Wunsch- oder Wahnproduktion nicht nur damit zu verbinden, daß sie das Mittel war, Millionen die ketzerische Wahrheit abzusprechen, sondern sie ist auch in den Kontext einer fundamentalen Umstrukturierung der Wahrnehmung zu stellen, die im Zuge der Umkehrung des Land-Stadt-Verhältnisses und der industriellen Warenproduktion beginnt“ (S. 29).
 15. KITTLER, Friedrich A.: *Dichter. Mutter. Kind*, München 1991. Kittler sucht Familienprogrammierungen in der Literatur der Aufklärung und Romantik und findet bei Lessing bedeutsame Zeugnisse dafür, im besonderen auch *Emilia Galotti*.
 16. *Emilia Galotti*, 5. Aufzug, 7. Auftritt, in: *Lessings Werke in 5 Bänden*, Berlin – Weimar 1965, Bd. 1, S. 302f.

RUTH WALDECK

„NICHT DAS REICH DER MÄNNER UND NICHT DAS DER WEIBER.“ Körper, Sexualität und Geschlechterhierarchie

In ihrer Erzählung „Ein Schritt nach Gomorrha“ schildert Ingeborg Bachmann die Begegnung zweier Frauen. Charlotte ist verheiratet und eine bekannte Pianistin. Eines Nachts, während ihr Mann auf Reisen ist, bleibt nach einem Empfang mit vielen Gästen eine junge Frau zurück: Mara, die einfach nicht wegzuschicken ist. Charlotte läßt sich zunächst widerstrebend auf das Zusammensein ein, geht dann aber den Phantasien nach, die sich ihr durch den Schritt aus ihrem gewohnten Leben hinaus eröffnen: „Sie war frei. Nichts mehr erschien ihr unmöglich. Wieso sollte sie nicht mit einem Wesen von gleicher Beschaffenheit zu leben beginnen?“ (Bachmann 1982: 198) Aber als Charlotte sich auszumalen versucht, wie ein neues, anderes Leben aussehen könnte, zeigen ihre Wünsche und Vorstellungen doch wieder nur das alte hierarchische Muster: Charlotte würde sich Mara unterwerfen, so wie sie sich bisher ihrem Mann unterworfen hatte: „Ich will mein Geschöpf, und ich werde es mir machen.“ (a.a.O.: 205) Als Mara nach Zärtlichkeiten verlangt, versagt Charlottes Vorstellungsvermögen gänzlich. „Charlotte dachte: wie aber kann ich Mara berühren?“ (a.a.O.: 194) „Sie suchte in ihren Gefühlen nach einer Anweisung, in ihren Händen nach einem Instinkt, in ihrem Kopf nach einer Kundgebung. Sie blieb ohne Anweisung.“ (a.a.O.: 196) Mara verhält sich so wie Charlotte sonst ihrem Mann gegenüber, verführerisch und verlangend, zugleich aber passiv und abwartend. In die aktive Rolle gedrängt, hat Charlotte keine Vorstellung davon, wie sie handeln könnte, wie sie Zärtlichkeit geben, sexuelle Wünsche ausdrücken sollte.

„Ich bin in kein Bild hineingeboren, dachte Charlotte. Darum ist mir nach Abbruch zumute.“ Charlotte weiß nicht weiter, weil sie keine Bilder im Kopf und keine Anweisungen im Körper findet für eine Liebesbeziehung zwischen zwei Wesen von gleicher Beschaffenheit. Ihre Phantasien und Handlungsmöglichkeiten versagen in dem Moment, als sie einen Schritt aus dem traditionellen hierarchischen und polarisierenden Muster hinausgehen möchte, in dem Dominanz und Aktivität dem Mann, Unterwerfung und Passivität der Frau zugeteilt sind. Schließlich lehnt Charlotte eine weitere Annäherung zwischen Mara und sich ab, weil sie keine hierarchische Beziehung will, nicht als männliche und nicht als weibliche Dominanz: „Nicht das Reich der Männer und nicht das der Weiber. Nicht dies, nicht jenes.“ (a.a.O.: 212)

Ingeborg Bachmann schrieb diese Erzählung in den fünfziger Jahren.

Zwei Jahrzehnte später sah sich auch die Frauenforschung mit dem Problem konfrontiert, daß das

weibliche Begehren bisher vor allem darauf gerichtet war, begehrt zu werden, Objekt männlichen Begehrens zu sein. Zwar hieß es schon Anfang der siebziger Jahre im Song einer Frauenband: „Frauen, zerreißt eure Ketten, ... Schluß mit dem Objektsein in Betten!“, doch, wie Barbara Sichtermann in einem 1982 erschienenen und immer noch aktuellen Aufsatz feststellt, bringt die feministische Theorie wenig dazu vor, wie denn die Frau zum Subjekt ihrer Sexualität werden könnte. „Wie kommen die Frauen, die ‚befreiten Objekte‘, dazu, *selbst Objekte zu bilden*? Können sie es? Versuchen sie es? Dürfen sie? Wollen sie?“ (Sichtermann 1983: 71, Hervorhebung i.O.) Frauen sind, so Sichtermann, beim Bilden von Objekten durch eine „historische Schwäche behindert“ (ebd: 72). Es fällt ihnen schwer sich selbst in „ein aktives Verhältnis zur Welt zu setzen“ (ebd:71), die Welt zu ergreifen und zu begreifen, etwas aktiv anzueignen und festzuhalten ebenso wie etwas loszulassen, abzutrennen und wegzustoßen. Indem Sichtermann über die Folgen dieser Schwierigkeiten für die Liebe nachdenkt, geht es ihr ebenso wenig wie jener Charlotte in Bachmanns Erzählung um eine Neuauflage von Herrschaftsstrukturen. Sichtermann denkt nicht an eine Umkehrung des Geschlechterverhältnisses, so daß nun die Frauen Männer zum Objekt machen, bezwingen und unterwerfen würden, sondern es geht um ein wechselseitiges Spiel von Aktivität und Passivität, von Zugreifen und Hingeben, von Begehren und Sich-Begehren-Lassen. Dazu hätten beide, Frauen wie Männer, etwas Neues zu entdecken und einzuüben: jeweils den Anteil an Verhaltensmustern und Gefühlen, der durch die Polarisierung der Geschlechtscharaktere abgespalten und nur einem Geschlecht zugesprochen war.

Die mit biologistischen Argumenten begründete Vorstellung, die Frau sei passiv, der Mann sei aktiv, hat die historische Schwäche der Frau im aktiven Umgang mit der Welt massiv gefördert. Denn die Polarisierung der Geschlechtscharaktere ist nicht nur eine Ideologie, die in den Köpfen sitzt und durch Umdenken zu überwinden wäre, sondern ist, wie Eberhard Schorsch (1988: 21) betont, „ein Phantasma“: etwas, das sich im Unbewußten, und das heißt auch: im Körper, eingeschrieben hat. Demnach ist die Behinderung der Frau, aktiv mit der Welt umzugehen und Objekte zu bilden, nicht nur eine historische, sondern auch eine wirklich körperliche Schwäche.

Eine Szene in Ingeborg Bachmanns Erzählung macht diese Schwäche sehr anschaulich: Als Charlotte es hinnimmt, daß Mara sie küßt, ist sie überrascht über die „Küsse, die der kleine Mund gab“

(a.a.O.: 195). Sie erinnert sich daran, wie sie als Kind manchmal ihre Katze geküßt hatte: „(...) auf die Schnauze, das feuchte, kühle, zarte Etwas (...)

So ähnlich feucht, zart, ungewohnt waren die Lippen des Mädchens. An die Katze mußte Charlotte denken und die Zähne zusammenpressen. Und zugleich versuchte sie doch zu bemerken, wie diese ungewohnten Lippen sich anfühlten.

So also waren ihre eigenen Lippen, so ähnlich begegneten sie einem Mann, schmal, fast widerstandslos, fast ohne Muskel – eine kleine Schnauze, nicht ernst zu nehmen.“ (a.a.O.: 196)

Küsse „fast ohne Muskel“ entsprachen dem Phantasma der Weiblichkeit: Sanft, zart und schwach sollen sie sein, ohne verlangende, fordernde, drängende oder gar saugende Muskelaktivität. Und hier ist sicher nicht nur an die oralen Küsse zu denken, sondern auch an andere körperliche Ausdrucksformen weiblichen Begehrens. Charlotte also sucht wohl deshalb vergebens nach einem Instinkt, nach einer Kundgebung dazu, wie sie Mara berühren soll, weil ihre Muskeln zu schwach und zu wenig geübt darin sind, aktiv und kraftvoll ihr Begehren zu äußern. Denn was im Körper als muskulärer Bewegungsablauf nicht eingespielt ist, kann auch als Handlungsanweisung nicht abgerufen werden. Was der Körper nicht eingeübt und gespeichert hat, kann er auch der Phantasie nicht als umsetzbare Vorstellung anbieten.

Nun stimmt es nicht ganz, daß Frauen nie geübt haben, ihr Begehren kraftvoll, aktiv und fordernd zu äußern. Sehen wir einem Säugling zu, während er an der Brust trinkt, so ist bei Mädchen wie bei Jungen eine höchst aktive Muskeltätigkeit zu beobachten. Dabei kommen nicht nur die Mund-, Gesichts- und Halsmuskeln zum Einsatz, auch die Bauch- und Beckenmuskeln unterstützen das Saugen, und die Bewegungswelle des Anspannens und Loslassens ist bis in Arme und Beine, bis in die Finger und Zehen zu verfolgen. Ähnliche Bewegungswellen, die den gesamten Körper rhythmisch durchlaufen, sind beim Erwachsenen, wie Wilhelm Reich beschreibt, Kennzeichen eines Orgasmusreflexes, wenn er nicht durch psychische und körperliche Sperren behindert wird (Reich 1987: 249).

Doch wird die Möglichkeit oft schon früh gestört, Lust und Befriedigung mit allen Muskelfasern zu erleben, so daß sie im ganzen Körper lebendig bleiben. Zum Beispiel beobachtete Elena Belotti, daß manche Mütter beim Stillen das aktive Saugen je nach Geschlecht des Kindes unterschiedlich wahrnehmen und entsprechend verschieden reagieren. Kraftvolles Nuckeln wird beim männlichen Säugling eher toleriert, denn es stimmt ja mit der kulturellen Erwartung überein, daß aus ihm später ein Mensch mit einem „energischen Sexualtrieb“ werden soll, wie es Sigmund Freud einmal formulierte. Das gleiche kraftvolle Nuckeln einer kleinen Tochter empfinden manche Mütter dagegen als gierig und unschicklich. Dann versuchen sie, wie Belotti bei einigen Müttern beobachtete, durch kurze Unterbrechungen des Saugens, durch Entziehen der Brust oder der Flasche also, das kraftvolle Verhalten abzuschwächen.

So läßt sich schon beim kleinen Mädchen erreichen,

„daß es seinen Impuls kontrollierte und den Sauger bzw. die Brustwarze nur noch mit großer Vorsicht zwischen die Lippen nahm, und nach und nach löste kontrolliertes Saugen die energischen Bewegungen ab, bis schließlich das Baby seine Sicherheit und seine Kraft verloren hatte“ (Belotti 1975: 28).

Was Belotti hier beschreibt, wäre, mit Ingeborg Bachmann gesagt, eine frühe Einübung in einen Kuß „fast ohne Muskel“.

In der frühen Sozialisation wird die Fähigkeit, Bewegungsimpulse den ganzen Körper durchlaufen zu lassen, häufig dadurch gestört, daß Kinder genötigt werden, Wut und Angst zu unterdrücken. Das veranlaßt sie, den Atem anzuhalten, wenn sie Aggressionen oder auch „Lustempfindungen im Bauch oder in den Genitalien verspüren und Angst davor haben“ (Reich a.a.O.: 232). Um Wut, Angst und Lust nicht fühlen zu müssen, wird die Bauchdecke angespannt, und die Gesäßmuskeln werden eingezogen. Eine von Wilhelm Reichs Patientinnen sagte dazu: „Ich mache den Bauch tot, dann spüre ich nichts mehr“ (ebd.).

Ein solches „totes Becken“ oder zumindest ein Becken fast ohne Muskel ist in unserer Gesellschaft keine Seltenheit. Wie groß der Bedarf an der Wiederbelebung der Beckenmuskulatur ist, zeigt z.B. das wachsende Angebot an Kursen zur Schwangerschaftsgymnastik. Auch für Frauen mit Harninkontinenz, Senkungs- und Menstruationsbeschwerden gibt es inzwischen Gymnastikkurse. Schwangere und kranke Frauen lernen dabei, das zu schwache oder verkümmerte Muskelgeflecht im Bereich der Vagina, der Blase, des Anus und der Innenseite der Oberschenkel zu stärken, zu aktivieren oder auch überhaupt wieder zu entdecken. Die Erschlaffung der Beckenbodenmuskeln ist also kein einzelnes und zufälliges Phänomen, sondern ein Leiden, das in tiefem Zusammenhang mit dem Weiblichkeitsbild unserer Gesellschaft steht.

Die praktischen Übungen, wie sie in solchen Kursen gemacht werden, übernehmen zur Aktivierung der Beckenmuskulatur viele Elemente aus dem orientalischen und afrikanischen Tanz. Das erfordert nicht nur ein wirklich anstrengendes Krafttraining, sondern auch die Überwindung psychischer Hemmungen. Denn diese Tanzformen präsentieren eine Art der weiblichen Erotik, die sehr anders ist als das europäische Ideal. Als ich 1979 im Senegal zum ersten Mal afrikanische Frauen tanzen sah, wußte ich vor Verlegenheit kaum, wo ich hinsehen sollte. Ähnlich geht es mir noch heute zuweilen bei orientalischen Tänzerinnen.

Denn was Bauchtanz genannt wird, ist ein Tanz des Beckens, eines höchst lebendigen Beckens, das aus sich selbst heraus, nur von den Beckenmuskeln getragen und bewegt, dem Rhythmus der Musik folgt. Beim orientalischen und afrikanischen Tanz bleibt der Körperschwerpunkt im Becken. Die Füße stehen nicht parallel, sondern leicht nach außen und

treten flach und fest auf dem Boden auf. So entsteht ein erdverbundener Eindruck. Außerdem sind, was für europäische Frauen verpönt ist, die Knie geöffnet und die Bauchmuskulatur ist völlig entspannt, so daß das Bauchinnere sich durch sein Eigengewicht vorwölbt.

Diese Körperhaltung läßt den Beckenbodenmuskeln volle Bewegungsfreiheit, sie allein bringen den Bauch zum Tanzen, ohne daß etwa Beine oder Rückenmuskeln aktiv werden müssen. Nun unterliegen die Beckenbodenmuskeln zwar der willkürlichen Kontrolle, sie sind aber auch imstande, sich reflexhaft zu bewegen, zu rollen, zu zucken und zu bebene, während wir von Sinnen geraten – im Orgasmus. Ich denke, hier liegt der Grund für die Verlegenheit und Irritation europäischer Zuschauerinnen und Zuschauer: daß wir zuweilen nicht mehr erkennen können, ob die Bewegungen der Tänzerin noch kontrolliert dem Rhythmus folgen oder in unwillkürliche orgastische Bewegungen übergehen.

Der europäische Tanz, wie er sich in der Renaissance entwickelte, gründete in einer andern Vorstellung über das Verhältnis von Mensch und Welt, und er prägte und festigte dies neue Menschenbild zugleich, wie Rudolf zur Lippe in seiner Arbeit „Naturbeherrschung am Menschen“ (1974) ausführlich dargelegt hat. Durch eine „hohe Haltung“ (ebd.: I, 222) sollte der Eindruck der Schwerelosigkeit erzeugt werden, die die Überwindung der Erdgebundenheit sichtbar machen sollte. Die Körperhaltung hat also der Erdanziehung entgegen in die Höhe zu weisen, wozu eine Verlagerung des Körperschwerpunkts von der unwillkürlichen Mitte, die im Becken liegt, nach oben in den Brust- und Schulterbereich nötig ist. Der Eindruck des Schwebenden läßt sich verstärken, indem man sich beim Tanzen oder auch beim Gehen auf die Fußspitzen erhebt, also von den Füßen aus in der Vertikalen auf- und abwippt. Bei solchen Bewegungen ist nun allerdings die Gefahr groß, aus dem Gleichgewicht zu geraten. Der künstlich nach oben verlagerte Schwerpunkt muß deshalb besonders gut ausbalanciert werden. Das erfordert ständige anstrengende Muskeltätigkeit: Bauch und Becken müssen eingezogen und nach hinten gedrückt werden, während Rücken- und Schultermuskeln unter voller Anspannung den willkürlichen Schwerpunkt nach oben zu heben haben.

Zur Lippe zitiert einige Renaissance-Texte, die die Abkehr von der Erdgebundenheit ausdrücklich thematisieren. Eine Körperhaltung und ein Gang, der zeigt, daß man von der Erde getragen wird, sei Sache der plumpen Bauern, die selbst erdhaft sind (zur Lippe a.a.O.: I, 222). Beim Tanz habe man sich zu „brüsten“, nur leicht und graziös zu beugen und die Fersen anzuheben, sonst, heißt es einmal, sehe man aus wie ein Besessener, der sich beschwören läßt (zur Lippe a.a.O.: II, 196), also wie jemand, der sich unwillkürlichen Bewegungen überläßt. Wer beim Tanz, besonders beim Beugen, die Knie zu weit öffnet, sähe aus, „als ob man Wasser lassen will“ (zur Lippe a.a.O.: II, 198), er oder sie erinnert damit also an einen Vorgang, bei dem die Becken-

bodenmuskulatur aktiv sein muß und bei dem, besonders beim Mann, das Becken vorgeschoben wird. Alles, was dergleichen „rohe Anblicke“ (ebd.) erzeugen könnte, gilt es nun, der höfischen Etikette gemäß, zu vermeiden.

Die Herstellung einer „hohen Haltung“ durch einen künstlich nach oben verlagerten Schwerpunkt ist nur möglich, wenn der gesamte Körper „von einer Hülle gespannter Muskeln zusammengezogen“ (zur Lippe a.a.O.: II, 238) wird. Die Einübung in diese Haltung dient, so zur Lippe, der Verinnerlichung der vertikalen Ordnung, des Herrschaftsprinzips, (zur Lippe ebd.) denn „man suchte sich selbst nach den Augen des objektiven Zeitgenossen zu formen, wenn man sich bewegte, statt in originären Erfahrungen den eigenen Körper anzueignen“ (zur Lippe a.a.O.: II, 228).

Diese von zur Lippe postulierten „originären“ Erfahrungen lassen sich durch die Gegenüberstellung mit dem orientalischen Tanz noch etwas genauer beschreiben. Dabei gehe ich allerdings nicht davon aus, daß das Verhältnis zum Körper in anderen Kulturen ursprünglicher ist, wie es zur Lippes Formulierungen nahelegen. So meint er, daß die Fixierung eines willkürlich angehobenen Schwerpunkts die „Beherrschung eines Körpers materialisiert“, der sonst „nur den Impulsen von Lust und Unlust gefolgt wäre“ (zur Lippe a.a.O.: II 227). Auch die Tänze agrarischer Gesellschaften sind kein rohes und plumpes Ausleben von Triebimpulsen, sondern höchst differenzierte, kulturell geprägte Ausdrucks- und Erlebnisformen. Die Impulse von Lust und Unlust werden in jeder Gesellschaft kontrolliert, allerdings auf je unterschiedliche Weise.

Als eine in Europa sozialisierte Frau vermag ich deshalb auch nicht zu sagen, was eine Araberin beim Tanz empfindet und ausdrückt, sondern lediglich, welche Erfahrungen mir solche Tanzübungen ermöglichen. Sich dem unwillkürlichen Schwerpunkt und seinen Schwingungen zu überlassen, also vom Becken aus zu tanzen, setzt für Europäerinnen zweierlei voraus: zum einen die Lockerung der muskulären Panzerung, zum andern die Aktivierung der Beckenbodenmuskulatur. Dadurch wird etwas spürbar, das die europäische Körperhaltung sonst lähmt oder totstellt: das Bewegungsspiel am Übergang von Kontrolle und Kontrollverlust. Werden also, wie es die europäische Körperhaltung fordert, die Körperregionen und Muskelpartien stillgestellt und eingesperrt, in denen willkürliche in unwillkürliche Bewegungen übergehen können, so läßt sich das Spiel von Kontrolle und Kontrollverlust nicht mehr bewußt am eigenen Leibe erfahren.

Aus dem Körper und aus dem Bewußtsein ausgeschlossen wird dadurch das Wissen um den Übergang von Kontrolle und Auslieferung, von Macht und Ohnmacht gegenüber den sexuellen Impulsen. Wenn der Mensch diese eigene innere Grenze zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen nicht mehr körperlich erfahren kann und soll, ist er umso abhängiger von äußeren Instanzen, die Grenzen setzen und durch Normen und Ideale Sicherheit

gewähren. Wenn der körperliche Halt, den der unwillkürliche Schwerpunkt bietet, verloren geht, ist es nötig, sich an gesellschaftlichen Vorgaben zu orientieren, wie man sich zu halten und zu verhalten hat.

Nun sind von den körperlichen Zurichtungen, die die Verinnerlichung von Herrschaftsprinzipien ermöglichen, Frauen wie Männer betroffen. Die Körperhaltung, die das Einzwängen und Stillstellen der Beckenregion bewirkt, wird von beiden Geschlechtern gefordert. Die Erklärung dafür, daß sich seit der Renaissance die Unterschiede nicht nur zwischen den sozialen Schichten, sondern auch zwischen den Geschlechtern verschärften, muß also auf andere Faktoren eingehen. In der Tat waren schon die Umstände, unter denen sich das neue Körperideal herausbildete, für Frauen und Männer sehr verschieden, folglich konnten die weiteren Auswirkungen zu einer immer massiveren Ungleichheit der Geschlechter führen. Dazu möchte ich nun einige historische Aspekte aufzeigen.

Schon um das Jahr 1000 veränderte sich das Verständnis von Verwandtschaft, wie Georges Duby gezeigt hat: Die „horizontale“ Gruppe der gleichzeitig Lebenden als soziale Einheit verliert an Bedeutung, während die „vertikale“ Dimension der patrilinearen Abstammung wichtiger wurde: „Zur maßgeblichen Verwandtschaftseinheit wurde jetzt eine Abstammungslinie von Männern, in der die Stellung und das Recht der Frauen immer schwächer wurden“ (Duby 1985: 107). Denn das Erbrecht ändert sich jetzt dahingehend, daß der Grundbesitz nicht mehr geteilt, sondern als Ganzes dem ältesten Sohn übertragen wird. Jüngere Söhne und Töchter werden also von der Erbteilung ausgeschlossen, letztere erhalten allenfalls bei der Heirat eine Mitgift, die, als die Geldwirtschaft zunimmt, aus einem Geldbetrag besteht. Und Geld zerrinnt leicht, sei es, weil es im Besitz des Mannes aufgeht, sei es, weil die Kirche Spenden erwartet (Goody 1985: 100). Endet die Ehe durch den Tod des Gatten oder durch Scheidung, so hat die Frau nun keinen Grund und Boden mehr, der ihre Existenz sichert und keinen Ort, an den sie gehört. Während sich also beide Geschlechter in den Ausdruck der Schwerelosigkeit einüben, verlieren die Frauen zugleich im wörtlichen Sinne den Boden unter den Füßen.

Damit verlieren die Frauen auch mehr und mehr ihre Existenzbasis, geraten in Abhängigkeit und Benachteiligung. Ivan Illich (1983) nennt die alten Gesellschaften, in denen jedes Geschlecht einen je eigenen Lebensbereich mit eigener Ökonomie hatte, „Genus“-Kulturen. Und er zeigt, wie sich mit dem Zusammenbruch der Genus-Welten die moderne, „sexistische“ Gesellschaft herausbildet. Der Schwund der weiblichen Subsistenzbasis vollzog sich in Europa über einen langen Zeitraum hinweg, noch bis ins 18. Jahrhundert hatten Bäuerinnen und Bürgerfrauen meist einen eigenen Arbeits- und Erwerbsbereich. Doch der Verlust eigener Produktionsmittel setzte Frauen, besonders der unteren Schichten, dem schwankenden Bedarf an Arbeitskräften aus. Im Bereich der Lohnarbeit, die ihre An-

fänge in den florentinischen Wollwebereien nimmt, geraten Frauen erstmals mit Männern in Konkurrenz um dieselbe Arbeit, um denselben Lohn, eine Konkurrenz, in der sie bis heute den zweiten Platz einnehmen (Illich 1983: 149).

Ebenso allmählich wie der Verlust der weiblichen Subsistenzbasis vollzog sich auch die Einübung in die „hohe Haltung“. Bis das Körperideal der florentinischen Oberschicht sich in Europa ausbreitete und schließlich auch von anderen Schichten übernommen wurde, vergingen Jahrhunderte. Und wie sich diese Veränderungen am je eigenen Leibe spüren ließen, ist kaum zu ergründen, denn, so zitiert Barbara Duden einen französischen Historiker, die Geschichtsforschung ist mit „schweigenden Körpern“ (Duden 1991: 79) konfrontiert. Um also weitere Aspekte aufzugreifen, die zur „historischen Schwäche“ der Frau beitragen, möchte ich nun dem wissenschaftlichen Diskurs über die weibliche Sexualität nachgehen.

Theologen, Philosophen und Mediziner haben sich über Jahrhunderte hinweg mit der Frage befaßt, welche Bedeutung der weibliche Orgasmus für die Fortpflanzung hat. Diese Frage konnte auch theologischen Gelehrten keineswegs gleichgültig sein, denn, so vermutet Flandrin (1984: 159), die Priester an der Basis bekamen in der Beichte viele Details aus dem ehelichen Leben, nicht zuletzt Beschwerden von Frauen über ihre Männer, zu hören und verlangten deshalb nach Richtlinien für ihre Beratungspraxis. Die trockenen Debatten reflektieren also noch etwas von der Lebendigkeit des Leibes. Zwar galt schon in der Antike die Unabhängigkeit des weiblichen Orgasmus von der Empfängnis als wissenschaftlich gesichert, aber trotz Aristoteles und Alltagserfahrung hielt sich in Eheratgebern und Hebammenbüchern hartnäckig die Ansicht, daß der Orgasmus notwendig oder zumindest förderlich sei für die Empfängnis. Basis dieser These war ein Analogieschluß: So wie der Mann durch heftiges Schütteln und Ausstoßen des Samens seinen Beitrag zur Fortpflanzung leistete, sei auch bei der Frau Lust und Erschütterung, ein Beben des Leibes notwendig (vgl. Laqueur 1992: 119). Frau und Mann wurden also gleichermaßen aktive Rollen beim Fortpflanzungsgeschehen zugemessen (ebd: 118).

Thomas Laqueur zeigt in seinem Buch „Auf den Leib geschrieben“, daß solche Analogien auf der Vorstellung basierten, daß es im Grunde nur ein Geschlecht gäbe: In diesem „Ein-Geschlecht-Modell“ war der Mann die Krone der Schöpfung, während die Frau als ein weniger ausgereiftes, weniger vollkommenes Exemplar derselben menschlich-männlichen Spezies galt. Sie hatte die gleichen Eigenschaften und Fähigkeiten wie der Mann, nur eben weniger ausgeprägt, und stand deshalb in der Hierarchie unter ihm.

Offensichtliche Verschiedenheiten der Geschlechter wurden ohne große Probleme nach dem „Ein-Geschlecht-Modell“ erklärt: Auch die Frau hat demnach Penis und Hoden, nur liegen sie noch innen, weil die Frau nicht soviel Hitze besitzt wie der Mann, um die Geschlechtsorgane nach außen zu stülpen. Die ge-

ringere Hitze galt auch als verantwortlich dafür, daß die Frau nur Menstrualblut absondert, während der Mann imstande ist, seine Körpersäfte zu hochwertigerem Samen zu kondensieren.

Diesem Schema des „Ein-Geschlecht-Modells“ folgte auch Columbus, als er 1559 verkündete, die Klitoris entdeckt zu haben. „Seinem ‚allergeneigsten Leser‘ teilt er mit, daß dies ‚in hervorragender Weise der Platz der weiblichen Lust‘ ist. Wie beim Penis, wird man, wenn man sie berührt, bemerken, daß sie ein bißchen härter und länglich wird, so sehr, daß sie sich als eine Art männliches Glied erweist“ (Laqueur a.a.O.: 81). Mit einem Entdecker- und Eroberergestus, der seinem Namensvetter Christopher Ehre gemacht hätte, vereinnahmt der italienische Arzt Rinaldo Columbus das weibliche Lustorgan der männlichen Weltsicht: Es ist eine Art Penis.

Die expandierende Medizin erobert und beschreibt den Körper, der selbst immer stummer wird. Das wird besonders deutlich an der Anatomie, die sich seit der Renaissance durch keine Tabus mehr beschränkt sieht. Im Seziersaal stehen die Mediziner nun vor einem sprichwörtlich „toten Becken“, das ihren Forschungen und Beschreibungen ausgeliefert ist. Für Anatomen liegt es nahe, die Vagina als Schlauch und den Uterus als Beutel zu beschreiben, als schlaffe, passive, aufnehmende Organe. Aus ihrer Sichtweise und ihren Beschreibungen aber entstehen Mythen, die in Verbindung mit der Körperbeherrschung Auswirkungen auf das Körperbild und Körpererleben der Frau haben.

Die Verfolgung von als Hexen bezeichneten Frauen führt zur Einschüchterung und Vernichtung ‚weiser Frauen‘, so daß die Mediziner sich der Geburtshilfe bemächtigen können. Indem sie mit Zangen und Scheren daran gehen, der Schwangeren das Kind aus dem Leib zu ziehen, wird nun der weibliche Körper, insbesondere der Uterus, auch real zu einem Beutel, aus dem etwas herauszuholen ist, das die Frau aus eigener Aktivität angeblich nicht mehr hervorbringen kann. Für die Frauen der oberen Schichten, die nicht körperlich arbeiten, die ihren Leib in Korsetts einschnüren und sich in der „hohen Haltung“ üben, trifft sicher auch zu, daß ihre Beckenbodenmuskulatur immer schwächer wird, so daß sie zunehmend auf medizinische Geburtshilfe angewiesen sind.

Doch in ländlichen Regionen haben sich aktivere Geburtspraktiken lange gehalten. Edward Shorter (1987, 76f) zitiert Quellen, denen zufolge noch im 19. Jahrhundert Frauen in der Gegend von Bad Tölz in der Hocke entbanden, im Lötschental sogar noch in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts im Stehen, wobei die Gebärenden sich mithilfe einer Schlinge aufrecht hielten. Im städtischen Bereich waren jahrhundertlang Geburtsstühle gebräuchlich, auf denen die Frauen ebenfalls aus eigener Kraft gebären konnten. Auch diese Stühle verschwanden in ganz Europa um 1900 zugunsten der horizontalen Lage, bei der die Gebärenden nun gänzlich den Boden unter den Füßen verlieren.

Traditionelle Gebärstellungen setzen Kraft und Beweglichkeit gerade des Beckens voraus. Aber wie

das wogende und zuckende Becken beim Tanz wird nun auch der unbeherrschte Körper der Gebärenden unter Kontrolle gebracht. Denn ihr Stöhnen und Schreien, das Stoßen und Pressen des Beckens sind Äußerungen des Leibes, die die Grenze zwischen Schmerz und Lust nicht klar erkennen lassen. Auch diese aktiven und unwillkürlichen Bewegungen des weiblichen Körpers werden nun den Medizinern überantwortet, die die Gebärenden schließlich mit Äther betäuben und ihre Wehenbewegungen mit Medikamenten regulieren. Die Medizinalisierung der Geburtshilfe geht nicht nur mit einer Verdrängung weiblicher Kenntnisse und der Eigenaktivität der Gebärenden einher, sondern auch mit dem Verschwinden sinnlich-sexuellen Erlebens. So gehörte es z.B. zur Praxis der Hebammen, die Genitalien der Gebärenden mit ätherischen Ölen einzureiben und sie zu masturbieren (Fischer-Homberger 1984: 126). Dies diente, so die häufige Erklärung (z.B. in: Becker u.a. 1979: 110f), zur Beruhigung und Entspannung der Gebärenden. Daß die Stimulierung der Genitalien auch den Zweck gehabt haben könnte, kräftige Beckenbewegungen zur Unterstützung des Geburtsvorgangs hervorzurufen, fand ich nirgends in Betracht gezogen, vielleicht weil es uns heute als zu anstößig erscheint.

Es ist denkbar, daß die sexuelle Seite des Geburtsvorgangs zunehmend als peinlich und schambesetzt erlebt wurde und daß in diesem veränderten Empfinden ein Grund für die Hinwendung zur ärztlichen Betreuung bei der Geburt lag. Denn in der traditionellen agrarischen Gesellschaft war die Geburt in einen rituellen Zusammenhang der Frauen eingebunden, der wiederum auf der weiblichen Genus-Gemeinschaft basierte. Geburten waren zugleich Feste, öffentliche Ereignisse im Rahmen der weiblichen Lebenswelt. Je mehr diese Genus-Gemeinschaft zerfiel, desto isolierter und intimer wurde die Geburtssituation, desto schambesetzter dürften sexuelles Erleben und sexuelle Praktiken anlässlich einer Geburt erschienen sein. In einem Handbuch für Geburtshilfe von 1794 hieß es schließlich, wie Laqueur zitiert, „in einer Nebenbemerkung, daß man sich mit der Klitoris und anderen äußeren Organen nicht beschäftigen sollte, weil sie für Hebammen irrelevant seien“ (Laqueur a.a.O.: 187). Der sexuelle Körper der Frau mit seinen Empfindungen und Potenzen wird aus dem Geburtsgeschehen ausgeblendet, so daß es als ein jungfräulich reines Ereignis erscheint.

Weibliches Sexualerleben und Fortpflanzungsfunktion rücken immer weiter auseinander, je mehr die weibliche Anatomie und der Zyklus erforscht werden. Dabei halten die Mediziner zunächst weiter an der tradierten Vorstellung fest, daß ein Orgasmus zur Empfängnis nötig sei. Doch kann sich das orgasmische Geschehen nun ganz unbemerkt im Körperinneren abspielen. In manchen Texten des 18. Jahrhunderts muten die noch weitgehend spekulativen Beschreibungen von Eisprung und Befruchtung wie Schilderungen stürmischer Liebesszenen der Geschlechtsorgane selbst an. Der Eileiter, so malte es Haller 1788 aus, umschlinge und drücke

den Eierstock mit der „Wollust der künftigen Mutter“ (zit. n. Laqueur a.a.O.: 209), bis dieser ein Ei hervorbringe. „Der Orgasmus spielt auch weiterhin eine entscheidende Rolle bei der Empfängnis,“ kommentiert Laqueur, „aber jetzt brauchen jene, die ihn haben, nichts mehr dabei zu empfinden“ (Laqueur a.a.O.: 213).

Die medizinischen Theorien begründen und festigen folgenreiche Aussagen über die Frau: daß ihre Lust einzig auf die Mutterschaft gerichtet und nur in Verbindung mit der Empfängnis von Bedeutung oder gar existent ist und daß ihr Sexualtrieb ohne bewußte Wahrnehmung und Empfindung zur Befriedigung gelangen kann. Demnach hat die Frau keine Möglichkeit, ihr Triebleben zu kontrollieren und zu gestalten. Doch während sie keinen Einfluß darauf hat, bestimmt das zyklische Geschehen der Eierstöcke Seele und Körper der Frau.

Um 1800 sind die Sexualtheorien nicht mehr darauf ausgerichtet, Analogien zwischen den Geschlechtern aufzuweisen, sondern, im Gegenteil, deren radikale Verschiedenheit. Denn zu dieser Zeit entsteht ein völlig neues Modell, das von zwei gegensätzlichen Geschlechtern ausgeht. Das alte Ein-Geschlecht-Modell hatte Frau und Mann in einer vertikalen, hierarchischen Linie angeordnet, das neue Modell siedelt beide auf einer horizontalen Ebene an, es suggeriert also Gleichheit. In der praktischen Konsequenz fixiert es aber die Ungleichheit umso tiefgreifender, indem es dem Mann den öffentlichen, der Frau den häuslichen Bereich zuschreibt. Denn auf die Mythen aus Medizin und Biologie gegründet, werden nun polare Geschlechtscharaktere entwickelt, wie Karin Hausen (1978) gezeigt hat: Die Frau wird als emotional bis zur Unberechenbarkeit, dabei hingabebereit und passiv, fürsorglich und mütterlich dargestellt, der Mann dagegen als rational und zuverlässig, selbstbeherrscht und durchsetzungsfähig, aktiv und erobernd. Diese Charaktereigenschaften prädestinieren zu je verschiedenen gesellschaftlichen Aufgaben.

Die polarisierten Entwürfe von Weiblichkeit und Männlichkeit bedeuten, daß jedes Geschlecht auf die Hälfte seiner Verhaltensmöglichkeiten und Wünsche verzichtet und sie ans andere Geschlecht delegiert. Der Mann darf sich nicht schwach zeigen, nicht die Kontrolle verlieren, nicht weinen und zerfließen, die Frau darf sich nicht bemächtigen, nicht aggressiv und zupackend handeln. Nur eine heterosexuelle Beziehung berechtigt dann zu der Hoffnung, noch etwas von dem teilhabend zu erleben, was man sich selbst nicht gestatten kann.

Wie eine sexuelle Begegnung unter den Bedingungen beherrschter Körper aussieht, die nur ihre eng begrenzten, konträren Rollen zu spielen haben, beschrieb Wilhelm Reich aufgrund seiner Erfahrungen mit Patienten. Was er von ihnen erfuhr, gilt, wie er meint, „bei der überwiegenden Mehrzahl aller Menschen beiderlei Geschlechts“, und zwar:

„Die Bewegung im Geschlechtsakt ist künstlich forciert, ohne daß die Betreffenden es wissen. Bewegt wird gewöhnlich nicht das Becken für sich, sondern Bauch, Becken und Oberschenkel in einem Stück.

Das entspricht nicht der natürlichen vegetativen Beckenbewegung beim Geschlechtsakt, sondern ist im Gegenteil eine Bremsung des orgasmischen Reflexes.“ (Reich a.a.O.: 244)

Die Körper wirken steif und marionettenhaft. Das Becken hat keinen Raum, vielleicht auch keine Kraft mehr, sich von allein zu bewegen, sondern wird unter großem Kraftaufwand von anderen Körperteilen eingespannt und mitbewegt. Der Ort des Übergangs von willkürlichen zu unwillkürlichen Bewegungen kann seine Aktivität nicht mehr entfalten und erfahrbar machen. Entsprechend eingeeengt und lokal begrenzt ist der Orgasmusreflex: er kann nicht mehr den gesamten Körper durchlaufen, sondern ist im Beckenraum eingesperrt und oft kaum noch spürbar, so daß er wie ein Kuß „fast ohne Muskel“ erscheint.

Eine Lockerung der muskulären Anspannung und eine Wiederbelebung der lahmgelegten Muskelpartien würde nun nicht, wie es Wilhelm Reich wohl vorschwebte, einen „natürlichen“, also von jeder kulturellen Zurichtung befreiten Orgasmusreflex ermöglichen, aber doch ein variationsreicheres Handeln und Erleben. Je weniger die Beweglichkeit des Beckens beherrscht wird, desto mehr kann beiden Geschlechtern das Spiel von Kontrolle und Kontrollverlust, von Aktivität und Passivität, von Zupacken und Loslassen, Vordringen und Zurückziehen als lustvolles Erleben erfahrbar werden. „Ekstase, Rausch, Tiefe, Genuß“ hatte jene Charlotte mit einem Geliebten zum Greifen nah gespürt, für Augenblicke sogar erlebt. Doch sie konnten es nicht zur Genüge auskosten, „weil ihre schon verbildeten Körper ein Hemmnis waren bei dem Aufbruch zu schon vergessenen oder noch unbekanntem Zärtlichkeiten“ (Bachmann a.a.O.:206). Den unter dem Ideal der Körperbeherrschung verbildeten Körpern bleibt nichts übrig, als wie Marionetten mit halber Kraft und halber Lust ihre Rollen zu spielen. Bricht, wie in der Begegnung zwischen Charlotte und Mara dies eingeübte Rollenspiel zusammen, kann der eigene Leib keine anderen Anweisungen mehr geben, keine neuen Bilder zur Verfügung stellen.

Es „mag ein großes Stück Aktivität notwendig sein, um ein passives Ziel durchzusetzen“, meinte Freud in seiner Vorlesung über die Weiblichkeit (GW XV: 123). Und er betont hier mehrfach, daß der „Einfluß der sozialen Ordnungen nicht zu unterschätzen“ sei (ebd), die das Weib in die passive Situation drängen. Ich habe hier an einige Aspekte der kulturellen Aktivität erinnert, die die Frau in die passive Position brachte und zu ihrer historischen und körperlichen Schwäche führte. Zugleich sollte deutlich werden, daß im Körper mehr Wünsche, Bewegungs- und Verhaltensmuster angelegt sind, als die Polarisierung von Weiblichkeit und Männlichkeit zuläßt. Doch wenn wir bedenken, wie tief die sozialen Ordnungen in die Körper eingedrungen sind, läßt sich auch erahnen, wieviel Aktivität und Anstrengung aufzubringen ist, um die historische und körperliche Schwäche zu überwinden und um sich von den einschränkenden Phantasmen von Weiblichkeit und Männlichkeit zu lösen.

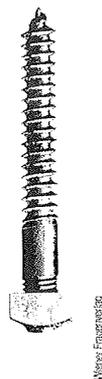
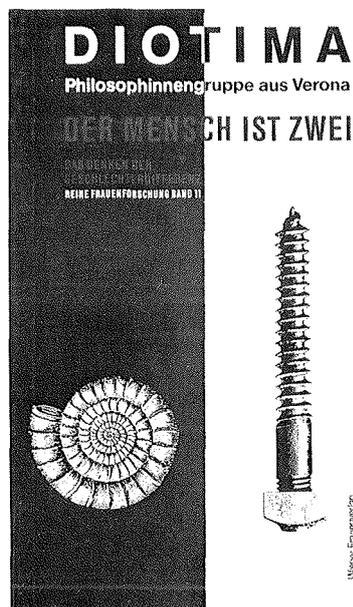
LITERATUR

Bachmann, Ingeborg 1982: Ein Schritt nach Gomorrha. In: Werke Bd. 2, München
 Becker, Bovenschen, Brackert u.a. 1977: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. Frankfurt am Main
 Belotti, Elena Giannini 1975: Was geschieht mit kleinen Mädchen? München
 Duby, Georges 1985: Ritter, Frau u. Priester. Frankfurt am Main
 Duden, Barbara 1991: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart
 Fischer-Homberger, Esther 1984: Krankheit Frau. Darmstadt
 Flandrin, Jean-Louis 1984: Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft. In: Aries, Bejin, Foucault u.a.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Frankfurt am Main
 Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: GW, Bd. XV
 Goody, Jack 1985: Entwicklungsgeschichtliche Überlegungen zu Brautpreis und Mitgift. In: Die Braut. Geliebt – ver-

kauft – getauscht – geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Herausgeg. von Gisela Völger u. Karin v. Welck. Köln
 Hausen, Karin 1978: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. In: Heidi Rosenbaum (Hg.): Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Frankfurt am Main
 Illich, Ivan 1983: Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. Reinbek
 Laqueur, Thomas 1992: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt am Main
 Lippe, Rudolf zur 1974: Naturbeherrschung am Menschen, 2 Bde. Frankfurt am Main
 Reich, Wilhelm 1987: Die Funktion des Orgasmus. Köln
 Schorsch, Eberhard 1989: Versuch über Sexualität und Aggression. In: Ztschr. f. Sexualforschung 2. Jg. S. 14–28. Stuttgart
 Shorter, Edward 1987: Der weibliche Körper als Schicksal. München
 Sichtermann, Barbara 1983: Weiblichkeit. Zur Politik des Privaten. Berlin

BÜCHER DER AUTOR/INN/EN:

INGVILD BIRKHAN u.a.



Werner Fraunreith

MICHAEL BRIE (HG)



EVA WANIEK

VERORTUNG DER ÜBERSCHREITUNG – DIE „INSELGRUPPEN“ DES WEIBLICHEN IN GEORG FORSTERS REISE UM DIE WELT

Als Leserin der Forsterschen Beschreibung jener Entdeckungsreise, die er gemeinsam mit Capitain Cook 1772 zu den damals noch nicht entdeckten Südseeinseln unternahm, liegt nicht nur die Entfernung der Zeit, die seitdem bis heute verstrichen ist, – über 200 Jahre – liegt nicht nur die räumlich erfahrene Distanz, – jene Seemeilen, die er von Europa ausgehend, über den Ozean zu jenen Inseln zurückgelegt hatte – liegt nicht nur eine mir veraltet oder besser gesagt, merkwürdig erscheinende Orthographie und Schreibweise: sondern dazwischen liegt auch der Umstand, daß ich als Leserin in das für den Leser vorgesehene ‚Ich‘ im Text des Autors nur selten ‚hineinschlüpfen‘ konnte. Daß diese Schwierigkeit, mich mit dem Ich-Erzähler zu identifizieren, nicht an der Ausführung der Reisebeschreibung liegt – sie ist sehr wohl beeindruckend – und auch nicht einer unglücklichen Laune meinerseits entstammt, sondern als Wirkung und Ausdruck europäischer (Schrift)Kultur betrachtet werden kann, soll verständlich werden, wenn man bedenkt, daß es traditionellerweise Männern entsprach, auf Entdeckungsreisen zu gehen und sie zu beschreiben. Diese Art der Reisebeschreibung war nämlich einem männlichen Adressatenkreis zugeordnet. Das heißt, daß ich als Leserin für diese Lektüre eigentlich gar nicht vorgesehen war und bin. Dieser, sagen wir, historisch-interpretatorisch nicht unwesentliche, und deshalb gleich eingangs Erwähnung findende Umstand, gibt mir andererseits heute die Möglichkeit, meine Leserin-Erfahrung nicht nur *gebrochen* über den referierenden Autor, sondern auch vom beschriebenen Objekt her, dem weiblichen Körper, zu versuchen. Es sei mir also gestattet, diesen interpretatorisch nicht einfachen Umstand zum Ausgangspunkt meiner Ausführungen zu setzen.

Die Möglichkeit dazu bot sich an, sobald Forster sich der Beschreibung des weiblichen Körpers gleich allen anderen Gegenständen, die er wahrnehmen sollte, widmete. Diese Beschreibungen sollen hier ob ihrer Merkmale versammelt und ob ihrer Bedeutungsverteilung festgehalten werden. Was hier herausgeschält werden kann, bleibt freilich immer nur Forsters Blick auf das Weibliche beziehungsweise die kulturelle Zuschreibung, die er ihm durch die Merkmalsverteilung zukommen ließ. Denn sein Blick auf den weiblichen, meist „wilden“ Körper dürfte nicht zufällig emblematisch für den europäischen Blick seiner Zeit auf sein anderes gerichtet gewesen sein.

So kann der anfänglich interpretatorische Umstand, das Leseerlebnis weder nur über die Identifikation mit dem Autor, noch nur vom beschriebenen

weiblichen Objekt her zu imaginieren, den Vorteil einer vielleicht *neuen Lesart* ermöglichen, die die Reisebeschreibung Forsters über das Verhältnis von dem, der beschreibt (Autor) zu dem, der von ihm beschrieben wird (Objekt der Beschreibung) zu reflektieren und ob ihrer Bedingtheit und ihrer Möglichkeiten zu bedenken sucht.

1. „ZU DEM ERLEBNIS DER GROSSEN FAHRT KAM DAS DES ABENTEUERS IHRER BESCHREIBUNG.“¹

1.1. REISE- UND SCHREIBAUFRAG

Bevor ich jedoch zur Forsterschen Verortung des weiblichen, meist ‚nicht-europäischen, also unzivilisierten‘ Körpers komme, scheint es mir notwendig, zuvor auf die Bedingungen jener historischen Reise sowie ihrer Selbstbeschreibung kurz einzugehen. Soviel der „Reise um die Welt“ zu entnehmen ist, begleitete der 1772 erst siebzehnjährige Georg Forster seinen Vater, den Naturforscher und Gelehrten Johann Reinhold Forster, drei Jahre lang auf der mittlerweile zweiten großen Reise des legendären Capitain Cook auf dem von ihm kommandierten Schiff „Resolution“ und dies „(...) auf Kosten der Grosbritannischen Regierung (zum Zwecke der) Erweiterung der Naturkenntniß“.² Forster hielt diese Reise zu den bis dahin noch unerforschten Südseeinseln in Tagebuchaufzeichnungen fest. Diesen Aufzeichnungen folgte drei Jahre später, wieder in England zurück, die Reisebeschreibung, die er „Reise um die Welt“ genannt haben wird, eben die, welche zum Ausgang meiner Leseerfahrung wurde.

Reise und Reisebeschreibung wurden also von der „grosbritannischen“ Regierung in Auftrag gegeben. Ein Auftrag dieser Art bildete keinen Einzelfall, sondern entsprach dem damaligen (neuzeitlich-europäischen) Interesse nach kolonisierbarem Land; Forster dazu selbst:

Da „(...) das feste Land im Süd- Meer (...) mithin unter einem günstigen Himmelsstrich gelegen, und um deswillen ein wichtiger Gegenstand der europäischen Politik (war) (...), gieng unsre Reise auf Befehl Sr. Königl. Grosbritannischen Majestät vor sich. Capitain Cook erhielt Befehl, die Sommer-Monathe zu Entdeckungen, gegen den Südpol hin, anzuwenden (...)“³ „Am eilften Junius erhielten mein Vater und ich Befehle, diese Reise gleichfalls zu unternehmen, um Gegenstände der Naturgeschichte, zu sammeln, zu beschreiben und zu zeichnen.“⁴

Noch in der Vorrede haben bei Forster „Alle Völker der Erde (...) gleiche Ansprüche auf (seinen) guten

Willen“⁵, und er nimmt sich hier vor, daß seine Bemerkungen mit beständiger Rücksicht aufs allgemeine Beste gemacht werden sollen, und sein Lob und Tadel unabhängig von „National-Vorurtheilen“⁶ ausfallen soll. Trotz besten Willens wird seine Beschreibung von den ‚teils menschenfreundlichen, teils menschenfressenden Wilden‘ dennoch dem *europäisch aufklärerischen Maß kultureller Höhe* folgen müssen, sodaß die ‚wilden‘ Gesellschaften als mehr oder weniger gelungene Abweichungen von der europäischen Kulturnorm in untergeordneten Entwicklungsstufen klassifiziert wurden.

Zurück zum Auftrag und Vorhaben der Forsterschen Reisebeschreibung; halten wir fest: Initiator dieser Reise war die englische Regierung, die den Auftrag zur Reise erteilte, die die Expedition organisierte, die Mannschaft und Schiff ausrüstete; Forster hatte mit dem Auftrag zur Beschreibung der nutz- bzw. unnutzbaren Landschaften, ferner deren Gegenstände (Pflanzen- und Tierarten, mineralische Vorkommnisse, klimatische Bedingtheiten) auch den Auftrag, die Eigenarten der Bevölkerung (er nennt es den National-Charakter) festzuhalten. Sein Blick hatte sich also zentral auf den Kontext von Natur, Landschaft, Bevölkerung im Hinblick auf nutzbare Lebensverhältnisse zu richten und diese in Schrift darzustellen und in Bild abzubilden.

1.2. PROGRAMM UND SCHREIBWEISE DER NATURWISSENSCHAFTLICHEN REISE

Die Zusammenwirkung all dieser Fakten, die bei dieser Forschungsexpedition visuell und graphemisch festzuhalten waren, machte die Entdeckungsreise zu jener wissenschaftlichen Reise, die bezeichnend für die Seereisen im beginnenden 19. Jahrhundert war, da sie den sporadischen Entdeckungsimpetus der Seereisen früherer Jahrhunderte verloren hatte.

Damit verbunden war auch Forsters textuales Ziel auf die Erneuerung damals bekannter Reisebeschreibungen gerichtet; eine Erneuerung, die auf die wissenschaftliche Verwertung der Empirie im Sinne der Erforschung von Gesetzmäßigkeiten gerichtet war, und die sich ihrerseits durch eine auf ‚Ganzheitserfahrung‘ abzielende Schreibweise ermöglichte: Eine Reisedarstellung soll wie die Reise selbst den Verstand des Menschen erhellen, um

„(...) seine Kenntnisse in allen Arten der Wissenschaft (zu) befestigen und (zu) bereichern, das Ganze seiner Erfahrung (zu) vermehren, die Sitten (zu) verbessern, das Gefühl mit neuen Gegenständen bekannt (zu) machen, den Geschmack (zu) verfeinern, ihn zum gesellschaftlichen Leben und allen bürgerlichen Tugenden (zu) bilden, von Vorurteilen (zu) befreien und ihn, im ganzen betrachtet, (zu) vervollkommen.“⁶

Die Gegenstände sollten somit betrachtet, beobachtet und bewertet werden, um naturwissenschaftliche Erkenntnisse und kulturelle Entwicklungen voranzutreiben und zu ‚vervollkommen‘.

Forster merkt so schon zu Beginn der Reise an, daß er diesem Auftrag gerne nachkommen, es jedoch nicht beim bloßen Aufzählen und Aneinanderreihen

von Fakten belassen wolle, sondern auch seine *Empfindungen*, die die verschiedenen Gegenstände der Natur in ihm auslösten sowie die *Reflexion* um dieselben anführen möchte. (Aus diesem Grund nannte er seine Reisebeschreibung selbst auch eine *philosophische*). Dies bedeutet für Forster einerseits, daß er auf Grund der Interessen der Regierung sich einer Schreibweise zu bedienen hatte, die im Beschreiben von Fakten, im zeitlich folgerichtigen Aufzählen, im Aneinanderreihen von Ereignissen den Blick auf deren ökonomische Verwendbarkeit zu richten hatte. (Auftrag und Gebot dieser Beschreibungsform kann noch heute Bericht genannt werden.) Daß Forster jedoch nicht beim Berichterstaten alleine blieb, liegt andererseits wieder im ‚ganzheitlich-wissenschaftlich aufgeklärten Programm‘ dieser Reise, wo den vorgefundenen fremden Gegenständen der eigene ‚emotionale und intellektuelle Mehrwert‘ des Autors bzw. seiner Epoche beigefügt werden sollte. (Dieses ‚Beifügen‘ wird schließlich nicht nur die Publikation der Reisebeschreibung gefährdet und erschwert haben. Denn Forsters Bericht war der englischen Regierung zu ‚aufklärerisch‘ verfaßt; der stellenweise schwärmerische, empfindsame Stil nicht gefragt, umsomehr jedoch wieder beim gelehrten und gebildeten Publikum seiner Zeit wie Wieland, Humboldt und Kant, die Forsters Reise gerade darum und ob dieser Gesinnung nahezu feierten.)

1.3. ADRESSAT UND BEABSICHTIGTE LESEWIRKUNG

Auftraggeber und Adressat waren so zum einen der großbritannische Monarch und die englische Regierung, zum anderen der deutsch- und englischsprachige Gelehrtenkreis seiner Zeit, dem auch Forsters Vater zugehörte, und der mit einer bürgerlich, demokratisch organisierten Gesellschaftsordnung sympathisierte. Die Beschreibung hatte so den politischen, ökonomisch ausgerichteten Interessen nach europäischer Expansion zu entsprechen, um eine etwaige Nutzung des „neuen Landes“ bzw. der Seewege dorthin einschätzen und berechnen zu können. Andererseits sollte sie den aufklärerischen Ambitionen des Vaters folgen, sodaß Forster durch diese Schrift beim Leserpublikum selbst als Gelehrter anerkannt werden sollte.

1.4. AUTOR UND WAHRNEHMUNG

Der Ich-Erzähler führte die Beschreibung dementsprechend durch eine vorerst gegenstandsbezogene Wahrnehmung aus: „*Was sehe ich? Was nehme ich wahr?*“

Diese Wahrnehmung sollte zu einer möglichst getreuen Abbildung in Wort/Bild führen: „*Das, was ich wahrnehme, kann so beschrieben werden.*“ „*Das, was ich sehe, kann so abgebildet werden.*“

Ihr folgte einerseits die pragmatische Bewertung: „*Mit dem Gegenstand läßt sich das oder das machen; er kann zu dem oder dem Zwecke benutzt werden.*“ Andererseits folgte der Beschreibung von Gegenständen oder Phänomenen auch eine mora-

lisch-sittliche Einordnung: „*Das beschriebene Phänomen entspricht der europäischen Sittlichkeit, entspricht ihr nicht; ist gut oder verwerflich.*“

1.5. WAHRGENOMMENES OBJEKT UND ZWECKREFERIERTER GEGENSTAND

Daß jedoch nicht nur Georg Forsters Reise, sondern auch die ‚Selbstbeschreibung‘ derselben zum nicht ungefährlichen Abenteuer wurde, gibt Auftrag und Programm mit vor. Denn dieses Beschreibungsprogramm, nach dem Gegenstände und Vorkommnisse phänomenologisch, ökonomisch und vom Standpunkt der Moral aus verortet werden müssen, kann dort nicht mehr ausgeführt werden, wo die Wahrnehmung des Beobachtenden von der Absicht nach Verortung abgelenkt wird. *Darunter fällt insbesondere die Gruppe jener Gegenstände, deren nützliche oder moralische Zwecke nicht erkennbar werden und ferner jene, die die Wahrnehmung des Betrachters so sehr in Bann ziehen, daß er ihren Zweck gar nicht mehr bedenken will, sondern nur mehr in der Wahrnehmung verharrend, diese selbst kontemplativ genießen möchte: Gegenstände, die interesselos wahrgenommen, keinem Zwecke mehr zugeordnet werden können; die ‚schönen Phänomene‘ also.*

Diese schönen Phänomene werden nicht nur Forsters Beschreibungsauftrag gefährden, nicht nur die zweckgebundene Berichterstattung ins Wanken bringen, sondern letztendlich auch die klassische Schreibweise Forsters durch empfindsam, schwärmerische Ausuferungen überschreiten lassen; Forster selbst zur seiner textualen Überschreitung des Auftrages:

„Zuweilen folgte ich dem Herzen und ließ meine Empfindungen reden; (...) da ich von menschlichen Schwachheiten nicht frey bin. (...) Ich bin aber überzeugt, daß die mehresten und bessern Leser, in Rücksicht auf neue oder nützliche Gegenstände, die Unvollkommenheit des Styls gewissermaßen zu übersehen geneigt seyn werden. Ich habe nicht elegant seyn wollen. Mein Zweck war, deutlich und verständlich zu seyn.“⁷

Halten wir fest: alle Objekte und Phänomene, die Forster wahrnehmen, erfahren und erleben würde, sollte er in Schrift/Bild festhalten und bezüglich ihrer Nutzbarkeit beschreiben: Das betraf nicht nur die Geschehnisse auf dem Meer selbst, („Wir stachen am ... in die Richtung auf ... in die See, das Wetter war ...“); angefangen von den Südlichtern, von welchem Breitengrad an antarktisches Klima herrschte, welche Maßnahmen für die Seemannschaft gegen die Kälte im südlichen Eismeer erfolgreich getroffen wurden; bis zu den Erörterungen, welche Nahrung (Malz und deutsches Sauerkraut nämlich) den Skorbut zu verhindern half; darunter fielen ebenso die exakten Beschreibungen unbekannter Pflanzen, der Vergleich mit bekannt europäischen; darunter fielen die fremden und bekannten Tierarten im Meer wie auf dem Land; darunter fiel die Beschreibung der verschiedenen Klimaverhältnisse, („Wo genau auf welchem Breitengrad ... ist es warm, ist es kalt, gibt es Vegetation, gibt es nicht.“); darunter fiel nicht zuletzt auch die Beschreibung der unterschiedlichen

Insel- oder Küstenbevölkerung, ihrer Gesellschaftsformen, ihrer Nahrungszubereitung, ihres Aussehens, ihrer Konstitution, ihrer Riten, ihres, wie es Forster nannte, „National-Charakters“. Darunter fielen also auch die menschlichen ‚Beschreibungsgegenstände‘ und darunter fielen auch die *Frauen*.

Beim Lesen entstand der Eindruck, daß Forster ihnen ebensoviel und ebensowenig Zeit und Aufmerksamkeit schenken wollte wie anderen Gegenständen auch. Warum sie in seiner Reisebeschreibung dann dennoch einen spezifischen Platz einnehmen sollten, hängt, so meine ich, wohl mit der Faszination, der eigenen *schönen Empfindung* Forsters, zusammen, die dieser Körper bei ihm auslösen konnte oder auch nicht. In anderen Worten, dieser Beschreibungsgegenstand mußte im Vergleich zu den anderen Gegenständen für die Forstersche Reisebeschreibung problematisch werden. Da er ihn (den weiblichen Körper) zum einen genauso wie alle anderen Gegenstände zu verorten hatte, – er konnte ihn also nicht einfach übersehen und aus den Beschreibungen ausgrenzen – so hatte er andererseits Schwierigkeiten, die Frage nach dem Nutzen dieses Gegenstandes zu beantworten, seinen ‚pragmatischen‘ Wert also im Rahmen des Sittlichen zu beurteilen und diese Beurteilung in ebenso sittlicher Weise in Worte zu fassen. (Wie leicht war es ihm im Vergleich dazu, über die Genießbarkeit einer Pflanze zu urteilen.) Zur Schwierigkeit der Beurteilung des pragmatischen Wertes dieses Gegenstandes reihte sich zusätzlich noch die Überraschung und/oder Enttäuschung darüber, was dieser an eigenen Empfindungen bei ihm auszulösen vermochte; Empfindungen, die weder vor den ökonomischen, noch naturwissenschaftlichen Interessen der englischen Regierung, noch vor der Gelehrtschaft im Text zu rechtfertigen waren; Empfindungen, die an die Wahrnehmung schöner Phänomene gebunden waren; und die, wie wir sehen werden, auch jene Empfindungen sind, die zusätzlich im europäischen Diskurs seiner Zeit, – mit der Zuschreibung des Schönen an das Weibliche (gegen das Männliche) gebunden waren. Anders formuliert, beim weiblichen Körper tritt Forsters europäisiertes Blickbegehren deutlicher hervor als bei anderen Gegenständen, weil ihn dieser Gegenstand in doppelter Weise einnehmen mußte: Als ‚schöner‘ (bzw. häßlicher) Gegenstand war er keinem beauftragten Zwecke zuzuordnen; und in seinen Erscheinungsformen präsentierte der einerseits schöne, weibliche Körper noch zusätzlich die ‚schöne/häßliche Wildheit‘ einer nicht europäischen Kultur. In diesem Sinne repräsentierte er für Forster gleich zweimal das ‚ausgeschlossene andere‘ seiner eigenen Kultur. Und aus diesem Grunde mußte er auch trotz aller Schwierigkeiten, die *richtigen Worte* für ihn zu finden, doppelt faszinieren, weil er als ‚Ach-so-Anderes‘ umso deutlicher, dem Autor die eigene individuelle und kulturelle Identität erfahrbar machen konnte.

Sehen wir uns im Hinblick darauf die Beschreibung dieses ‚Gegenstandes‘ bei Forster genauer an, und lassen Sie mich in *Georg Forsters eigenen* Worten, seine ‚Reise zu den verschiedenen Inselgruppen des Weiblichen‘ zusammenfassend gestalten.

2. DIE REISE ZU DEN INSELGRUPPEN DES WEIBLICHEN

2.1. REISE

Der Körper des „anderen Geschlechts“, so wie Forster das weibliche selbst bezeichnet hatte, begegnet uns in seiner Reisebeschreibung zum ersten Mal beim Verlassen Europas. Er präsentiert sich hier in der Gestalt von Nonnen, die jedoch „(...) das Kloster verlassen und heyrathen dürfen (...)“⁸. Genauere Beschreibung kommt ihm jedoch erst auf Madeira zu, wo Forster sie insofern erwähnt, als diese

„Frauenspersonen“ (...) „häßlich sind, ihnen es an blühender Farbe nebst gefälliger regelmäßiger Gestalt fehle, die doch dem weiblichen Geschlecht unserer nördlichen Gegenden den Vorzug über alles andere Frauenzimmer gibt“.⁹

Bei dieser Bestandsaufnahme sollte der Abschied von der ‚lichten, europäischen Weiblichkeit‘ für Forster nicht allzu schmerzvoll erfahren werden, da im gleichen Maß die Erwartung, der sogenannten exotisch ‚wilden‘ weiblichen Gestalt bald zu begegnen, mit jeder Seemeile zu wachsen schien. In Erwartung dessen fällt ihm der Abschied leicht, als er am „Cap der guten Hoffnung“ an Hand von „(...) gemeiniglich auf Klatschereyn hinauslaufenden, (sich) unterhaltenden, schlecht erzogenen Töchter(n) (...)“¹⁰ die europäische Repräsentation des Weiblichen in guter Hoffnung auf ihr anderes gerne auf die Rückreise verschieben wird. Die Hoffnung war mit dem Cap bald und gut umschiff, die Richtung zu der eiskalten Klimazone südlicher Breitengrade eingeschlagen, die Erwartung verstärkt, da im Eismeer zwar allerlei Seetiere und einige Südlichter, doch nichts Menschliches zu verzeichnen war. Die Richtung des Schiffes also endlich wieder gegen den warmen Norden geneigt, den Fuß erstmals auf unentdecktes Land gesetzt, findet hier in üppiger Landschaft Forsters Begegnung mit dem ersten ‚Nicht-Europäer‘ statt. Dieser begrüßt ihn in der Gestalt eines „(...) Mädchen(s), das (...) immer lachte und tanzte (...)“¹¹ und im Text auch insofern Erwähnung findet, da es „(...) anfänglich besondere Neigungen und Zudringlichkeiten zu einem jungen Matrosen gezeigt (hatte), den sie (...) für eine Person ihres Geschlechts zu halten schien.“¹² Ihr Körper trug „(...) einen in Öl getauchten Federbusch an einer Schnur vom Halse herabhängend(d). (Und diesen konnte Forster lediglich) aus Höflichkeit gegen ihr Geschlecht als wohlriechendes Geschenk ohnmöglich (...)“¹³ von sich weisen. Nicht zuletzt ob dieser übel riechenden Gabe gestalten sich die folgenden Begegnungen reduziert aus der Ferne bloß über den Blick, da Weibliches, versehen mit Ungeziefer und Gestank, von Forster bloß dem Auftrag genügend, verzeichnet wurde: Forster unterläßt es aus diesem Grund vorerst, Weibliches über eine einzelne Gestalt zu beschreiben und verzeichnet es kollektiv: unter den „Wilden“

„(...) befanden sich auch einige Weiber (...); diese

hatten sich die Backen mit Rothstein und Öl geschminkt, die Lippen hingegen sahen (...) ganz schwärzlich blau aus. (Sie haben durchwegs) (...) dünne, krumme Beine, mit dicken Knien (...) von ziemlich heller Farbe (...) pechschwarzem Haar (und) (...) vielmehr dicke als platte Nasen. (Merkenwerte Beschreibung finden sie allerdings wegen ihrer) (...) schwarzen Augen, (...) die oft lebhaft und nicht ohne Ausdruck (...) so wie der ganze Oberteil des Körpers wohlgebildet (waren; und auch, weil sie) (...) es mit der Keuschheit so genau nicht genommen haben“.¹⁴

Endlich auf Tahiti angelangt, können alle Südseeträume der Schiffsmannschaft und später die der europäischen, gelehrten Leserschaft wahr werden: die Auflistung der Merkmale des weiblichen Beschreibungsgegenstandes fällt hier buchstäblich beeindruckend aus. Werden die hiesigen „Frauenspersonen“ bei der ersten Begegnung auf der Insel noch als hübsch genug beschrieben, um (auch) Europäern in die Augen zu fallen, so wird schon drei Seiten später die erste Repräsentantin des weiblich Exotischen singular mit Namen in den Text aufgenommen: „Maroraii“, die Schwester des Häuptlings,

„(...) war eine graziöse Figur, und besonders am Oberteil des Körpers, von ungemein schönem und zarten Bau (...)“; (sie hatte) „(...) ein angenehmes rundliches Gesicht, über welchem ein unaussprechliches Lächeln verbreitet war.“¹⁵

Der Vorstellung europäischer Schönheit entsprechend, werden in Tahiti die weiblichen Beschreibungsgegenstände am ausführlichsten und – wie man merken wird – mit großem Wohlgefallen im Text festgehalten werden:

„Die ungekünstelte Einfalt der Landestracht, die den wohlgebildeten Busen und schöne Arme und Hände unbedeckt ließ mogten freylich beytragen, unsre Leute in Flammen zu setzen; und der Anblick verschiedener solcher Nymphen, davon die eine in dieser, jene in einer anderen verführerischen Positur behend um das Schiff herumschwammen, so nackt als die Natur sie gebildet hatte, war allerdings mehr denn hinreichend, das bißchen Vernunft, ganz zu blenden (...)“¹⁶

Das bißchen Vernunft, das bei dem entflammenden Anblick zur Gänze verglomm, betrifft jedoch nicht den Autor selbst, sondern gehörte jenen Seeleuten und Matrosen zu, „(...) die diese zur Beherrschung der Leidenschaften (...)“¹⁷ nicht mehr aufbringen konnten oder vielleicht auch nicht wollten.

Forster selbst wird dem ganzen „(...) Trichten und Trachten, (das die Insulanerinnen dahin richteten), uns zu gefallen (...)“¹⁸ zwar widerstehen, und seine Vernunft dafür nicht preisgeben, dennoch wird gerade sie und Forsters Urteilskraft sehr beansprucht werden. Denn er wird nicht umhinkönnen, festzustellen, wieviel Wohlgefallen und Kontemplation ihm die schöne Wahrnehmung dieser Gegenstände bereiten, sodaß er im vermehrten Maß die Rolle des distanziert Beschreibenden verläßt und in eine Rolle hineingleitet, wo die Handlung zwar nachwievor von ihm festgehalten wird, er selbst aber in sie immer mehr einbezogen ist.

Es begann mit dem *In-Bann-Ziehen* seiner *auditiven Wahrnehmung*;

„Die Frauenzimmer bewillkommten uns mit einem Gesang (...). „Die Sängerinnen hatten ungemein wohlklingende Stimmen (...)“¹⁹: „Te-uwa no te mala-ma/ te-uwa te hinarro ! – Das Wölkchen in dem Monde/ Das Wölkchen liebe ich !“²⁰ Dem weiblichen Körper über seine wohlklingende Stimme etwas näher gekommen, erfuhr Forster hinzukommend eine als reizvoll beschriebene *visuelle Wahrnehmung*: Nämlich bei dem von den Inselbewohnern aufgeführten Tanz, Hiwa genannt, wo regelmäßig Ereignisse tanzend und pantomimisch dargestellt wurden. Dort fesselte ein Mädchen Forsters Auge so sehr, daß er ihre Erscheinung mit in den Text nahm, und sie wegen ihres langen unverschnittenen Haars, das in natürlichen Locken fiel, „(...) schöner als die Fantasie eines Malers solche je geformt hat.“²¹, aber auch ob ihrer Augen, die ihn voll Feuer und Ausdruck anblickten, vermerkte. Sein gesamte *visuelle ‚Aufnahmefähigkeit‘* zog aber „(...) ein junges Mädchen (...) am mehrsten an sich. Sie hatte eine schöne regelmäßige Gesichtsbildung, Augen die von Feuer gleichsam glühen und war überdem vortrefflich gewachsen“ (...). Dies reizende Mädchen, so lebhaft und ungezungen (...) spielte mit fünf kleinen Kurbissen, davon sie einen um den anderen in die Höhe warf und wiederfing (...)“²² Auditive und visuelle Wahrnehmung sollte sodann noch um die *olfaktorische Komponente* bei Sonnenaufgang ergänzt werden: „Mit Aufgang der Sonne stehen sie (die Frauen) auf, und eilen sogleich zu Bächen und Quellen, um sich zu waschen und zu erfrischen (...) streichen sich das Haar glatt und salben es mit wohlriechendem Ol.“²³ Den Höhepunkt der beschriebenen Begegnung mit dem Weiblichen stellt jedoch eindeutig das Erlebnis und die Inanspruchnahme seiner *taktilen Wahrnehmung* dar:

Ein junges Mädchen „(...) übertraf an zierlicher Bildung, heller Farbe und angenehmen Gesichtszügen, fast alle Tahitischen Schönheiten, und sie sowohl als andre ihrer jungen Gespielen ließen es gewiß an nichts fehlen, sich beliebt zu machen. Das thatigste Mittel, welches sie außer ihrem gewöhnlichen Lächeln anwandten, unsre schlafrige Müdigkeit zu vertreiben, bestand darinn, daß sie uns mit ihren weichen Händen die Arme und die Schenkel gelinde rieben und dabey die Muskel zwischen den Fingern sanft zusammen drückten. Diese Operation bekam uns vortrefflich.“²⁴

Forster vermeidet es, die Empfindungen, zu dieser ‚nahsten Begegnung‘ mit dem Weiblichen im Text auszuführen. Im Gegenteil, in der Anmerkung, daß diese Annäherung einer Operation entspräche, versucht er mit diesem Begriff das „Liebreiche“ der Hand zu relativieren und kann doch nicht umhin, den offensichtlich schwer auszusprechenden Nutzen bzw. Empfindung in den Mund eines anderen zu legen. Nämlich auf die Lippen Senecas, die ehrungswurdig für Hochkultur stehen:

„Es verdient angemerkt zu werden, (...) daß auch den Römern dieser Handgriff bekannt gewesen seyn müsse: „Percurrit agili corpus tractatrix/ Manumque doctam spargit omnibus membris.“²⁵ (Seneca/Martial) – Ein kunsterfahrenes Weib manipuliert rüstig/ Mit liebreichen Händen ihn an allen Gliedern.

2.2. DER WOHLGEFALLEN AM ANGENEHMEN, GUTEN UND SCHÖNEN

Halten wir hierzu die Verteilung der Merkmale für Weibliches fest: die Wahrnehmung des Schönen wird bei Forster durch folgende Eigenschaften erweckt: regelmäßige Gestalt, helle Hautfarbe, rundes Gesicht, unaussprechliches Lächeln, graziose Figur, Oberkörper von ungemein schönem Bau, wohlgebildeter Busen, schöne Arme, langes unverschnittenes Haar, Locken, feurige, ausdrucksstarke Augen, ungemein wohlklingende Stimme; die Wahrnehmung des Hablichen erfolgt im Gegensatz über den wahrgenommenen Mangel dazu: zu dünne oder krumme Beine mit dicken Knien, dunkle Hautfarbe mit Punktierungen (Tätowierungen), blauschwarze Lippen und ekelregerender, übelriechender Körpergeruch.

Was dieser so beschriebene Gegenstand bei ihm selbst an Empfindungen oder Reflexionen ausgelöst hat, darüber erfahren wir im Text nichts; betrachtet man die Verteilung der aufgelisteten Eigenschaften näher, so kann man jedoch erkennen, daß bis auf die ‚helle Haut, die langen Haare und die krummen, dicken Beine‘ keinerlei am Gegenstand real vorhandene Eigenschaften angeführt wurden; vielmehr wird man bemerken, daß die angegebenen Merkmale eigentlich der Wahrnehmung des Beobachters selbst entstammen: Denn durch welches gegebene Kriterium unterscheidet sich ein *unaussprechliches Lächeln* von einem *aussprechlichen Lächeln*? Was wäre weiters das vorhandene Kriterium für das *Ungemeine* eines schönen Oberkorperbaus, wenn nicht *die schöne Empfindung, die Forster über den Körper bei sich selbst wahrnimmt*? Freilich findet diese Wahrnehmung vor dem Hintergrund des europäischen Maßes des Schönen (Idealität als imaginierte Norm) statt, wie heller Teint, schlanke Beine und feine, also nicht zu dicke Nasen. Anders als bei den Tieren oder Pflanzen, die über anwesende Eigenschaften (lang, dünn, grün, gelb...) hauptsächlich aber über den nützlichen Zweck referiert werden, (schmeckt gut, kann man roh/nur gekocht essen; eignet sich zur Herstellung von...) werden wir beim weiblichen Körper von Seiten des Autors oftmals nur auf den in ihm erweckten *Wohlgefallen* verwiesen.

Obgleich Forster zu diesen Merkmalen selbst „schön“ sagt, würde einer seiner künftigen Leser, Kant, freilich vorerst vom „ausgelösten Wohlgefallen“ beim Autor sprechen:

„Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehungsvermogen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulus), dieses ein rein praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt. (...) Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellung zum Gegenstand der Lust und Unlust (...).“ „Angenehm heißt jemandem

das, was ihn vergnügt; schön, was ihm bloß gefällt; gut, was geschätzt, gebilligt (...) wird.“²⁶

Forsters Verortung des Weiblichen steht also eng in Verbindung mit seinem eigenen Begehrungsvermögen, nämlich insofern die Existenz des weiblichen Körpers in Bezugnahme auf seine eigene Vorstellung als angenehm oder/und als schön empfunden wurde. (Beispiele zum ersten: die „ungemein wohlklingende Stimme“, die „lieben Hände“ bei der Massage, die schon die Römer – zitiert nach Seneca – als hohe Kunsthandfertigkeit zur Entspannung zu schätzen wußten. Zum zweiten: die schönen Arme, Hände usw.)

Was nun das *Gute* als eine der möglichen Bedeutungen für Weibliches betraf, so stand es zu jener Zeit nicht zufällig in enger Verbindung mit dem Schönen. Nochmals Kant, allerdings der jüngere, dazu:

„Derjenige, so zuerst das Frauenzimmer unter dem Namen des schönen Geschlechts begriffen hat, (...) hat es besser getroffen, als er wohl selbst geglaubt haben mag. Denn, ohne in Erwägung zu ziehen, daß ihre Gestalt überhaupt feiner, ihre Züge zarter und sanfter, ihre Miene im Ausdrucke (...) bedeutender und einnehmender ist, als bei dem männlichen Geschlecht, so liegen (doch) vornehmlich in dem Gemütscharaktere dieses Geschlechts eigentümliche Züge, (...) die darauf (...) hinauslaufen, sie durch das Merkmal des Schönen kenntlich zu machen.“²⁷

Kant spricht also eindeutig das „Schöne“ dem weiblichen Geschlecht zu, bindet diesen Umstand aber an dessen spezifischen „Gemütscharakter“. Der in seiner Spezifik ebenso als natürliche Neigung dem Weiblichen entspräche, welche darin bestünde, auf das Engste und unwillkürlich an die Tugend und an das Gute geknüpft zu sein. Denn, so Kant:

„Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend. Sie werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht sondern weil es häßlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sein.“²⁸

Was also die Wahrnehmung des Schönen beim weiblichen Geschlecht anbelangte, so wurde sie als Ausdruck einer „feinen Gesinnung“, also einer sittlich guten gedeutet. Kant:

„Was den etwas feinen Geschmack anlangt, um dessentwillen es nötig sein möchte, einen Unterschied unter den äußerlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen, so ist derselbe (...) auf das, was in der Gestalt und dem Ausdrucke des Gesichts moralisch ist, (...) gerichtet. (...) Das Gesicht selber sagt nichts, ob es gleich hübsch ist und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Minen anlangt der moralisch ist, so geht er (aber) (...) auf das Gefühl (...) des Schönen (hinaus).“²⁹

Das „schöne Geschlecht“ galt also als schön, weil ihm eine wohlgemerkt ‚natürliche‘ Anlage zum Sittlich-Guten zugesprochen wurde, die es selbst zwar erkennen und ausbauen, nicht aber selbst bedenken konnte, sodaß das Schöne als naturgegebener Ausdruck des Sittlichen gedeutet wurde. (Im Unterschied zum „gewollt Guten“, der Fähigkeit zur Reflexion, welche nur dem Manne zugesprochen wurde; das Erhabene.) Ein weiterer Zeitgenosse Forsters,

Schiller, würde in diesem Punkt Kant bestätigen, wenn er meint: Daß es „In einer schönen Seele (...) also ist, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie (...) ihr Ausdruck in der Erscheinung (ist).“³⁰ Hegel, die Schönheit hintanstellend, spricht in diesem Sinne nur mehr vom „Sittlichen“ als der reinsten Bestimmung des Weiblichen, wenn sie von ihm auch nur als Ahnung vergegenwärtigt werden kann.³¹

Forsters Blick, der in der europäischen Bedeutungsschule des Schönen als Ausdruck für das Sittliche im Weiblichen wohl ausgebildet war, dürfte bei seinen Begegnungen mit den nicht-europäischen Insulanerinnen, deren ‚Schönheit‘ als Indiz für eben diese „Sittlichkeit“ zu lesen versucht haben. Daß die Anmut der Tahitianerinnen womöglich auf eine ‚andere Sittlichkeit‘ rekurriere, oder daß Schönheit womöglich ganz und gar nicht als Ausdruck irgendwelcher anderen Größe dechiffrierbar ist, wird bei ihm Bitterkeit und Verachtung für den Gegenstand selbst hervorgerufen. Denn das dortige nicht äquivalente Verhältnis von Schönerem und Sittlichem fängt an, ihm leise gewahr zu werden, als er bemerken muß, daß die „(...) bloßen Conventions-Tugenden der Schaam und Keuschheit (...) als Maasgabe des Unterschieds in der Sittenverfeinerung, überall verschiedentlich modifiziert sind.“³² Obwohl er anschließend darüber reflektiert, daß Keuschheit und Schamhaftigkeit bloß Folgen unserer Erziehung sind, wird er bei jedem Anlaß den Unwillen über den Mangel der nicht vorhandenen europäischen Sittlichkeit bei den Insulanerinnen ausdrücken. Dieser Unwille aber sei gerechtfertigt, so könnte Schiller für Forster einwenden: Denn „Unwillen erregt (zu Recht) der, wenn er das Niedrige da anbringt, wo wir es schlechterdings nicht verzeihen können, bei Menschen nämlich, von denen wir berechtigt sind, feinere Sitten zu fordern.“³³

War also die Massage noch eine sittlich abgehackte Annäherung, weil es sich dort zwar um „wohlüstige“, aber dennoch um „Verfeinerung“ und um „Stärkungsmittel“ gehandelt hat, so muß der selbe ‚schöne Körper‘ nun Forsters Schmach hervorrufen, wenn er ungeniert den bloß „viehischen Trieben“ folgt und auf die schamlosen Angebote – wohlgemerkt der Matrosen – eingeht. Hier tut sich Forster nicht so schwer, seinem Blick entsprechend, *richtige* Worte zu finden:

„Frauenspersonen, die wie Amphibia im Wasser herumgaulen, und sich leicht bereden ließen an Bord zu kommen, nackt (...) ließen uns auch hier wieder Szenen sehen, welche der Tempel Cytherens werth gewesen wären. Ein Hemd, ein Stück Zeug oder ein Paar Nägel waren zuweilen hinreichende Lockungen für die Dirnen, sich ohne Schaam preiszugeben.“³⁴

War Forster nunmehr in der Erwartung enttäuscht, nicht auf der ‚ganzen Welt‘ mit Schönheiten auch ‚europäisch schöne Seelen‘ anzutreffen, so wird er den Anspruch darauf nicht gleich aufgeben und ihn zu retten versuchen.

Diese „(...) liederlichen Frauenspersonen, (waren nämlich) nur vom niedrigsten Pöbel.“³⁵ „Ich habe (ja) schon angemerkt, daß die hiesigen liederlichen

Weibspersonen von der gemeinsten oder niedrigsten Classe sind. Dies beweist meines Erachtens offenbar, daß die H... hier zu Lande ebenfalls eine besondere Classe ausmachen.“³⁶

Die Gefahr des Scheiterns, den eigenen Anspruch doch noch zu retten, vermehrt sich, sobald Forster verwundert erkennen muß, daß der Wert der Keuschheit nicht hoch sein kann, vielmehr sogar als prestigevermindernd bei den unverheirateten Mädchen aller „Klassen“ gilt:

„Mit allen dem blieb es immer ein sonderbarer Zug (...), daß unverheythete Personen sich ohne Unterschiede einer Menge von Liebhabern preis geben dürfen! Sollten sie denn wohl erwarten, daß Mädchen, welche den Trieben der Natur Gehör und freyen Lauf geben, bessere Weiber würden als die unschuldig und eingezogenen?“³⁷ „Den verheytheten Weibern aber, verstatteten sie, so viel wir sehen konnten, nie die Erlaubniß, sich auf ähnliche Weise mit unsern Matrosen abzugeben.“³⁸

Auch diese letzte Hoffnung, daß mit dem Eingehen in eine Eheverbindung doch noch das Schöne dem Sittlichen entsprechen könnte, muß auf Tahiti untergehn. Entgültig enttäuscht, schreibt Forster:

„Ich habe (...) (ja) schon angemerkt, daß die Weiber der Vornehmen nie Besuch von Europäern annehmen; und daß, bey aller Freyheit die Verheytheten dennoch sich immer rein und unbeflekt erhielten. Allein die Begierde nach rothen (Papageien-)Federn warf auch noch diesen Unterschied über den Haufen.“³⁹

Daß es sich dabei schon wieder um ein reines, *nur schönes Phänomen* handelte, – um *eine lächerliche, rote Papageienfeder*, die Forsters letzte Hoffnung auf Sittlich-Schönes auf Tahiti dahinraffte – mußte schmerzen, denn hätte es sich um einen nützlichen Nagel oder ein anderes Handwerk gehandelt, so wäre der pragmatische Nutzen dieser Handlung noch irgendwie nachvollziehbar gewesen.

3. VERORTUNG UND ÜBERSCHREITUNG

Wie gesehen werden konnte, waren es somit tatsächlich jene eingangs erwähnten ‚*schönen Phänomene*‘, die Forsters Beschreibungsauftrag auf der ganzen Reise große Probleme auferlegten. Das soll nicht verwundern, da sein Auftrag darin bestand, Gegenstände nach Erscheinung und ob ihres Nutzen für ethische Zwecke zu verorten. Daß dabei jene Gegenstände, die er als schön wahrgenommen hatte, eben *zweckfrei* bzw. keinen dieser Interessen entsprechend, beschrieben werden konnten und dennoch nicht unerwähnt bleiben durften, bereitete nicht nur die Schwierigkeit in Hinblick auf die pragmatische Bedeutung aller ‚*schönen Gegenstände*‘, sondern zusätzlich die Schwierigkeit, dafür in diesem Kontext *richtige Worte* zu finden. Denn die ‚*buchstäblich richtigen*‘ Worte hätten wiederum dem Auftrag der Reisebeschreibung nicht entsprochen. Forster wußte sich in dieser Hinsicht nicht anders zu helfen, als die *angenehmen* Empfindungen, die bei ihm der weibliche Körper wohl ausgelöst hatte, metaphorisch auf einen anderen, sittlich unfragwürdigen Gegenstand zu *verschieben*. So neigte er

dazu, je mehr die Reise fortschritt, die Landschaft nur als solche schwärmerisch und empfindungsvoll darzustellen; Darstellungen, die sich manchmal über ganze Seiten hinstreckten, ohne daß die geringste Information über den Nutzen diese Ausführungen erkennbar wurde. Die umfangreiche Beschreibung von zu nutzender Natur, inszeniert als Landschaft des nur mehr reinen Wohlgefallens, schuf somit jenen Raum im Text, wo das sittlich nicht Aussprechbare über das Bild ausgedrückt werden konnte. *Forsters Landschaften konnten nunmehr gefahrlos zur imaginären Bühne seiner sämtlichen Erregungen und Kontemplationen werden.*

Etwa dann, wenn Natur ihm einen großen fürchterlichen Anblick bot (Eisinseln) oder wenn er davon schreibt, wie der Mond die ganze Nacht hell schien, kein Wölkchen zu sehen war und die glatte Fläche der See wie Silber glänzte, als er in heftig gegen die Ufer schlagenden Wellen barfußig durch das Dämmerlicht lief und „äußerst einladende dichte Gehölzer“ aufsuchte; „Lüstern-Sein“ durfte „nach dem Vorgeschmack einer einzigen Pflanze“ und endlich in den *richtigen Worten von der beglückenden Empfindung am Schönen der Erdzungen in den Seearmen am Meerbusen sagen konnte:*

„Wer es je selbst erfahren hat, welch einen ganz eigentümlichen Eindruck die Schönheit der Natur in einem gefühlvollen Herzen hervorbringt, der, nur der allein, kann sich eine Vorstellung davon machen, wie in dem Augenblick, wenn des Herzens Innerstes sich aufschließt, jeder noch so unerhebliche Gegenstand (...) durch unennbare Empfindung uns beglücken kann.“⁴⁰

Mit dieser empfindsamen Landschaftsbeschreibung überschritt Forster zwar den pragmatischen Auftrag der Reisebeschreibung, aber er entsprach dabei dennoch dem sittlich geforderten Rahmen. Indem er (exemplarisch für seine Epoche) die ‚*eigenen Naturkräfte*‘ und Triebe auf die nach außen projizierte Natur, an diesem metaphorisierten Ort, endlich ungehindert ausdrücken durfte, und damit all seinem Begehrungsvermögen freien Lauf lassen konnte, sprach er endlich die Empfindungen über den Wohlgefallen an dieser ganz und gar ‚*zwecklosen*‘ eigenen Wahrnehmung aus.

4. ZUR KONZEPTION DES FORSTERSCHEN BLOOKS AUF SEIN ANDERES

Forsters Reise zu den Inselgruppen des Weiblichen endete somit bei einer ganz und gar empfindsamen Reisebeschreibung durch den Landschaftskörper und könnte als Beispiel für die stilistische Auswegsuche der klassischen Schreibweise in Richtung Romantik betrachtet werden. (Ich denke im Vergleich dazu an Eichendorff, der Reise und Landschaft ganz und gar metaphorisch als Bühne für den ‚*freien Trieb*‘ in Szene gesetzt hatte: „(...) / Rauscht die Erde wie in Träumen / Wunderbar mit allen Bäumen, / Was dem Herzen kaum bewußt, / (...) Wetterleuchtend durch die Brust.“⁴¹)

Was mir als Leserin der Forsterschen Reise zu diesen Inseln darüberhinaus offensichtlich wurde,

war der spezifische Blick, den Forster auf den weiblichen Körper gerichtet hatte. Ein Blick, der seiner europäischen Sozialisation entsprechend, *die Bedeutung des Weiblichen im Sittlichen setzte und das Schöne als seinen natürlichen Ausdruck sah (Abweichungen von dieser Norm inbegriffen). Die klassisch europäische Bedeutungsachse des Weiblichen war somit das Schöne und Sittliche, die für gegebene und kultivierte Natur standen.* Forster konnte nicht umhin, dies bei seiner Begegnung mit dem anderen Geschlecht als Maßstab für Beschreibung und Bewertung anzulegen. Jene Insulanerinnen repräsentierten für Forster somit im doppelten Sinne das andere seiner selbst, weil sie nicht nur weiblich, nicht nur ‚unzivilisiert‘, sondern damit *verdoppelt Natur* für Forster symbolisierten, das Treiben seiner eigenen Natur aber – gemäß der europäischen geschlechtlichen Zuschreibungen – für das Männliche seiner Zeit durch Reflexion, also ‚*erhaben*‘ zu überwinden war. Wie Forster diese Begegnung für sich im Text löste, haben wir gesehen. Daß das ‚*Schöne*‘ dabei zum ständigen Problem wurde, mag nun nicht mehr verwundern, da es per se nicht nur ‚Weiblich-Sein‘ bedeutete, sondern die Prinzipien der zweckgebunden interessenhaften Wahrnehmung überhaupt in Frage stellte; *eine Art Wahrnehmung, die nicht zufälligerweise die Nutzenrechnung des neu zu entdeckenden Landes ermöglichen sollte.*

Daß auf dieser Reise über die Insulanerinnen nicht mehr zu erfahren war, als daß sie teilweise Forsters Wohlgefallen bzw. Ekel erregen konnten und in ihren Verhaltensweisen nicht den sittlichen Maßstäben der Europäerinnen bzw. „nur ihrer niedersten Klasse“, den Prostituierten, entsprachen – obgleich diese damals Eigentum im Sinne unserer Interessensökonomie noch gar nicht gekannt hatten, somit ein ganz anderes Verhältnis zu Eigentum und Körper gehabt haben dürften – eröffnet eine Frage, die nicht unerwähnt bleiben soll: Nämlich *inwiefern man sich an die Bedeutung seines je anderen überhaupt annähern kann*, und ob nicht der Blick auf das andere immer schon vom eigenen Begehren bzw. Wertmaßstab filtrierte ist. Anderes, sei es nun das andere Geschlecht, die andere Kultur, somit immer schon in seinem Anderssein unerkannt und unerreicht bleibt. Eine Vermutung, die wohl bekräftigt werden muß, wenn man im Hinblick darauf an das *Verhältnis Autor und beschriebenes Objekt* denkt. Denn welche Möglichkeiten hätte Forster und jeder andere, der beschreibt, gehabt, als die von ihm wahrgenommenen Gegenstände gemäß seiner Lust/Unlust, seiner Interessen und schließlich gemäß seiner Sozialisation zu referieren. Daß damit aber kaum etwas über das Selbstverständnis jener anderen zu erfahren war, sollte nicht mehr verwundern. Daß damit aber umso mehr Blick und gesellschaftliches Begehren sichtbar wurde, läßt erkennen, daß *der Raum jener immer schon vermessen und erobert wurde und ist, welche nicht die Möglichkeit haben, ihrer Fremdimagination das eigene Verständnis von sich gegenüberzustellen: eine Mög-*

lichkeit, die weder die „Frauenzimmer“ in Europa, noch die Insulanerinnen und auch nicht die Insulaner auf Tahiti gehabt hatten.

ANMERKUNGEN

1. Steiner, Gerhard: Georg Forsters „Reise um die Welt“. In: Forster, Georg: Reise um die Welt. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Gerhard Steiner. Frankfurt a/M 1983, S.1038.
2. Der ursprüngliche Titel der Forsterschen Reisebeschreibung lautete: „Dr. Johann Reinhold Forster's/ und/ seines Sohnes Georg Forster's/Reise um die Welt/ auf Kosten der Grosbritannischen Regierung,/ zu/ Erweiterung der Naturkenntniß/ unternommen und/ während den Jahren 1772 bis 1775./ in dem vom Capitain J. Cook commandierten Schiffe/ the Resolution ausgeführt. In: Forster, Georg: Reise um die Welt. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Gerhard Steiner. Frankfurt a/M 1983, S.40. (In der Folge zitiert mit Forster.)
3. Forster, S.29f.
4. a.a.O., S. 41.
5. a.a.O., S. 18.
6. a.a.O., S. 34.
7. a.a.O., S. 18.
8. a.a.O., S. 54.
9. a.a.O., S. 68.
10. a.a.O., S. 96.
11. a.a.O., S. 167.
12. a.a.O., S. 158.
13. a.a.O., S. 168.
14. a.a.O., S. 205f.
15. a.a.O., S. 246.
16. a.a.O., S. 250.
17. ebda.
18. ebda.
19. a.a.O., S. 377.
20. a.a.O., S. 635.
21. a.a.O., S. 358.
22. a.a.O., S. 412.
23. a.a.O., S. 598.
24. a.a.O., S. 319.
25. ebda.
26. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilkraft. Werkausgabe Band X. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. (=stw 57) Frankfurt a/M 1989, S. 122f.
27. Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1768. Band 2. Werkausgabe Band II. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. (=stw 187) Frankfurt a/M 1988, S. 850.
28. a.a.O., S. 854.
29. a.a.O., S. 860.
30. Schiller, Friedrich: Werke. Gedichte. Erzählungen. Zur Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von Paul Stapf. Darmstadt 1957, S. 531. (In der Folge zitiert mit Schiller.)
31. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. (= stw 603) Frankfurt a/M 1986, S.336.
32. Forster, S. 701.
33. Schiller, S. 777.
34. Forster, S. 400.
35. ebda.
36. a.a.O., S. 551.
37. a.a.O., S. 400.
38. a.a.O., S. 207.
39. a.a.O., S. 464.
40. a.a.O., S. 797.
41. Zitiert aus dem Gedicht „Der Abend“ von Joseph von Eichendorff.

CORNELIA WEGELER

DIE LIEBE DER NATURFORSCHER

Überlegungen zur Archäologie der Wissenschaften im 19. Jahrhundert¹

0. ZUR EINFÜHRUNG

Anlässlich einer Lesung aus ihrem neuesten Buch erzählte die Soziologie-Professorin Fatima Mernissi folgende Geschichte: Immer wenn sie ihren Kollegen, mit dem sie schon seit 15 Jahren zusammenarbeitet, in Rabat/Marokko an der Universität trifft, sagt er: „Da kommt ja meine schwedische Fatima.“ Sie wundert sich über ihn und denkt, daß sie gar nicht schwedisch, sondern dunkelhaarig und olivbraun wie ihr Kollege aussieht. Warum muß er sie nach Schweden versetzen? Um mit ihr zusammenarbeiten zu können. Als fremdgemachte Fatima kann sie seine Kollegin sein, und vielleicht hilft ihm dieser Kunstgriff, sie nicht als mögliche Geliebte wahrzunehmen, oder gar sie zur Ausgeschlossenen zu machen.

Was passiert mit der Libido in den Wissenschaften? Welche Wege geht sie? Warum mußten Frauen, die doch seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts – in der Zeit der Romantik und der Französischen Revolution – auf dem Weg zur Emanzipation und zur Teilnahme an der Forschung waren, weitere 100 Jahre warten?

Mich interessieren die *latenten* Muster und Strukturen, die die Beziehung der Wissenschaftler zu ihrem Forschungsgegenstand und die Beziehung der Forscher zueinander prägen, begleiten und modifizieren. Bei meiner Beschäftigung mit Wissenschaftsgeschichte sind mir Stellen in Briefen zwischen Kollegen, in Selbstaussagen, in Biographien von Wissenschaftlern begegnet, die sehr gefühlsgeladen sind und in einem merkwürdigen Gegensatz zu der jeweils verhandelten Sache stehen. Einmal darauf aufmerksam geworden, findet man in den Zeugnissen verschiedenste Spuren libidinöser Besetzungen, die die Beziehungen der Forscher zur Gesellschaft, zu ihrem Gegenstand und untereinander belegen und beschreibbar machen. Das gilt insbesondere für das 19. Jahrhundert.

Ich gehe von der Annahme aus, daß die Gründungsmodalitäten der modernen Wissenschaftsentwicklung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts nicht nur die äußere Gestalt der Institution geprägt, sondern auch unbewußte Strukturen vorgegeben haben, die bis heute nachwirken. Deshalb werde ich in einem ersten Teil die Anfänge moderner Wissenschaftsentwicklung an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert unter dem Aspekt gesellschaftlicher Produktion von Unbewußtheit untersuchen. Am Beispiel eines Naturforschers will ich dann die als glücklich erlebte Beziehung des Forschers zu seinem Gegenstand genauer ansehen. Die Beziehung der Forscher zueinander schließlich wird deutlich

machen, wie labil das Gleichgewicht wissenschaftlicher Zusammenarbeit unter Konkurrenz und Askese fordernden Bedingungen ist, so daß es insbesondere durch Frauen in der Wissenschaft gestört wird.

Da ich die libidinösen Spuren und Aspekte auf allen drei Ebenen, der gesellschaftlichen, der persönlich-biographischen und der interaktionellen zeigen möchte, hat mein Vortrag eher den Charakter einer Skizze, die einzelne Momente festhält und vieles nur kurz streift, was einer eingehenderen Untersuchung und Erklärung bedarf. Manches wird Ihnen aus Ihren eigenen Erfahrungen mit der Wissenschaft wohlvertraut sein.

1. „PARADIESISCHE ZUSTÄNDE“

Die Anfänge moderner Wissenschaftsentwicklung im deutschsprachigen Raum sind auf das engste mit dem Lebenswerk eines *Brüderpaares* verknüpft, das Ende der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts in Berlin geboren wurde. Ihre Mutter, eine reiche bürgerliche Französin, Elisabeth de Colomb, Tochter eines Spiegelfabrikanten, wünschte, daß die Söhne (so wie deren Vater) Kammerherren, also Diener des preußischen Königs werden. Im Berlin der Aufklärungszeit aufgewachsen, entschieden sie sich aber, Wissenschaftler zu werden, und später dann wurden sie auch Kammerherren. Der Ältere, ein Sprachforscher, machte seinen Namen als Gründer der Berliner Universität bekannt, der Jüngere als Forschungsreisender und Begründer der modernen Naturwissenschaften in Deutschland. So steht am Beginn der Wissenschaftsexpansion ein Männerpaar, von dem der eine die Geisteswissenschaften und die Universität beförderte und der andere die Naturwissenschaften: Wilhelm und Alexander von Humboldt. Die Brüderkonstellation ist auch deshalb interessant, weil sie die miminale bzw. auch engste Form eines Männerbundes darstellt.

Nach dem frühen Tod des Vaters, Alexander war 10 und Wilhelm 12 Jahre alt, von Hauslehrern, die den Ideen Pestalozzis und Rousseaus folgten, erzogen, besuchten sie in der Pubertät die Berliner Salons von Henriette Herz, Moses Mendelssohn und Rahel Levin-Varnhagen. Die Experimente, die der Physiker und Kant-Schüler Marcus Herz durchführte und zeigte, weckten das Interesse für die Erforschung der Natur bei Alexander. In Berlin gab es noch keine Universität, und die Mitglieder der Akademie der Wissenschaften beschäftigten sich u.a. ernsthaft mit Versuchen, aus „einem gewissen feuchten Salz“ Gold zu gewinnen. Kurz gesagt: Die Leibnizsche Gründung war unter Wilhelm I. und sei-

nem Nachfolger verfallen. (vgl. dazu Scurla (1984) S. 19 ff.)

Der berühmteste zeitgenössische preußische Wissenschaftler lebte weit genug weg vom preußischen Königshaus in Königsberg: Immanuel Kant. In diesen Jahren der aufgeklärten Romantik blühte die *Dichtung*, die Lesegesellschaften, nicht die Wissenschaft. Der junge Lessing verfaßte eine Satire über die Berliner Akademie der Wissenschaften, und die Dichter lebten lieber in Jena und Weimar. Die Aufklärungszeit weckte zwar das Interesse an Experimenten und der Beobachtung der Natur – in Wien z.B. forschte der als genial angesehene kaiserliche Augenarzt Franz Porth, der nur einmal abends um 10 Uhr aß, um seinen Körper nicht mit Speisen zu belasten, der eine bequeme Jogginganzug-artige Bekleidung erfand, Versuche mit der Bebrütung von Hühnereiern anstellte und darüber nachdachte, wie man aus einem Hut durch Ziehen einer Schnur einen großen Regenschirm machen kann –. (Botting (1974) S. 64 f.) Die Zentren der Wissenschaften lagen aber in Paris und Schweden, nicht in den ca. 300 deutschen Fürstentümern.

Eine Ausnahme war die neugegründete und im Einflußbereich des englischen Königshauses liegende Universität Göttingen. Dort studierten die Brüder; Wilhelm mehr Altertumswissenschaften und Philosophie, Alexander mehr Physik (bei Lichtenberg), Physiologie und Mathematik. Von dort unternahmen sie ihre ersten Reisen. Wilhelm 1789 mit seinem Hauslehrer in der Kutsche nach Paris, um die gestürmte Bastille und die Französische Revolution zu sehen. Alexander kam erst ein Jahr später zusammen mit dem Weltumsegler und Revolutionär Georg Forster nach Paris, um auf der Rückreise von London ebenfalls die Revolution zu sehen. Paris und der Eindruck, den die Französische Revolution auf die Brüder machte, sollte die beiden auf je verschiedene Weise begleiten und sich in ihrem Leben und Werk manifestieren.

„Meine innigsten Hoffnungen auf eine demokratische Verfassung, Hoffnungen, die auf das Jahr 1789 zurückgehen, sind erfüllt worden“, schrieb Alexander im Mai 1848 an seinen Pariser Freund und Kollegen, den Physiker und Astronom Francois Arago. Ein Jahr später trauerte er um die gescheiterte Frankfurter März-Revolution:

„Das Jahr 1849 ist das Jahr der Reaktion. Ich habe das Jahr 1789 begrüßt und bin bei so vielen dramatischen Ereignissen ... dabeigewesen. Nun, im Alter von 80 Jahren, muß ich betrübt feststellen, daß mir nur mehr die banale Hoffnung bleibt, daß sich das edle und brennende Verlangen nach freien Institutionen im Volk erhalten möge; und daß dieser Wunsch, wenn er auch von Zeit zu Zeit einzuschlafen scheint, so ewig sei, wie der elektromagnetische Sturm, der in der Sonne glitzert.“ (zit. nach Botting (1974) S. 323 f.)

Alexander v. Humboldts Ablehnung der Leibeigenschaft und Sklaverei, die er in seinen wissenschaftlichen Reisebeschreibungen wiederholt und ausführlich kritisiert, trug ihm das Einreiseverbot in die portugiesische Kolonie Brasilien, später auch in die

britischen Kolonien in Indien ein, weil seine öffentliche Kritik, aber auch sein Einfluß auf Revolutionäre, wie etwa auf den kolumbianischen Freiheitskämpfer Simon Bolivar, gefürchtet wurde. (vgl. Biermann (1983) S. 50 ff., S. 64 ff.) Alexander v. Humboldt verbrachte wenigstens ein Viertel seines Lebens in Paris und veröffentlichte seine Werke meist zuerst in französischer Sprache, der Sprache der Mutter.

Der Tod der Mutter im Winter 1796 öffnete den beiden Brüdern den Weg aus dem von ihr gewünschten Kammerherrendasein in die Wissenschaft und in die Welt. Alexander, dessen „Herz“, wie er schreibt, vom Tod der Mutter „nicht empfindlich getroffen werden konnte, wir waren uns von jeher fremd“ – er hatte als 10jähriger viel mehr unter dem Tod des Vaters gelitten und sich in Erinnerung an die gemeinsamen Spaziergänge mit dem Vater in den Wäldern und exotischen Pflanzungen des Tegeler Schlosses damit getröstet, daß er immer wieder in der Natur verschwand und von seinen einsamen Spaziergängen mit Steinen, Blumen und Pflanzen zurückkehrte, die er sammelte (vgl. dazu Botting (1974) S. 7 ff. und Scurla (1984) S. 22 ff. und S. 87, Zitat) –, quittierte seinen Dienst als Oberbergmeister und begann, mit seiner Erbschaft eine Forschungsreise zu planen, die er schließlich auch 1798 von Paris aus mit einem Begleiter, dem Arzt und Botaniker Aime Bonpland begann. Auch Wilhelm kehrte Preußen den Rücken und zog mit seiner Frau Caroline v. Dacheröden und den Kindern nach Paris, um von dort aus Sprachstudienreisen zu unternehmen.

Wilhelm, Sympathisant und Beobachter der verschiedenen Phasen der Revolution, hatte schon 1789 gefunden, daß „die parisischen Zustände noch keine paradiesischen“ seien. (zit. nach Harpprecht (1989) S. 97) Nach den Pariser Jahren (1797–1801) und den Jahren als preußischer Gesandter am Vatikan in Rom (1802–1808) nach Berlin zurückgekehrt, sollte er bald die Gelegenheit erhalten, seine Vorstellung von „paradiesischen Zuständen“ zu verwirklichen.

Die Besetzung Preußens durch die französischen Revolutionsheere machte den König reformbereit. Er setzte, von seinen Ministern und Kammerherren beraten, auf Reformen. Die Leibeigenschaft wurde noch unter Napoleon abgeschafft. Die aufgeklärten Reformer, allen voran Wilhelm v. Humboldt, hofften, durch Bildung der Menschen deren rechtlichen und gesellschaftlichen Status zu stärken und dadurch auf allmählichem Wege eine Revolution umgehen zu können, die das gefürchtete Chaos bringen würde: „... eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich als einziges Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten, in Vorschlag bringe“, sagte Johann Gottlieb Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation“ angesichts des Napoleon unterlegenen Preußens und drückte damit auch die Ansicht seiner Kollegen und Mitstreiter aus.

Im Februar 1809 wurde Wilhelm v. Humboldt zum Leiter der neu eingerichteten Sektion „Kultus und öf-

fentlicher Unterricht“ im preußischen Innenministerium. Zwei Monate später legte er seinen Gründungsentwurf für die Einrichtung einer Universität in Berlin vor, unter dem Titel „Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“. (vgl. Harnack (1900) S. 361–367)

Liest man heute dieses Dokument, das das Programm der Berliner Universitätsgründung darstellt, aber auch als Modell für Universitätsreformen und Neugründungen diente, so fallen einige Besonderheiten auf.

W. v. Humboldts *erstes* Ziel war, die künftige Universität Berlin von der Aufgabe zu befreien, Staatsdiener, d.i. Kammerherren des Fürsten bzw. Königs zu erzeugen, wie es etwa die Aufgabe der Universität Halle war; und wie Humboldt und sein Bruder während ihrer Studienzeit an verschiedenen Universitäten erfahren hatten, an denen sie selbst „Kamerallistik“ studieren mußten. Pate für sein Berliner Modell war die Universität Göttingen, die beiden am besten gefallen hatte und wo zu der Zeit die meisten herausragenden Wissenschaftler lehrten. *Zweitens*: Ziel der Universitätsausbildung sei es, den Übergang vom Schulunterricht zur selbständigen Forschung zu leisten.

Drittens: An der Universität sei das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ein anderes als an der Schule, weil das Wissen erst gesucht werde und beide dazu beitragen. Vor der Wissenschaft seien daher Lehrer und Schüler als Forschende gleich und gleichberechtigt. *Viertens*: Die Gleichheit der Forschenden habe auch für den Kanon der Fächer einer Universität zu gelten. Die traditionelle Hierarchie der Fächer mit der Theologie an der Spitze schaffte v. Humboldt ab.

Nach dem Göttinger Modell sollte die Theologie kein Zensurrecht mehr über die Forschungsergebnisse aus den Nachbarfächern, insbesondere den Gebieten der Naturforschung ausüben dürfen.

Fünftens: Mit W. v. Humboldts Bestimmung, was Wissenschaft sei, prägte er einen neuen Begriff von Wissenschaft: Sie sei „etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes“. (Harnack (1900) S. 362)

Diesen neuen, dynamischen, auf Fortschritt ausgelegten Wissenschaftsbegriff teilte auch sein Bruder Alexander, wie dessen Eröffnungsrede anlässlich der 7. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte 1828 belegt:

„Entschleierung der Wahrheit ist ohne Differenz der Meinungen nicht denkbar, weil die Wahrheit nicht in ihrem ganzen Umfange auf einmal und von allen zugleich erkannt wird. Jeder Schritt, der den Naturforscher seinem Ziel zu nähern scheint, führt ihn an den Eingang neuer Labyrinth. Die Masse der Zweifel wird nicht gemindert, sie verbreitet sich nur wie ein beweglicher Nebelduft über andere und andere Gebiete. Wer golden die Zeit nennt, wo Verschiedenheit der Ansichten oder, wie man sich wohl auszudrücken pflegt, der Zwist der Gelehrten geschlichtet sein wird, hat von den Bedürfnissen der Wissenschaft, von ihrem rastlosen Fortschreiten ebenso wenig einen klaren Begriff wie derjeni-

ge, welcher in träger Selbstzufriedenheit sich rühmt, in der Geognosie, Chemie oder Physiologie seit mehreren Jahrzehnten dieselben Meinungen zu verteidigen.“ (zit. nach Biermann (1983) S. 65)

Sechstens: Dieser Sicht wissenschaftlicher Forschung entsprach Wilhelm v. Humboldts Sorge, die Institution Universität vor Erstarrung zu bewahren. Nur um die Vielfalt und Lebendigkeit der Forschung zu erhalten, sei es dem Staat erlaubt, in Berufsfragen einzugreifen, ansonsten habe er sich zurückzuhalten. Seine Aufgabe sei es, die Forschung von „niederer und materieller Wirklichkeit“ reinzuhalten, d.h. er soll die wissenschaftlichen Anstalten durch Finanzierung, die an keine Vorgabe und keinen Zweck gebunden ist, von materiellen Sorgen freihalten, damit die Forscher ihre Forschung mit Muße und losgelöst von pragmatischen Überlegungen der Anwendbarkeit, nach selbst gesetzten Regeln und nur nach den sich aus der Forschung ergebenden Notwendigkeiten in, wie Humboldt forderte, „Einsamkeit und Freiheit“ betreiben können.

Humboldts Konstruktion „wissenschaftlicher Anstalten“, die an ein asketisches Mönchs-dasein, eine klösterliche Brüdergemeinschaft erinnert, billigt dem Staat bzw. den jeweiligen Königen und Fürsten die Rolle einer versorgenden Mutter zu. Der Staat hat zwar für das materielle Wohl zu sorgen, darf aber keine Gegengabe erwarten bzw. sich nicht in die Inhalte einmischen. Das mutet in der Tat paradiesisch an: Allein die Erkenntnis der Wahrheit, die zum begehrten Phantasma wird, rechtfertigt alle Anstrengungen und Ausgaben. Gleichzeitig ist garantiert, daß sie nie erreicht werden, die Institution also ewig fortbestehen kann.

Humboldt wies der Wissenschaft ausdrücklich einen höheren Rang zu, indem er verlangte, daß sie nur indirekt zum Wohle des Staates da sei, weil ihr Ziel die Wahrheitssuche sei. Diese aber throne über den Staatszwecken als des „Gipfels, in dem alles was unmittelbar für die moralische Cultur der Nation geschieht, zusammenkommt...“ (Harnack (1900, S.361)

So finden wir in Humboldts Modell die Ideale und Ziele der Französischen Revolution wieder: *Freiheit* der Wissenschaft von staatlicher bzw. kirchlicher Zensur und Zwecksetzung, aber auch von „niederer und materieller Wirklichkeit“, *Gleichheit* der Wissenschaftler und ihrer Gebiete – weder die soziale und ethnische Herkunft noch die traditionelle Hierarchie der Fächer soll Ungleichheit schaffen – [und die *Brüderlichkeit* zwischen Lehrer und Schüler als forschende Männer] bestätigen diese These.

Nach der Umsetzung dieses Programms bei der Gründung der Universität Berlin entwickelte sich die Wissenschaft im Laufe des Jahrhunderts an deutschen Universitäten zu notorischer Berühmtheit. Man kam aus den Vereinigten Staaten an deutsche Universitäten, um zu studieren etc. Schon 1834 widmete die Pariser „Revue des Deux Mondes“ eine ihrer ersten Artikelserien den deutschen Universitäten, die den französischen als Vorbild hingestellt wurden. Sie seien wahre „*republiques des lettres*“ in

der Freiheit der Wissenschaftler von Zensur und Bevormundung, im Arbeitsethos der Studenten und Wissenschaftler... (vgl. dazu Wegeler (1989) S. 9)

Humboldts Umsetzung der Ideale der Französischen Revolution im Wissenschaftsbereich ist die eine latent wirksame Seite seines Entwurfs. Die andere scheint mir in der unbewußten Übertragung eigener Lebensmuster auf die „Verfassung“ der Universitäten zu liegen, wie sie sich etwa in der Formel „Einsamkeit und Freiheit“ des Forschers und der Forschung andeutet. „Einsamkeit und Freiheit“ beschreibt auch eine Seite des Lebensmusters der beiden Brüder. Der frühe Verlust des Vaters, später der Mutter, prägte ihr Leben. Der Tod des Vaters ließ das Leben im Tegeler Schloß einsam und düster werden und allein von den Leistungsanforderungen der Mutter bestimmt sein. Der Tod der Mutter gab beiden, nicht zuletzt durch das große Erbe, Freiräume. Beide verließen den Ort der Kindheit, um in Freiheit zu forschen. Die „Brüderlichkeit“ der Forscher entspricht auch der Geschwisterkonstellation, in der eine Schwester fehlte.

Darüber hinaus bereitet der ältere Bruder dem Jüngeren wie schon früher oft den Boden mit seiner Universitätsreform, die die Anerkennung und Etablierung der Naturforschung erst ermöglichte. Der ältere Bruder heiratete zwar, aber blieb bis zum Ende seines Lebens in engstem Kontakt mit dem jüngeren, wie der ausführliche Briefwechsel, aber auch ihre Zusammenarbeit in Berlin zeigt. Der Jüngere wiederum veröffentlichte nach dem Tod des Älteren dessen Sonette. Der Jüngere stellte in seinem Forscherleben immer wieder eine Konstellation her, in der er eng (brüderlich) mit einem anderen Forscher über längere Perioden zusammenarbeitete, mit z.T. älteren, z.T. jüngeren Freunden und Kollegen, deren Namen vielleicht nur zufällig auf für Alexander libidinös besetzte Zusammenhänge hinweisen: Carl von *Freiesleben*, Leopold von *Buch*, Aimé *Bonpland* (geliebte gute Pflanze) und *Justus Liebig*, um nur einige ihm nahestehende Männer zu nennen.

Die Schwächen des Humboldtschen Modells sollten sich erst gegen Ende des Jahrhunderts deutlich zeigen und Humboldts Illusion sichtbar machen, die er politisch mit der Förderung der Wissenschaften verband. Zwar erwies sich die Universitätsausbildung in der Tat als der Königsweg sozialen Aufstiegs, und in den ersten Jahrzehnten war sie die zentrale Plattform zur Ausbildung einer politischen Öffentlichkeit – wie allein schon die große Anzahl von Professoren im Frankfurter Parlament von 1848 belegt –, aber nach der Jahrhundertmitte unter Bismarck, im geeinten deutschen Kaiserreich, wurden die Professoren zunehmend zu einer Mandarinenklasse, die ihr soziales Prestige verteidigte und, um der Geldmittel nicht zu entbehren, sich politisch anpaßte. Die von Humboldt eingeführte Trennung von Praxis und Theorie, die die Wissenschaft weit über die Kronen der Könige erhob, wirkte sich letztendlich als Rückschlag aus: Die durch Bildung aufgestiegene neue „Bildungsbürgerschicht“, vor allem in den Alten Sprachen ausgebildet, weil allein das Ab-

itur von einem humanistischen Gymnasium seit 1834 den Universitätszugang öffnete, aber auch viele Professoren selbst maßten sich zunehmend eine über der Gesellschaft gleichsam schwebende Machtposition an, die sich schließlich im Ersten Weltkrieg als „Krieg der Geister“ manifestieren sollte und sie später blind für ihre Verantwortung als *innerhalb* der Gesellschaft wirksame und mächtige Gruppe den Nationalsozialismus unterstützen und danach für sich den Status einer wissenschaftlichen Unschuld an den nationalsozialistischen Greuelthaten reklamieren ließ. Das ist nun aber nicht das Thema des heutigen Vortrags, so wende ich mich wieder den „paradiesischen“, also den libidinösen Seiten der Wissenschaftskultur im 19. Jahrhundert zu.

2. DIE LUST DES FORSCHENS

In Alexander v. Humboldts Forscherleben gibt es vor allem zwei Phasen, in denen er Glücksgefühle äußert. Die eine fällt in die Zeit nach Studienende, als er zum preußischen Oberberggrat ernannt wird und den Auftrag erhält, die Minen und Bergwerke im Fichtelgebirge zu begutachten und die Erträge zu verbessern. Er schreibt an seinen Freund und Kollegen aus der Studienzeit an der Bergakademie in *Freiberg*, an Carl von *Freiesleben*:

„Ich taumele vor Freuden. Vor einem Jahr fragte ich Sie, was ein 'Gesenk' wäre, und jetzt bin ich Oberbergmeister.“ Nicht der Titel ließ Humboldt vor Freude taumeln, sondern die Arbeit in den z.T. stillgelegten Minen und Stollen im Erdinneren. „Seit acht Jahren hatte man mit 14000 Gulden Zuluß kaum 3000 Zentner gefördert“, berichtet Humboldt über seine Anstrengung, die Stollen wieder in Gang zu setzen und die Arbeit der Bergleute zu verbessern: „Ich schaffte in diesem einen Jahr allein mit neun Mann 2500 Zentner Golderze, die kaum 7000 Gulden kosten ... Sie sehen, mein lieber Freund, daß ich ruhmredig werde.“ Er fand auf seinen täglichen Ausflügen in z.T. verfallenen Stollen, die oft lebensgefährlich waren – er entging nur mit knapper Not einer Gasexplosion – nicht nur Golderze, sondern auch Eisen, Vitriol, Kobalt, Zinn, Antimon, Kupfer und Alaunschiefer. Sein Biograph berichtet: „Niemand in seinem Leben war er so leistungsfähig gewesen. Die schwächliche Konstitution und die nervöse Überempfindlichkeit seiner Jugend schienen überwunden.“ Und Humboldt berichtet wieder an seinen Freund, der sich um ihn sorgte:

„Für meine Gesundheit, guter *Freiesleben*, seien Sie nicht bange. Ich bin den Sommer über überaus wohl gewesen. Meine Üblichkeiten nehmen ab. Ich verdanke, wie ich Ihnen schon in *Freiberg* oft sagte ... meine Genesung bloß meinem bergmännischen Metier.“ (Botting (1974) S. 27 ff., Zitate: S. 25 und S. 28)

Innerhalb eines Jahres höchst angespannter Arbeit machte er nicht nur stillgelegte Stollen ins Erdinnere wieder gangbar, er kümmerte sich auch um das Wohl und die Ausbildung der Bergarbeiter: Er gründete mit eigenen Geldmitteln die erste Bergschule

für Bergarbeiter in Bad Steben im Fichtelgebirge. Es war die erste Ausbildungsschule für Erwachsene in Deutschland. Er selbst unterrichtete und schrieb nachts die Lehrbücher. Die freiwillig teilnehmenden Schüler ab 12 lernten von ihm Grundbegriffe der Geologie und Mineralogie, Phänomene des Grundwasserspiegels und des Verlaufs der Flüsse, Bergrecht und die örtliche Geographie sowie praktisches Rechnen. All dies schien ihm notwendig, um die Gefährdungen in den Stollen – er erfand die erste Grubenlampe – und den Aberglauben, die Angst vor schlagenden Wettern zu vermindern sowie die Suche nach erzhaltigen Flözen durch die Bergleute zu verbessern.

Jahre später schrieb Humboldt über die 1 1/2-jährige Zeit als Oberbergerat:

„Steben hat einen so wesentlichen Einfluß auf meine Denkart gehabt, ich habe so große Pläne geschmiedet, mich dort so meinen Gefühlen überlassen, daß ich mich vor dem Eindruck fürchte, den es, wenn ich es wiedersehe, auf mich machen wird. Ich war dort, besonders im Winter 1794 und im Herbst 1793 in einem immerwährenden Zustand der Spannung, daß ich des Abends nie die Bauernhäuser am Spitzberg, in Nebel gehüllt und einzeln erleuchtet, sehen konnte, ohne mich der Tränen zu enthalten. Diesseits des Meeres finde ich wohl nie so einen Ort wieder.“ (Zitat nach Botting (1974) S. 29)

Dieses Zitat zeigt die Spannung, in der Humboldt lebte, als eine zwischen seiner einsamen Arbeit im Erdinneren und dem von ihm teilnehmend beobachteten Leben der Bergleute und Bauern. Die in Nebel gehüllten, erleuchteten Bauernhäuser, die ihm Tränen entlocken, symbolisieren das *andere* Lebensmuster, eines, das er nie erreichen sollte. Die Geborgenheit im Berg – trotz aller Gefahren – soll ihm die in den Bauernhäusern ersetzen. Der fehlenden Geborgenheit in der Kindheit, der Distanz der Mutter, ihren Leistungsanforderungen, der toten Atmosphäre auf „Schloß Langweil“, wie er Tegel nannte, entzog er sich als Kind durch einsame Spaziergänge in die Natur, die mit Erinnerungen an den Vater verbunden war. Nun holte ihn das Ersehnte wieder ein als ein für ihn Unerreichbares: In Bad Steben, dem Bergdorf, fand er beides, die Natur und die vermißte Geborgenheit, aber getrennt voneinander. Dadurch hatte er wohl besonders deutlich vor Augen, was seine Lebensmöglichkeiten waren und was nicht. Das Bemerkte seiner Grenzen scheint mit der wesentlichen Einfluß gewesen zu sein, der seine Denkart und Pläne bestimmt hat.

Jenseits des Meeres fand Humboldt dann offenbar viele solche Orte für rastlose Arbeit und auch des Glücks. Nach gescheiterten Versuchen, sich der Wissenschaftlergruppe anzuschließen, die Napoleon auf seinem Eroberungszug nach Ägypten begleitete, durchwanderte Alexander v. Humboldt mit seinem Reisegefährten Aime Bonpland messend und die Geographie erforschend Spanien, wo er eine Audienz beim spanischen König erhielt, die er mit der Erlaubnis verließ, die spanischen Kolonien in Südamerika – „West-Indien“ – zu besuchen, und ermächtigt wurde, sich seiner

„physikalischen und geodätischen Instrumente mit voller Freiheit zu bedienen; ich dürfe in allen spanischen Besitzungen astronomische Beobachtungen anstellen, die Höhe der Berge messen, die Erzeugnisse des Bodens sammeln und alle Operationen ausführen, die ich zur Förderung der Wissenschaft gut finde.“ (A.v. Humboldt, Reise in die Aequinoktial-Gegenden des neuen Continents, zit. nach Gebauer (1988) S. 20)

Das Sammeln, Messen, Untersuchen erlaubte ihm die uneingeschränkte Bewegung in der von ihm ersehnten Ferne. Die Forschung greift nicht in das Machtgefüge des spanischen Königs ein, ja sie verspricht dem König eher einen Zuwachs an Macht, falls die Forscher neue Quellen des Reichtums – wie etwa Minen etc. – entdecken sollten. Der König von Spanien erlaubt Alexander v. Humboldt, die Natur zu untersuchen. Daß Humboldt nicht nur die Pflanzen etc. beschreiben wird, sondern auch die politischen Verhältnisse, weiß der König noch nicht.

Seine Abreise am 5. Juni 1799 aus Spanien mit dem 25jährigen Aime Bonpland – Alexander v. Humboldt selbst ist fast 30 Jahre alt, also in der Position des älteren Bruders – beschreibt Humboldt in seinem Reisewerk:

„Der Augenblick, wo man zum erstenmal von Europa scheidet, hat was Ergreifendes. Wenn man sich noch so bestimmt vergegenwärtigt, wie stark der Verkehr zwischen beiden Welten ist, wie leicht man bei den großen Fortschritten der Schifffahrt über den Atlantischen Ozean gelangt, der, der Südsee gegenüber, ein nicht sehr breiter Meeresarm ist, das Gefühl, mit dem man zum erstenmal eine weite Seereise antritt, hat immer etwas tief Aufregendes. Es gleicht keiner der Empfindungen, die uns von früher Jugend auf bewegt haben. Getrennt von den Wesen, an denen unser Herz hängt, im Begriff, gleichsam den Schritt in ein neues Leben zu tun, ziehen wir uns unwillkürlich in uns selbst zusammen, und über uns kommt ein Gefühl des Alleinseins, wie wir es nie empfunden.“ (A.v.H., zit. nach Gebauer (1988) S. 22)

Trennung von dem Bekannten und Vertrauten ist verlockend, das Alleinsein und das sich in sich Zusammenziehen aber auch Ängste evozierend. Die Kombination von Verlockung mit Gefahr erinnert an die von Balint beschriebene Angstlust, Gefühle, die kleine Kinder haben, wenn sie in die Luft geworfen, also getrennt, und wieder aufgefangen werden. Für Alexander v. Humboldt und Aime Bonpland war es die Frage, werden sie in „Westindien“ ankommen? Wie gehen die Forscher damit um? Humboldt erwähnt im nächsten Satz, der sich an das eben gegebene Zitat anschließt, sein Remedium gegen die Angst:

„Getrennt von unsren *Instrumenten*, die sich an Bord der Korvette befanden, brachten wir noch zwei Tage in Coruna zu“, dem Ausfahrtshafen, wo das Segelschiff, bereits mit all dem Gepäck und den Instrumenten beladen, auf einen günstigen Wind wartete. Welche Instrumente nahmen die Forscher mit und was machten sie damit? In Paris durften sie sich die besten Instrumente aus den verschiedenen wissenschaftlichen Instituten ausleihen: Sextanten und Quadranten, Balancen und Kompass, Teleskope und Mikroskope, Hygrome-

ter und Barometer, Cyanometer, Eudimeter, Thermometer, Magnetometer und Chronometer etc. Humboldt und Bonpland waren die bestausgerüsteten Forscher ihrer Zeit, die sich auf Reisen begaben (vgl. Botting (1974) S. 80).

An Freiesleben schrieb er vor der Abfahrt:

„Welch ein Glück ist mir eröffnet! Ich *gehe ab* mit der spanischen Fregatte 'Pizarro'. Wir landen auf den Kanaren und an der Küste von Caracas in Südamerika. Welchen Schatz von Beobachtungen werde ich nun nicht zu meinem Werk über die Konstruktion des Erdkörpers sammeln können!“ (zit. nach Scurla (1984) S. 109 f.)

Und an einen anderen Freund schrieb er:

„Ich werde Pflanzen und Fossilien sammeln, mit vortrefflichen Instrumenten astronomische Beobachtungen machen können, ich werde die Luft chemisch zerlegen. Das alles aber ist nicht Hauptzweck meiner Reise. Auf das Zusammenwirken der Kräfte, den Einfluß der unbelebten Schöpfung auf die belebte Tier- und Pflanzenwelt, auf diese Harmonie sollen stets meine Augen gerichtet sein...“ (zit. nach Biermann (1983) S. 42)

Hier finden wir wieder zwei Spannungspole: belebte – unbelebte Natur. Alexander v. Humboldt will sie zusammenbringen, die Spannung zu einer Harmonie umgestalten mithilfe des Blicks und der Meßinstrumente.

Über seine Ankunft in Südamerika schreibt Alexander an den Bruder:

„... haben wir unsere Seereise vollendet. Ich habe viel auf dem Weg gearbeitet, besonders astronomische Beobachtungen gemacht... Wir sind hier einmal in dem göttlichsten und vollsten Lande. Wunderbare Pflanzen; Zitteraale, Tiger, Armadille, Affen, Papageien; und viele, viele echte, halb wilde Indianer, eine sehr schöne und interessante Menschenrasse. ... Wie die Narren laufen wir bis jetzt umher; in den ersten drei Tagen können wir nichts bestimmen, da man immer einen Gegenstand wegwirft, um einen anderen zu ergreifen. Bonpland versichert daß er von Sinnen kommen werde, wenn die Wunder nicht bald aufhören. ... Ich fühle es, daß ich hier sehr glücklich sein werde und daß diese Eindrücke mich auch künftig noch erheitern werden...“ (zit. nach Scurla (1984) S. 115 f.)

Die Instrumente waren das Mittel gegen die Angst und das Remedium der Lust („auf dem Weg viel gearbeitet“) – so läßt sich die Reise, der Weg leichter überstehen. Die Hierarchie des Interesses von Humboldt wird deutlich in der Reihenfolge der von ihm genannten „Lebewesen“, die ihm bei der Ankunft begegneten bzw. auf die sein Blick fiel: zuerst nennt er die Pflanzen, dann die Tiere und erst als drittes die Menschen. In dieser Reihenfolge werden die Genannten auch später in seinem Reisewerk abgehandelt. Seine Kritik der Herrschaftsverhältnisse in den spanischen Kolonien ist ihm vielleicht erst durch die Distanz des Naturforschers möglich, die nicht mit den Kolonialherren identifiziert ist, sondern das Leben und Leiden der fremden Menschen ebenso beschreibt wie die Geographie der Pflanzen oder die Gestalt der Berge.

Wie die „Narren“ – und Kinder möchte man ergänzen – laufen die Forscher, in der Fremde angekommen, umher. Verwirrt und beglückt, voll „von

Sinnen“ sind sie. Zugleich fühlte Humboldt, daß er hier glücklich sein wird, also noch nicht ist, aber schon etwas davon erhascht hat – ein Hinweis auf die rastlose Suche nach dem Glück. Es ist noch nicht ganz da und wird wieder verschwinden, wie die Wahrheit (vgl. weiter oben S. 63).

Zwei Jahre später bestätigt ein Brief aus Havanna diesen ersten Eindruck:

„... Meine Gesundheit und Fröhlichkeit hat, trotz des ewigen Wechsels von Nässe, Hitze und Bergskälte, seitdem ich Spanien verließ, sichtbar zugenommen. Die Tropenwelt ist mein Element, und ich bin nie so ununterbrochen gesund gewesen als in den letzten zwei Jahren. Ich arbeite sehr viel, schlafe wenig, bin oft bei astronomischen Beobachtungen vier bis fünf Stunden lang ohne Hut der Sonne ausgesetzt. Ich habe mich in Städten aufgehalten ..., wo das gräßliche gelbe Fieber wütete, und nie, nie hatte ich auch nur Kopfweh...“ (zit. nach Scurla (1984) S. 143 f.)

Zu der Gesundheit (wie in Steben) kommt die Fröhlichkeit hinzu, trotz der Entbehrungen, Gefahren, körperlicher Anstrengung und ansteckenden Krankheiten. Nicht einmal Kopfweh hat Humboldt. Er ist unberührt von den Mühen im Unterschied zu Bonpland, der öfter erkrankt. Humboldts Brief klingt wie ein Höhenflug, auf dem er, Gott ähnlich, unberührbar von den Anstrengungen bleibt.

Am 3. August 1804, nach fast sechs Jahren Abwesenheit, landeten Bonpland und Humboldt wieder in Frankreich, wo sie fürstlich empfangen wurden. Im Gepäck hatten sie an die 60.000 Pflanzensorten zur „künftigen Erheiterung“. Aus geographischen Ortsbestimmungen und Höhenmessungen wurden Karten und Erdprofile gezeichnet. Eine Fülle von magnetischen, meteorologischen, ozeanographischen, geologischen und zoologischen Daten brachten sie mit. Die Auswertung und Beschreibung der Reise beschäftigte Humboldt die nächsten zwei Jahrzehnte. Neben den pflanzengeographischen und –physiognomischen Beobachtungen berichtete er auch über seine historischen und linguistischen Entdeckungen. Er beschrieb die Denkmäler der indianischen Frühgeschichte, machte Bevölkerungsstatistiken und widmete den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, den Fragen des Handels und der wirtschaftlichen Entwicklung ganze Bände seines Reisewerks. Seine ersten öffentlichen Vorlesungen an der Universität Berlin zogen über 1000 Hörer an: vom König über die Hofleute bis zu den interessierten Berlinern reichte die Zuhörerschaft. Das gewonnene Prestige ermöglichte Humboldt, naturwissenschaftliche Anstalten in Berlin einzurichten, und wo er konnte, förderte er mit seinen verbleibenden Finanzmitteln junge Naturwissenschaftler.

Was aber treibt den Forscher an?

„... Gestern nacht kam ich vom Pic zurück. Welch ein Anblick! Welch ein Genuß! Wir waren bis tief im Krater, vielleicht weiter als irgendein Naturforscher ... Gefahr ist wenig dabei, aber Fatigue von Hitze und Kälte; im Krater brannten die Schwefeldämpfe Löcher in unsere Kleider, und die Hände erstarrten bei 2 Grad R (2,5 Grad Celsius)“ (zit. nach Scurla (1984) S. 111 f.),

berichtet Alexander dem Bruder von seiner ersten Besteigung eines noch tätigen Vulkans, des Pico del Teide auf Teneriffa, den er vermaß, analysierte und beschrieb.

Zu der Zeit war die Erde noch weniger erforscht als der Himmel und die Sterne. Die Gelehrten stritten darüber, wie die Formung der Erde entstanden sei: Die einen vertraten die Ansicht, das Meer und das Wasser der Flüsse und der Gletscher habe die Erde geformt. Die anderen vermuteten vulkanische Hebungen. Aber daß das Erdinnere flüssig und die Erdrinde eine dünne Schale ist, wurde erst im Zuge der Humboldtschen Forschungsberichte von seinen Reisen und den Studien des mit ihm befreundeten Geologen Leopold v. Buch allmählich anerkannt. Durchgesetzt allerdings hatte sich diese Ansicht erst Jahrzehnte später, als die von Humboldt mitbegründete Geophysik die Studien über Meteore und Erdbebenwellen systematisch auswertete.

Humboldt hat offenbar besondere Glücksgefühle, wenn er in das Erdinnere vordringt: In den Bergwerken fühlte er sich beglückt, wenn er mit seinem Hämmerchen die Mineralien losschlug und in der Hand zerbröselte, wenn er vorsichtig die verschiedenen Flechtensorten unter Tage ablöste und untersuchte. Ebenso ging es ihm, wenn er auf die Vulkane in Teneriffa, in Kolumbien, in Italien stieg; wenn er sich in die Krater wagte und seine Thermometer in die diversen, aus Löchern steigenden Dämpfe hielt. Ich dachte, die Natur, das Erdinnere sei so beglückend und anziehend, weil Humboldt sich in messender und untersuchender Form, also sublim mit der „Mutter Natur“ vereinigt, dem Weiblichen. Humboldts Beschreibung der Besteigung des Pico del Teide im ersten Band der „Reise in die Äquinoktialgegenden...“ klingt in der Tat wie eine erotische Eroberung einer fremden Frau, die mit Neugier, Lust und Gefahr entdeckt und beschrieben wird.

Bedenken kamen mir, als ich mich an seine sehr unterschiedliche Reaktion auf den Tod der Eltern erinnerte. Um sich über den Tod des Vaters zu trösten, ging er in die Natur und begann Pflanzen zu sammeln, die er malte und dann der Mutter schenkte. Dann fand ich ein Zitat, in dem Humboldt die Natur folgendermaßen definiert:

„Die Natur ist für die denkende Betrachtung Einheit in der Vielfalt, Verbindung des Mannigfaltigen in Form und Mischung, Inbegriff der Naturdinge und Naturkräfte, als ein lebendiges Ganzes. ... Gleichmäßige Würdigung aller Teile des Naturstudiums ist aber vorzüglich ein Bedürfnis der gegenwärtigen Zeit...“ (Aus dem „Kosmos“, Humboldts Spätwerk, zit. nach Gebauer (1988) S. 95)

Hier, denke ich, ist ein Schlüssel zu Humboldts Forschungsmotivation versteckt: Es fallen die Begriffe „Einheit in der Vielfalt“, „Verbindung des Mannigfaltigen“ und „lebendiges Ganzes“ auf, deren gleichmäßige Würdigung ein Bedürfnis der Zeit sei, sprich: auch ein Bedürfnis Alexander v. Humboldts. Worin besteht das Bedürfnis? Was ist die ihm unbewußte bzw. latent mitschwingende Triebfeder? Er möchte – wir erinnern uns (w.o. S. 63) – „die Wahrheit entschleiern“, die von „beweglichen Nebeldüften“ umla-

gert sei wie etwa der Pico del Teide oder eine Frau. Die Entschleierung der Wahrheit als unerreichbares Ziel hat phantasmatische Züge, wie auch die bildliche Sprache schon andeutet. Der Forscher kann die Wahrheit nicht auf Dauer erringen, anders als Theseus Ariadne mit Hilfe des Wollknäuels, das sie ihm gibt. Jeder Schritt zur Wahrheit hin führt an den Eingang neuer Labyrinth, so daß der Forscher rastlos fortschreiten muß, um dem Lebendigen, dem Mannigfaltigen Form zu geben: Ganzheit, Einheit. Der Wunsch nach „Verbindung“, Kontakt zum Mannigfaltigen, Lebendigen – dem Weiblichen – und zugleich der Wunsch nach dem Herstellen der Einheit und Ganzheit – dem Männlichen – treibt ihn an, also die Suche nach einer Verbindung von Männlichem mit Weiblichem bzw. nach einem Zustand, der vor dem Getrenntsein, vor der Differenz liegt. Die Unerreichbarkeit des Ziels macht ihn zum rastlosen Mann, der sein Ziel im Erreichen verfehlt, den Wunsch aber nicht aufgibt. Die hier von Alexander von Humboldt vorgeführte phantasmatische Seite eines zu erreichenden und gleichzeitig unerreichbaren Zieles, das die Forschung weitertreibt, bewußt zu machen, halte ich für wichtig. Zum einen verbindet das ihnen gemeinsame Phantasma die Forscher. Zum anderen weckt es Größen- und Allmachtsgefühle, die die Forscher von der Realität wenigstens zeitweise erheben, sie über den Kronen der Fürsten, der Machtträger schweben läßt. So wie die Zuhörer während der Vorlesung Humboldts beim gespannten Zuhören zu Gleichen werden, sind sie doch spätestens beim Rausgehen aus der Vorlesung wieder König und Untertanen. Nur ein Beispiel sei genannt, welches deutlich zeigt, daß unbewußt bleibende Größenphantasien nicht nur produktiv wirken, sondern dazu verleiten, die Realitäten nicht mehr richtig einzuschätzen: Die deutschen Physiker, die ihre Forschung an der „Uranmaschine“ nach Beginn des Zweiten Weltkrieges fortsetzten, als sie schon absehen konnten, wozu ihre Entdeckung führen kann, waren überzeugt davon, Hitler von der Anwendung der Atombombe abhalten zu können. Aus dieser Selbstüberschätzung heraus setzten sie ihre Forschung fort, wie unlängst Carl Friedrich von Weizsäcker in einem Interview in „Die Zeit“ darlegte (vom 26. Juni 1992, S. 9 f.).

Abgesehen von dem Prestige, das man mit den Ergebnissen der Forschung gewinnen kann, ist man nur finanziell unabhängig, mutig und klug genug, scheint mir Humboldts Glück zum einen in dem Kontakt mit dem Lebendigen, dem geheimnisvollen Lebendigen unter der Erdoberfläche zu liegen und zum anderen in seiner Arbeit, *nachher* das Erlebte und Gefundene beschreibend miteinander zu verknüpfen und zu verbinden, so daß ein ganzer Kosmos abgebildet wird – im übrigen der Titel seines letzten Werkes, an dem er viele Jahre bis zu seinem Tod gearbeitet, sich also noch lange erheitert hat.

Schwieriger ist es, das Glück der nachfolgenden Generation von Naturforschern zu verstehen, die ein neues Forschungsparadigma entwickelte: die Untersuchung der kleinsten Einheit des Lebendigen, die

Zelle bzw. der kleinsten Einheit der Materie, die Atome und Elemente. Dies geschah nicht mit abenteuerlichen Reisen um die Welt, sondern mithilfe ganz neuer Instrumente in Labors, abgeschlossen von der Welt.

Ich denke, daß das Glück dieser neuen Naturforschergeneration gewissermaßen in der Umkehrung der die Welt als Kosmos zusammensetzenden Forschung liegt: Nun begeben sich die Forscher auf die Suche nach der kleinsten Einheit, die, dem Auge unsichtbar, doch die ganze Welt enthalten soll. Der Wissenschaftler wird vom Sammler, Systematiker und Beschreiber zum Konstrukteur der „Welt“ im Labor. Er fühlt sich nicht nur göttlich und gesund und glücklich wie Alexander von Humboldt inmitten der Wunder Südamerikas, er handelt gewissermaßen wie ein Gott, der die Welt selbst konstruiert, um ihre „Bauweise“ besser verstehen zu können. Das Glück dieser Art von Forschung liegt in der Spannung, ob die Konstruktion gelingt, wohin sie führt, und wird ebenfalls zu einem guten Teil von Größenphantasien begleitet, die dem Außenstehenden Angst machen, aber auch dem Forscher, der das Ergebnis noch nicht kennt: wieder Angstlust?

3. DIE BEZIEHUNG DER FORSCHER ZUEINANDER

Sieht man sich das seit der Jahrhundertmitte (des 19. Jahrhunderts) etablierte, wachsende und zunehmend komplexer werdende Gefüge der wissenschaftlichen Institutionen an, so stellt sich unter dem libidinösen Aspekt, der mich hier interessiert, die Frage: Wie ging dieser hierarchisch organisierte und verzweigte Männerbund mit der Konkurrenz und den hohen Anforderungen an seine Arbeit (Askese etc.) um?

Zum einen ist festzustellen, daß die eigentliche Konkurrenz – anders als heute – im vorigen Jahrhundert erst ab der Privatdozentenebene begann, weil die Zahl der Privatdozenten beliebig groß sein konnte, denn sie wurden nicht vom Staat bezahlt. Andererseits erhöhte die wachsende Anzahl von Privatdozenten den Konkurrenzdruck auf Professorenstellen. Der Staat mußte neue schaffen. In der Expansionszeit der Wissenschaften, die mit den Anfängen der Industrialisierung in Deutschland zusammenfiel, war er dazu bereit. So konnte sich eine Reihe neuer Fächer und Institute begründen (vgl. Timothy Lenoir (1992) S. 18 ff, insbes. S. 21, Fußnote).

Zum anderen, wie wir schon wissen, förderte und erforderte der neue dynamische Wissenschaftsbegriff eine vielfältige Zusammenarbeit. Erleichtert wurde sie sicher durch das Phantasma der Wahrheitsfindung, die doch unerreichbar sei, also viele Forscher zugleich benötigt. Diese gemeinsame Ausgangssituation mag auf die Konkurrenz mildernd gewirkt haben. Was aber ermöglichte die ziemlich welt-offene und tolerante Haltung von Wissenschaftlern zueinander, die doch aus sehr verschiedenen sozialen, religiösen und nationalen Umfeldern und Grup-

pen kommen, in einer autoritär regierten Gesellschaft? Denn in der Tat wurde die wissenschaftliche Laufbahn zum bevorzugten Aufstiegsweg im Deutschland des 19. Jahrhunderts.

Es fällt auf, daß die Begriffe, die das Selbstverständnis der Wissenschaftler und die Art ihrer Beziehungen beschreiben, meist aus dem familiären Bereich gewählt werden. Hören wir die Worte des Begründers der experimentellen Physiologie, einem neuen Zweig, der zwischen Medizin und (organischer) Physik angesiedelt ist, die Erforschung der Zellen zum Forschungsgegenstand machte und damit das oben genannte neue Forschungsparadigma einführte, nämlich Emil Du-Bois-Reymonds:

„Jeder strebsame Gelehrte, umso mehr einer, der schon Leistungen hinter sich hat, ist Humboldts [Alexander v. Humboldt, C.W.] Sohn, wir alle sind seine Familie... Was er war, wird man erst empfinden, wenn seine liebevolle mächtige Hand nicht mehr zu unserem Besten walten wird.“ (zit. nach Biermann (1980) S. 96)

Der nie verheiratete und kinderlose Alexander v. Humboldt kam auf diese Weise nicht nur zu Söhnen, gleich zu einer ganzen Familie.

Besser verstehen wir die Funktion familiärer Topik, wenn wir uns den Brief eines berühmten Altertumsforschers ansehen, der im Alter von 39 zurückblickend an seinen Lehrer (Alfred Fleckeisen) schreibt. Der Brief beginnt mit

„Mein theurer väterlicher Freund,“ ... „Es war mir vergönnt, an der fruchtbarsten Zeit meines Lebens als ein empfänglicher Zeuge teilzunehmen. ... Ich hatte in dir zum erstenmal die Wissenschaft geschaut. ... Ein Festtag war mir der Besuch bei dir, er gab mir eine Weihe für die ganze Zeit, bis ich ihn wiederholen durfte. Seit ich herangewachsen, bist du dem frühen Schüler ein rathender, helfender, väterlicher Freund geworden, trotz des Altersunterschiedes einer der seltenen Freunde, bei denen man soviel Glauben an sich voraussetzen darf, um ohne Besorgnis eines Mißverständnisses sich rückhaltlos aufzuschließen. ... Ich habe die Empfindung, an einem Wendepunkt meines Lebens zu stehen. Ein unaussprechlich tiefes Gefühl der Dankbarkeit treibt mich, dies Jahr nicht vorübergehen zu lassen, ohne dir im Stillen gesagt zu haben, was ich dir danke, wie ich dich liebe. ... Dein Hermann Usener, Bonn, den 1. Juli 1873“ (zit. nach Mette (1980) S. 17 f.)

Hier haben wir alles versammelt: Der Schüler nimmt als Empfangender in der Position einer Frau an der Fruchtbarkeit des Lehrers teil. Weibliche und männliche Zuschreibungen sind auf beide verteilt; sie empfangen und zeugen. Der Lehrer, der Geliebte, wird zum väterlichen Freund erklärt, um Mißverständnisse zu vermeiden und die Libido nicht in ein sexuell ausgelebtes Verhältnis übergehen zu lassen. Ein Hilfsmittel dagegen ist die Idealisierung, das andere die Identifizierung und Nachahmung. So lassen sich libidinös gefärbte Beziehungen im Männerbund zum Zwecke der Forschung umwandeln in „väterliche“ Freundschaften und damit in den Griff bekommen und unter Kontrolle halten.

Hier hilft die familiäre Topik dazu, einen Inzest (in der Familie wäre es einer) zu vermeiden und doch,

wie im Falle Humboldts gezeigt, durch Schülerverhältnisse zu Söhnen zu kommen.

Die Sohnmetapher wird aber nicht nur auf die Schüler der Gelehrten angewandt, sondern auch auf die Werke, seien es eigene, seien es die der Schüler. Dazu nur ein Beispiel von zahlreichen. Hören wir wieder Hermann Usener, diesmal in einem Brief an einen *seiner* Schüler, der ihm sein druckfrisches Werk zugeschickt hat:

„Liebster Diels, ... Wenn ein theurer Sohn sein in weiter ferne geborenes und heranwachsendes Kind dem Vater zuschickt, daß an dessen Geburtstag ihm der Enkel zum ersten Male unter die Augen trete, dann mag dem beglückten Vater ähnlich zu Muthe sein wie mir. ... Ich habe mich zeitig entwöhnt, von Lob und Tadel der Menschen mich berühren zu lassen: aber es gibt Dinge, für die ich empfänglich bin und sicherlich auch sein muß, wenn ich der sein soll, der ich sein will: das sind Leistungen früherer Schüler, die mir die innerste Genugthuung geben nicht umsonst gewirkt zu haben. ... Ich habe den Schlußabsatz Ihres offenen Briefes schon gestern mehrfach, für mich und für meine Frau, gelesen: aber erst heute war mir's gegeben ihn zu lesen ohne von Thränen übermannt zu werden. ... (über das Buch „Doxographi Graeci, von Hermann Diels, dem Herausgeber der Fragmente der Vorsokratiker, C.W.) Und nun liebster Diels, lassen Sie sich statt aller weiteren Worte umarmen und küssen, für was Sie gesagt und gethan, und bewahren Sie mir Ihre anhängliche Liebe, die mir werther ist als ein Kleinod. Ihr H. Usener“ (Bonn, 24. Oct. 1879, zit. nach Mette (1980) S. 32 f.)

Die Familiarität erlaubt, über die Schöpfungen der Wissenschaftler sich miteinander zu verständigen, ohne die damit einhergehenden Gefühle abschneiden zu müssen: Stolz, Zuneigung, Rührung, Liebe, ja sogar Küsse und Umarmungen entlocken wissenschaftliche Werke, wenn sie als eigene Kinder/Söhne angesehen werden. Die Ehefrau darf das Glück und die Rührung als Zeugin teilen, mehr nicht.

Wie weit geht die Familienmetapher bei der Beschreibung der Beziehung der Forscher zueinander? Im vorigen Jahrhundert, der Periode des von Frauen in keiner Weise gestörten wissenschaftlichen Männerbundes, weit. Dazu ein Beispiel aus dem Kreis der Mitarbeiter Du-Bois-Reymonds, der als Gründer einer neuen Disziplin besonders auf eng mit ihm verbundene Kollegen angewiesen war.

Der Kollege Carl Ludwig schreibt an Du-Bois-Reymond: „Seit Brücke und ich täglich miteinander essen, und sogar als wären wir verheiratet, mehrere Nächte miteinander geschlafen haben, ist von Dir des Redens kein Ende, ...“ (zit. nach Lenoir (1992) S. 33, FN 15)

Die Wissenschaftler forschen zusammen, essen gemeinsam Mittag und verbringen sogar die Nächte wie Verheiratete miteinander. Gleichzeitig sprechen sie die ganze Zeit von dem fehlenden Dritten, der sie durch die gemeinsame Arbeit miteinander verbindet. Die Szene erinnert an Phasen, die wir aus der Pubertät kennen, intensives Zusammensein, viel miteinander sprechen und teilen, mit der nächsten Freundin bzw. dem nächsten Freund im Fall von jungen Männern. Die Familiarität dient nicht nur dem Begrenzen

von Konkurrenz und der Förderung von Zusammenarbeit. Daß es sich hier vielmehr um starke und libidinöse Besetzungen des Anderen handelt, zeigt sehr schön eine von Sigmund Freud beschriebene Phantasie, die er seiner Braut Martha Bernays aus Paris mitteilt, wo er sich aufhielt, um bei dem berühmten Psychiater Charcot zu lernen.

„Du wirst Dich vielleicht ebenso wie für meine Leistungen für die Personen von Madame und Made-moiselle Charcot interessieren. ... Mlle. Jeanne Charcot ist was anderes (als die Mutter, C.W.), auch klein, etwas voll und von einer geradezu lächerlichen Ähnlichkeit mit ihrem genialen Vater, infolgedessen so interessant, daß man sich nicht überlegen kann, ob sie hübsch ist. ... Denke Dir nun, ich wäre nicht schon verliebt und sonst ein rechter Abenteurer; es wäre eine starke Versuchung, hereinzufallen, denn es ist nichts gefährlicher, als wenn ein junges Mädchen die Züge eines Mannes trägt, den man bewundert.“ (S. Freud, Briefe 1873–1939 (1980) S. 202 f., Paris, 20. Januar 1886)

Freud ist nicht auf diese Art der Anziehung, nämlich in der Geliebten in Wahrheit den bewunderten Lehrer etc. zu heiraten, hereingefallen. Aber eine Reihe seiner Kollegen traf diese Art von Liebeswahl: z.B. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, der die älteste Tochter seines bewunderten und verehrten Förderers Theodor Mommsen heiratete – im übrigen die einzige der sieben Mommsen-Töchter, die eine Ehe einging. Auch der Lebensphilosoph Georg Misch ist ein Beispiel: er heiratete die Tochter Wilhelm Diltheys, dessen Schüler er war, Clara Dilthey. Hermann Usener war mit Lily Dilthey, der Schwester Diltheys, verheiratet – auch sein Werk ist von Diltheyschen Ideen geprägt.

Um noch einmal auf die wie Verheiratete sogar die Nächte miteinander verbringenden Naturforscher zurückzukommen: Stellen wir uns vor, einer der Forscher wäre eine Forscherin gewesen. Sie hätte die verwandelte, in Forschung verwandelte Libido zumindest schwer ins Wanken gebracht bzw. gestört. Und es geht hier nicht nur um den Schutz der Frauen vor der männlichen Konkurrenz, den „harten“ Arbeitsbedingungen und Anforderungen, die die Wissenschaft stellt, wie etwa Freud seiner Braut anlässlich ihrer brieflich geführten Diskussion über Texte von John St. Mill zur Frauenemanzipation erklärt (Freud, a.a.O., S. 81 f.). Wie sehr die reale Frau als Forscherin das labile Gleichgewicht der Libido-Organisation im wissenschaftlichen Männerbund stört, wird besonders aus den Anfängen der Psychoanalyse deutlich. Breuer weigerte sich, seine Patientin Anna O. weiter zu behandeln, als sie phantasierte, von ihm schwanger zu sein. Er übergab die Behandlung Freud und reiste mit seiner Frau fluchtartig nach Italien ab. Carl Gustav Jung begriff erst nach schweren Beschuldigungen gegen seine Schülerin und Patientin Sabina Spielrein und der geduldigen Vermittlung Freuds, um die beide ihn gebeten hatten, daß er sich in Sabina Spielrein, mit der er eng zusammenarbeiten wollte, verliebt hatte.

Bemerkenswert ist Freuds Kommentar, mit dem

er Jung zu trösten versucht, weil er auf ein Bild aus der Naturwissenschaft zurückgreift, um die erforderliche Distanz und Askese deutlich zu machen, die gemeinsame Forschung mit Frauen offenbar zu verlangen scheint:

„Sie aber bitte ich, jetzt nicht zu stark in die Zerknirschung und Reaktion zu gehen. Denken Sie an das schöne Gleichnis von Lasalle von der zersprungenen Eprovette in der Hand des Chemikers: ‚Mit einem leisen Stirnrnzeln über den Widerstand der Materie setzt der Forscher seine Arbeit fort.‘ Kleine Laboratoriumsexplosionen werden bei der Natur des Stoffes, mit dem wir arbeiten, nie zu vermeiden sein. ...“ (S. Freud/C.G. Jung, Briefwechsel, Freud an Jung, Wien, 18.6.1909, S. 259)

Die „Explosion“ der Gefühle, die gemeint ist, ist nicht nur in der psychoanalytischen Arbeit „nie ganz zu vermeiden“. Ich denke, daß wir hier einen Aspekt von Freud angesprochen finden, der die weitläufigen und zum größten Teil absurden Erklärungen verständlicher macht, die Wissenschaftler Ende des 19. Jahrhunderts erfanden, um Frauen weiterhin aus ihr auszuschließen.

Es gibt zahlreiche Beispiele, in denen die Zusammenarbeit zwischen Forscher und Forscherinnen mit der Liebe endet – etwa Hannah Arendt als Studentin Heideggers, die er dann wegen dieses Liebesverhältnisses wegschickte, zu Karl Jaspers. Sicher gibt es auch Gegenbeispiele wie das Ehepaar Madame et Monsieur Curie, wo Liebe und Forschung möglich sind. Ich frage mich, inwieweit sich Forscherinnen heute anders verhalten? Offenbar kopieren sie den Männerbund, indem sie Frauenbünde bilden, um diesen *männlichen* Problemen mit der Libido zu entgegen. Daß sie nicht verschwunden noch gelöst sind, zeigt eine öffentlich vorgetragene Bemerkung einer amerikanischen Wissenschaftlerin, in der sie dem Glück dankte, „nicht mit jedem Herrn, der am Erreichen des Zustands ‚festangestellte Professorin‘ (amerikanisch ‚tenure‘) beteiligt war, Liebe gemacht haben zu müssen“ (zit. nach Theweleit, Objektwahl (1990) S. 88).

LITERATUR

- Biermann, Kurt-R. (1983): Alexander von Humboldt. Biographien hervorragender Naturwissenschaftler, Techniker und Mediziner. Bd. 47. Leipzig, 3. erw. Aufl. (1. Aufl. 1980)
- Botting, Douglas (1974): Alexander von Humboldt. Biographie eines großen Forschungsreisenden. München
- Dönhoff, Marion Gräfin und Sommer, Theo (1992): „Der Wandel des Bewußtseins ist unterwegs“. Interview mit Carl Friedrich von Weizsäcker. In: Die ZEIT, Nr. 27 vom 26. Juni 1992, S. 9–10
- Freud, Sigmund (1980): Briefe 1873 – 1939. Ausgewählt und herausgegeben von Ernst und Lucie Freud. Frankfurt am Main

- Freud, Sigmund und Jung, C.G. (1974): Briefwechsel. Herausgegeben von William McGuire und Wolfgang Sauerländer. Frankfurt am Main
- Gregor-Dellin, Martin (1984): Schlabrendorf oder Die Republik. München
- Harppecht, Klaus (1989): Die Lust der Freiheit. Deutsche Revolutionäre in Paris. Reinbek
- Humboldt, Alexander v. (1845–1862): Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. Bd. 1–5. Stuttgart und Tübingen
- Humboldt, Alexander v. (1859–1860): Reise in die Aequinoctialgegenden des neuen Continents. Bd. 1–4. Stuttgart. Zitate aus dem Reisewerk nach Gebauer, Alfred (1988): Alexander von Humboldt. Seine Woche auf Teneriffa 1799. 2. Aufl., Berlin
- Humboldt, Alexander v. (1983): Chronologische Übersicht über wichtige Daten seines Lebens. Bearb. von Kurt-R. Biermann, Ilse Jahn und Fritz G. Lange, 2. verm. u. ber. Aufl., Berlin
- Humboldt, Wilhelm v.: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. (unvollendete Denkschrift, September 1809–1810). In: Harnack, Adolf (1900): Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 2. Band, S. 361–367 und neuerdings in Humboldt, W. v. (1971): Studienausgabe, Bd. 2: Politik und Geschichte. Hrsg. v. Kurt Müller-Vollmer. Frankfurt am Main, S. 133–141
- Lenoir, Timothy (1992): Politik im Tempel der Wissenschaft. Forschung und Machtausübung im deutschen Kaiserreich. Frankfurt am Main, New York (=Reihe Edition Pandora, 2)
- Mette, Hans Joachim (1980): Nekrolog einer Epoche: Hermann Usener und seine Schule. (=LUSTRUM, Bd. 22)
- Mommsen, Adelheid (1992): Mein Vater. Erinnerungen an Theodor Mommsen. München
- Scuria, Herbert (1984): Alexander von Humboldt. Eine Biographie. Frankfurt am Main (1955, 1. Aufl., Berlin-Ost)
- Theweleit, Klaus (1990): Objektwahl. (All You Need Is Love ...) Über Paarbildungsstrategien & Bruchstück einer Freudbiographie. Basel und Frankfurt am Main
- Wegeler, Cornelia (1989): Klassische Philologie und Nationalsozialismus. Das Institut für Altertumskunde an der Universität Göttingen. Maschinenschriftliches Manuskript. Insbes. Kap. 1: Zur Geschichte der Klassischen Philologie im 19. Jahrhundert, S. 1–81 (Erscheint voraussichtlich 1993 bei Böhlau, Wien)

ANMERKUNGEN

1. Für Ermutigung, meine Gedanken zur Wissenschaftsgeschichte unter einem psychoanalytischen Blickwinkel zu formulieren, danke ich insbesondere Thomas Schardt und Elisabeth Nemeth. Für Zahlreiche Anregungen danke ich der Arbeitsgruppe, die die erste Fassung dieses Textes diskutierte: Sigrun Gronau, Karin Günther-Thoma, Helga Haase, Hans-Peter Jaeck, Ruth Waldeck und Uschi Zier.
2. Dieser Begriff wird von W. v. Humboldt nicht ausdrücklich erwähnt.

MICHAEL BRIE

DER ABSTIEG DER DDR-INTELLEKTUELLEN – EINE BITTERE CHANCE ZUR HELLSICHTIGKEIT

1. VON DER SELBSTBEFREIUNG ZUM ANSCHLUSS

Zwischen 1989 und 1991 fand ein langer historischer Prozeß seine Vollendung – der Prozeß der Selbstaufhebung der von der Sowjetunion dominierten staatssozialistischen Gesellschaften Europas.¹ Eine breite antistaatssozialistische Reformbewegung in der DDR und vielen anderen Ländern Mittel- und Osteuropas nutzte die durch die Perestroika und den geopolitischen Rückzug der Sowjetunion als Hegemonialmacht und einen ganzen Komplex von wirtschaftlichen, politischen und geistigen Prozessen entstandene offene historische Situation. Aber auch dieses Mal erwies sich, daß die *Befreiung von etwas* immer mit der *Ein- und Unterordnung in und unter etwas anderes* einhergeht. Diesem ewigen Paradoxon historisch emanzipativer Bewegungen soll partiell am Beispiel der DDR nachgegangen werden. Zwischen den so unterschiedlichen Perspektiven von Beobachtung und Teilnahme wird dabei ständig zu wechseln sein.

Da ist zunächst einmal eine ganz simple Beschreibung von neuen Erfahrungen, deren erste die Feststellung ist: Die DDR hat gar nicht existiert. Eine Fata Morgana scheint meine Sinne 35 Jahre getäuscht zu haben. Da war – so höre ich jetzt immer öfter – kein Land zwischen Elbe und Oder, Fichtelberg und Rügen. Da war nichts als ein etwas groß geratenes Konzentrationslager. Es hatte weder Regierung noch ein eigenes Rechtssystem. Wie sagte eine der Diskutanten des „Ersten Forums des Bundesministers der Justiz am 9. Juli 1991“: „Was ... die sogenannte DDR und deren Regierung betrifft, so handelt es sich dort nicht einmal um einen eigenständigen Staat; diese sog. DDR ist niemals von uns staatsrechtlich anerkannt worden. Es gab ein einheitliches Deutschland, von dem ein gewisser Teil von einer Verbrecherbande besetzt war.“²

Und in dieser DDR haben auch keine Bürger dieses Nicht-Landes gelebt, sondern nur Opfer und Täter. Die Klassifikationsmaschinerie der deutschen Bürokratie läuft fast genauso gut wie zur Zeit der Feststellung, wer denn da Jude sei im deutschen Volkskörper. Und die Kooperationswilligkeit der Bevölkerung ist wieder einmal bewundernswert. Auch der letzte der „Anderen“ soll seinen Stern verpaßt bekommen. Selbst die Gewerkschaften im Bildungsbereich machen mit, wenn es darum geht, die Dienstjahre in Abhängigkeit davon abzuerkennen, ob jemand Kontakte mit dem MfS hatte, in den Grenztruppen der DDR seinen Wehrdienst ableistete, staatliche Funktionen von Rektor bis Mitglied in einem Wissenschaftlichen Beirat übernommen hat-

te, Bezirksleitungsmitglied der SED bis Mitglied einer Abteilungsparteiorganisationsleitung gewesen ist. Auch der Verband der Kleingärtner ist unter Verdacht geraten.

Die Nicht-Bürger dieses Nicht-Landes haben denn auch die historisch einmalige Leistung vollbracht bzw. mit sich vollbringen lassen – sie haben sich zu Nichteigentümern gemacht. Sie waren fähig, bei einer Krise ihres Nicht-Staates nicht nur einem ganz wirklichen, ganz anderen und – so lautete die Mär – unendlich reichen und brüderlich-schwesterlich-guten Nachbarstaat beizutreten, sondern dabei auch noch – ohne jemals einen Krieg geführt zu haben – bedingungslos zu kapitulieren. Sie wollten erobert werden.

Damit erfährt der historische Prozeß der anti-staatssozialistischen Reformbewegungen bezogen auf die DDR seine idealtypische Zuspitzung. Schon Ende der siebziger Jahre kursierte in Leningrad der Witz: Wir sollten morgen Finnland den Krieg erklären und uns übermorgen ergeben, um erobert zu werden. Was damals ein ahnungsvoller Hintertreppewitz war, wird jetzt zum Königsweg der Geschichte. 500 Jahre nach Kolumbus ruft die 2. Welt fast verzweifelt danach, entdeckt und angeschlossen zu werden. Wo vor 500 Jahren gewaltsam erobert werden mußte, bedarf es jetzt nur noch der Möglichkeit freier Wahl. Schlimmer als jeder Anschluß scheint zu sein, durch den Westen desinteressiert liegengelassen zu werden.

Wie hieß es im Frühling 1990 in der Noch-DDR: Wenn die D-Mark nicht zu uns kommt, gehen wir zu ihr. Wo der Westen nicht selbst kommt, da kommen die vielen migrationsfähigen Osteuropäer zum Westen. 500 Jahre hat dieser alle Mauern mit Kanonen und preiswerten Waren sowie emanzipatorischen Ideen überrannt, jetzt muß er selber die Mauern der Asyl- und Einwanderungsgesetze errichten. Die „offene Gesellschaft“ schließt sich.³ Dies scheint das Ende der klassischen extensiven Eroberungsformen anzudeuten. Ohne Eroberung durch den Westen scheint keine Befreiung von Unterentwicklung, Diktatur und Isolation möglich zu sein. Ohne Abgrenzung von der Zweiten und Dritten Welt scheinen andererseits ökonomische Effizienz, Wohlstand und Demokratie nicht mehr haltbar. Die Auflösung dieser Paradoxie kann hier nicht Gegenstand sein.

Verblüffendes ist seit dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik geschehen. Genannt seien nur:

Die schnellstmögliche Ausschaltung jeder eigenen Vertretungsorgane und die Übernahme durch fremde;

die Abwicklung jeder eigenen Elite und der Import einer Leihelite;

die Übergabe der Verfügung über das Nichteigentum des eigenen Nicht-Staates in fremde Treuhänder;

der Verzicht auf jede wirkliche Garantie der Einhaltung der gemachten Zugeständnisse

und die Bereitschaft, auch noch die eigenen Häuser, Wohnungen, Datschen und vor allem Arbeitsplätze, Kultur- und Gesundheitseinrichtungen draufzulegen.

Diese Nicht-Bürger werden in Europa wohl die sein, denen von allem in ihrem Lebensrevier am wenigsten selbst gehört. Die Enteignung scheint zum einzigen Weg der Aneignung geworden zu sein.

Zur Kolonie werden durch freie geheime usw. Wahlen,

sich enteignen lassen durch einen Vereinigungsvertrag, den die selbst gewählte Regierung abschließt,

elementarste soziale und politische Rechte abgeben, derentwegen man gerade auf die Straße gerannt war,

„Wir sind ein Volk“ zu rufen, und die Alimentierung durch die eine, d.h. die andere Währung und die anderen Steuerzahler gemeint zu haben,

die Gesunden und Jungen weggehen zu sehen, um als kollektiver Sozialhilfefall in die Geschichte Europas einzugehen,

dies alles wird als Schildbürgerstreich in die für die Betroffenen zumeist tragische Geschichte der „Westernisierung“ der Welt, der Herausbildung einer durch moderne Kapitalverwertung dominierten Erde und der Einlösung des mit diesem Prozeß einhergehenden Versprechens von Wohlstand, Demokratie und Freiheit einhergehen.

Dieser scheinbare Widersinn ist in Wirklichkeit die ins Extrem und in die Überspitzung getriebene Strategie, die Befreiung von den Fesseln und Zwängen des Staatssozialismus nicht durch den Abstieg in die Dritte Welt bezahlen zu müssen. Es ist das Streben, sich um jeden Preis in die Erste Welt zu kaputtulieren, das hier wörtlich genommen zur Verkehrung zu werden droht. Aber nur durch die Zugehörigkeit zur Ersten Welt, so scheint es, lassen sich ökonomische Effizienz, soziale und politische Partizipation, Demokratie und Öffentlichkeit bewahren und durchsetzen. Und wenn dies stimmen sollte, dann wäre wohl kein Preis hoch genug. Aber selbst dann müßte er thematisiert werden.

2. DIE UMKÄMPFTE VERGANGENHEIT DER DDR

Auch das frei gewählte Erobertsein zwingt diejenigen, die sich Erobern ließen, um frei zu werden, die Spuren der eigenen Geschichte im Unterschied zur Geschichte der Eroberer zu wahren. Und selbst, wenn wir es nicht tun wollten, so werden wir doch durch eine offenbar nicht abreißende Kette von Fragebögen, durch die Millionen von Rückgabe-, sprich: Enteignungsanträgen, die mit Berufung auf politisches oder staatliches Engagement vollzogenen Rentenkürzungen, die Nichtanerkennung vieler

Bildungsabschlüsse usw. dazu gezwungen, uns vergewissernd der eigenen Vergangenheit selbst- und widerständig zu stellen.

Jeder Eroberung macht die Eroberten buchstäblich sprachlos, verwandelt sie in Barbaren, d.h. in jene, die Unverständliches reden und zu zivilisieren sind. Wie sagte mir ein (west-)deutscher Diplomat: „Nach 1945 ging die SS in die Lüneburger Heide und erschoss sich. Woher nehmen Sie das Recht, jetzt über die Vergangenheit zu reden? Wieso schweigen Sie und Ihresgleichen nicht?“

Die DDR ist vor zwei Jahren den Strom der Historie hinabgespült worden. Und doch wird um sie gekämpft, posthum und so heftig wie eh und je. Eine Schlacht ist darüber entbrannt, unter welchem Namen sie in die Geschichte eingehen soll, denn: Nomen est omen! Dabei schienen die Wahlen vom 18. März 1990, der Anschlußvertrag, das Gesetz zur Gauck-Behörde, die Rentenverordnung und die Eigentumsregelungen alles geklärt zu haben – Diktatur, Unrechtsstaat, totalitäre Gesellschaft.

Was so selbstverständlich klingt, erweist sich bei näherem Hinsehen als die Wahl einer manichäischen Begrifflichkeit. Es wird zu Termini gegriffen, die das absolut Böse, das Finstere, das Teuflische per se bezeichnen. Und im Gegenzug wird die bundesrepublikanische Gesellschaft zum Reich des Guten, Lichten und Himmlischen. Indem Grenzbegriffe gewählt werden, die historisch in Auseinandersetzung mit dem deutschen Nationalsozialismus und seinen zwei Menschheitsverbrechen – der Entfesselung des II. Weltkrieges und Auschwitz – gebildet wurden, sind jene, die sich in der DDR für diese bzw. für deren Veränderung als DDR engagierten, aus jeder Gemeinschaft von Kommunizierenden von vornherein ausgeschlossen. Ihr Platz ist der am Pranger des Tribunals.⁴

Der ausgebrochene Klassifikationskampf ist in erster Linie auch dieses Mal ein symbolischer Kampf, ein Kampf um den Sinngehalt der Vergangenheit – der eigenen und der anderer. Und es ist ein Kampf um die Anerkennung oder Nichtanerkennung der gegenwärtigen Bundesrepublik als der „selbstverständlichen Norm der deutschen Geschichte“. Es geht um die Produktion der symbolischen Grundstrukturen der Bundesrepublik Deutschland nach Beitritt der DDR. Der Ausgang dieses Kampfes ist ein Kriterium für das zukünftige Selbstverständnis, den historischen Willen und die Vision der Deutschen. Der Kampf um die Vergangenheit ist ein Kampf um die soziale Realität der Zukunft.

Die Schlacht um die Vergangenheit der DDR ist weiterhin ein politischer Kampf, da die gegensätzlichen politischen Akteure die Geschichte als Machtressource ge- und mißbrauchen. Wer die Macht besitzt, die Vergangenheit der DDR zu definieren, kann Einfluß darauf haben, Gegenwart und Zukunft des vergrößerten Westdeutschland zu definieren. Es sei Pierre Bourdieu zitiert: „Ziel des politischen Handelns ist es, Repräsentationen der sozialen Welt (mental, verbal, graphisch, dramatisch) zu schaffen und durchzusetzen, mit denen die Vorstellungen der

sozialen Akteure und damit die soziale Welt selbst beeinflusst werden können; oder, genauer gesagt, soziale Gruppen – und mit ihnen das kollektive Handeln, mit dem diese versuchen könnten, die soziale Welt ihren Interessen gemäß zu verändern – zu schaffen und abzuschaffen, indem es die Repräsentationen produziert, reproduziert oder zerstört, die diese Gruppen für sich selbst und für andere sichtbar machen.“⁵

Es ist dies drittens ein sozialer Kampf, da die Verlierer in diesem Kampf – die sog. Elite der DDR (und als „staatsnah“ können rund 1,6 Millionen eingestuft werden) und Sozialschwache – von den Vereinigungsgewinnen ausgeschlossen werden können. Es ist ein Kampf um all jene Besitzstände, die sich die DDR-Hierbleiber an Arbeitsstätten, Eigentum, Pacht, Rentenansprüchen erarbeitet hatten. Mit dem „Unrechtsregime“ sollen auch dessen Rechte vergangen sein. Dies ist nun zum Raub an Millionen geworden. Erneut werden viele menschliche Schicksale erbarmungslos zerstört, neue große Vergehen gegen die Menschlichkeit begangen.⁶

Die DDR scheint – zwei Jahre nach ihrem Abschied aus der Geschichte – buchstäblich unsagbar zu werden. Vieles früher „Selbstverständliche“ kann durch die, die sich einvernehmen ließen, nicht mehr ausgesprochen werden. Und die Ursache kann nicht im fehlenden Wissen über diese Gesellschaft bestehen. Unwillkürlich erinnert man sich Hegels Worten: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt.“ Mehr noch: Das Erkannte wird teilweise verdrängt, und über das Bekannte wurden Sprechverbote verhängt. Neben den Leitungsspitzen im Osten besetzen die herrschenden Eliten des Westens auch das Feld der symbolischen Macht – die lebendige Sprache.

Immer neue Archive öffnen sich, immer neue Untersuchungen bringen immer neue Teile des Puzzles zum Vorschein, und doch offenbart sich wenig wirklich Neues. Viele Medien verwandeln sich in eine *Laterna Magica*, wo fast unabhängig vom Gehalt der jeweiligen Information immer nur ein und dasselbe Bild der DDR erscheint – Unrechtsregime, totalitäre Gesellschaft, SED-Diktatur. Der Anti-Kommunismus als Bastion zur Verteidigung des westlichen Status quo feiert fröhliche Urständ.⁷ Die Trennung vom alten Feindbild scheint besonders schwer. Andere wiederum bauen sich – buchstäblich an die Wand genagelt – Sehapparate auf die Vergangenheit, denen die bloße Rechtfertigung, Apologie oder Nostalgie schon auf den ersten Blick anzumerken ist.

Diese Machtconfiguration verhindert es, „... versäumte Möglichkeiten von 'Befreiung' ... durch 'Trauerarbeit' zu wieder-holen, nachzuholen“ und den „Blick für das Wahrhaben von Emanzipation ... auf diese Weise zu schärfen“⁸. Menschlich nicht bewältigte Vergangenheit kann sich schnell in die unmenschliche Bewältigung der Gegenwart und Zukunft verwandeln. Es gibt keine Stunde Null. Das reale Erbe beider deutschen Staaten muß angenommen werden – im Guten und im Bösen und vor

allem im Alltäglichen. Es müßte ein anderer, ein neuer Konsens für Deutschland angestrebt werden. Ob dabei die offizielle Zentralbehörde zur Verwaltung der Vergangenheit, die Gauckbehörde, tatsächlich in ihrer gegenwärtigen Verfaßtheit die richtige Form ist, „die Vergangenheit mit(zu)nehmen, bei unserer Bemühung, die Demokratie jetzt zu erlernen und mitzugestalten“⁹ sei hier nur angefragt.

Genauso problematisch wie die öffentlich noch präferierte rücksichtslose Verurteilung aller jener, die sich für die DDR engagierten, scheint das Rezept des „Schwamm drüber“ zu sein, das empfohlen wird. So schreibt der Historiker Christian Meier: „Wahrscheinlich darf man prognostizieren, daß sich wiederholt, was im Westdeutschland der fünfziger Jahre schon einmal geschah: daß es nämlich überraschend gut gelingt, mit Millionen Anhängern eines radikalen Regimes eine Demokratie aufzubauen. Anders gesagt: daß oberhalb von vielerlei Schweigen, Leugnen, Lügen, 'Verdrängungen' eine durchaus tragfähige Basis für Demokratie entstehen kann.“¹⁰

Ist es dann aber nicht vielleicht doch nur eine Schönwetterdemokratie, basierend auf der Verteilung von wachsenden Wohlstandsgratifikationen, die jetzt auszubleiben drohen, anfällig für den Umschlag eines DM-Nationalismus in einen verfassungsbrechenden rassistischen und antiliberalen Nationalismus? Kommt eine Demokratie wirklich so ganz ohne Bürgertugenden aus, wie viele gerade Westdeutsche, sich selbst beruhigend, meinen?

3. NOMEN EST OMEN – EIN MODELLFALL FÜR DAS VERHÄLTNIS VON SPRACHE UND MACHT

Der sich Vereinigungsvertrag nennende Anschlußvertrag zwischen der BRD und der DDR schreibt schon in der Präambel fest, daß die DDR als Unrechtsregime in der freien Gesellschaft der BRD aufzulösen sei. Völkerrechtlich verbindlich wurde die DDR zu einer unheiligen Dreieinigkeit von Diktatur, totalitärer Unterdrückergesellschaft und Unrechtsregime abgestempelt. Der Klassifikationskampf zwischen Anschließenden und Sich-Anschließenden schien entschieden, ohne daß er überhaupt wirklich stattgefunden hätte. Es ist dies ein paradoxes Beispiel für jenen Akt der Benennung, der untrennbar von Eroberung, Aneignung und Unterwerfung zu sein scheint. Denn hier haben wir es vor allem mit einer freiwilligen, selbst forcierten und von Millionen getragenen Selbstbenennung zu tun.

Aber erinnert dies nicht doch sehr an die Herrschaftsideologie des Staatssozialismus wie an die des Antikommunismus? Haben nicht beide auf den primitiven Sprachstrukturen der Freund-Feind-Bilder aufgebaut? Waren sie nicht – bei aller Differenz – gleichermaßen auf die Ausgrenzung von Anders-Denkenden angelegt? Und Denken unterscheidet sich ja wohl dadurch von Indoktrination, das es an-

deres hervorbringt. Haben wir die Befreiung von diesen Strukturen nicht aufatmend genossen? Sollte die liberale Gesellschaft wirklich mit derart totalitären Zügen über uns kommen?

Nomen est numen! – Benennen heißt Kenntnis vorgeben! Hinter dem Ritual der Klassifikation der DDR als Diktatur, Unrechtsregime oder totalitäre Gesellschaft steht ein metaphysisches Wahrnehmungsprogramm. Bewußt selektiert, herausgerissen aus historischen und internationalen Zusammenhängen, beraubt um alle Zwischentöne verdrängt diese Klassifikation den Blick für alles, was sich ihr widersetzt. Sie kennt nur die in der Realität so seltenen Extreme und denunziert jedes „Aber“ als versuchte Apologie oder – schlimmer noch – Wegbereitung einer neuen Verbrecherherrschaft. Durch diese Brille auf die Vergangenheit blickend, erkennt wohl nur eine kleine Minderheit das wieder, was sie auch vor 1989 sehen wollte. Jeder kritischen Erinnerung gelebter Geschichte, erzählbar und befragbar, ist der Weg versperrt. Beschämte Verdrängung oder trotzige Verklärung sind im Gegenzug unvermeidlich.

Benennen heißt, Einordnungen vornehmen! Die Klassifikation der DDR-Gesellschaft und das Programm ihrer Wahrnehmung ziehen ein Zuweisungsritual jener Menschen nach sich, die in ihr gelebt haben. Die Rollen sind schon per Anschlußvertrag festgelegt: Drei mehr oder minder große Kästen stehen zur Verfügung und die Aufschriften lauten „Täter“, „Opfer“ und „Mitläufer“. Und da so mancher nur halb oder dreiviertel in einen der Kästen paßt, Kopf und Kragen nicht immer unterkommen, so werden Mischlinge erfunden: Dreißig Prozent Täter, sechzig Prozent Mitläufer und zehn Prozent Opfer verschmelzen in der Person des Herrn XYZ zu einer klassischen DDR-Identität eines staatsnahen SED-Mitglieds.

Dann aber schon lieber ganz und nur ein Täter sein und mit Friedrich Nietzsche sagen: „Ich möchte nicht eine Handlung hinterdrein in Stich lassen... Etwas, das fehlschlägt, um so mehr bei sich in Ehren zu halten, weil es fehlschlug – das gehört eher schon zu meiner Moral.“¹¹ Und keinen Sündenbock suchen, auf den man die eigene Tat und die Verantwortung für sie abzuschieben sucht.

Benennen heißt, Urteile fällen! War denn wirklich jede Tat eine Unrechts-Tat? War jedes Mitlaufen tatsächlich nichts als schäbiger Opportunismus? Läßt sich die DDR so ganz und völlig auf Repression und jedes Engagement in ihr auf Unterdrückung reduzieren? Müssen Klinkmann, Fink oder Stolpe wirklich ausgegrenzt werden? Muß ein ehemaliger Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) über die Rente zur Armut verurteilt werden? Wann können eigentlich alle Mitglieder einer Organisation und ihre Angehörigen derart pauschal für die übergreifende Funktion einer solchen Organisation auf diese Weise verantwortlich gemacht werden? Waren die meisten in der DDR wirklich nichts anderes als ein Haufen von Verbrechern, Heuchlern, Kriechern oder feigen Nischenbewohnern?

Hat die DDR vergleichbar dem Faschismus solche historische Verbrechen auf sich geladen, die tatsächlich jedes Engagement in dieser Gesellschaft auf immer in die Nähe eines Verbrechens bringen? Ist von ihr neben Militarisierung des öffentlichen Lebens, Abgrenzung per Mauer, Repression oppositioneller Bewegungen nicht auch ein Etwas an Frieden, Völkerverständigung, sozialer Sicherheit, humaner Sorge um andere ausgegangen? Wie normal oder unnormale war dieser Staat denn wirklich?

Wollen die Deutschen wirklich das Jüngste Gericht aufführen, wo es heißt: „Die Feigen aber und Ungläubigen und Frevler und Mörder und Unzüchtigen und Zauberer und Götzendiener und alle Lügner, deren Teil wird in dem Pfuhl sein, der mit Feuer und Schwefel brennt“¹².

Benennen heißt einen Herrschaftsanspruch anmelden! Die Bezeichnung der DDR ist bar jeder naiven Unschuld und Selbstverständlichkeit. Sie erweist sich als Machtinstrument. Dies ist nicht denunzierend, sondern konstatierend gemeint. Jede Benennung sozialer Phänomene hat zwangsläufig auch diese Funktion.

Die Klassifikationen, die Vorschriften für die Wahrnehmung, die Zuweisungen anderer zu Kategorien großer Menschengruppen erfolgen nur dem Schein nach anonym. In Wirklichkeit repräsentieren sie einen Herrschaftsanspruch derer, die die Rechtsvorschriften und Fragebögen verfassen, in den Kommissionen auf der Anklägerbank sitzen oder diese leiten, anderen die Entlassung aushändigen bzw. über deren Teilhabe an Vereinen und Tribunalen entscheiden. So formieren und festigen sich herrschende Gruppen. Und dies geschieht vor allem dann, wenn derart ausgrenzende Klassifikationen benutzt werden. So rekrutieren sie – das böse Wort sei ausgesprochen – Untertanen. So werden diese zur Anerkennung der Macht anderer über sich gebracht. Auch dies kennen wir aus der DDR. Die neuen Möglichkeiten, sich dem zu widersetzen, müssen genutzt werden.

Die Stigmatisierung weniger als Täter zwingt alle anderen, sich zumindest als Mitläufer oder möglichst gar als Opfer zu repräsentieren und sich unter die Triumphbögen neuer Macht zu beugen. Mit jedem dieser Rituale wird wieder Angst verbreitet, zu den „Falschen“ zu gehören. Erneute Anpassungen werden erpreßt, blinder Gehorsam eingeholt, deutsche Untugenden gepflegt.

Benennen heißt anderen den Kampf ansagen! Solche Kämpfe um die Vergangenheit hat es immer gegeben in der Geschichte. Sie sind normal, aber ohne jede Unschuld. Gerade deshalb müssen sie öffentlich und demokratisch ausgefochten werden. Darin besteht die neue Chance. Was unaussprechbar bleibt, nicht kommuniziert wird, frißt sich nach innen, verwandelt sich in Leichengift. Und wieder würden die Toten die Lebenden beherrschen. Die Brandbomben von Rostock lassen die Erinnerung an noch grausigere Feuer wach werden. Sie sind auch ein Resultat der Abwertung der DDR-Bürger. Der entstehende Selbsthaß schlägt heute schon in

Haß gegen andere, noch wehrlosere Menschen um.

Wer sich ernsthaft der Wahrhaftigkeit, den Menschenrechten, der Gerechtigkeit und der Zivilcourage verpflichtet hat, tut gut, sich im Falle der DDR den so gängig gewordenen Schwarz-Weiß-Klassifikationen von Gesellschaft und Bürgern zu verweigern. Zwangsläufig sind die Versuche, die Gesellschaft der DDR zu benennen, mit dem Anspruch verbunden, vereinfachte Bilder zu prägen, Menschen einzuordnen und zu beurteilen, einen Herrschaftsanspruch anzumelden und andere zu bekämpfen. Nur die Form, in der dies geschieht, kann beeinflusst werden: Viele Deutungsmuster sollten offen gehalten, viele Klassifikationsmöglichkeiten sollten als gleichberechtigt anerkannt, viele Beurteilungsweisen sollten praktiziert werden – ohne den Anspruch auf Ausschließlichkeit und Endgültigkeit, ohne Recht auf Exkommunikation anderer, ohne Monopolisierung der Benennungsmacht. Dies wäre ein wichtiger Beitrag zum Übergang vom Anschluß der DDR zur wirklichen Vereinigung Deutschlands. Es geht um die gleichberechtigte Teilhabe möglichst vieler an der dringend anstehenden Auseinandersetzung um ein sozialeres, humaneres, demokratischeres, toleranteres und weltoffeneres Gesicht dieser Bundesrepublik.

4. DER ABSTIEG DER DDR-INTELLEKTUELLEN

Welche Chancen als Intellektuelle haben eigentlich jene, die aus dem Staatssozialismus im allgemeinen und aus der DDR im besonderen kommen? Da dies hier nicht individualpsychologisch, sondern bestenfalls sozialpsychologisch und sozialphilosophisch befragt werden kann, so ist zuerst der Zusammenbruch des sozialen Raums zu thematisieren, in dem sich die Intellektuellen der DDR bisher bewegten, sowie der An- und Einschluß in den Raum der BRD und auch die daran sich anschließenden neuen Umbrüche und Spannungen. Historische Vergleiche mit der Situation nach 1848, 1918 oder 1945 könnten methodologisches Instrumentarium bereit stellen.

Vor zweieinhalb Jahren habe ich genau in diesem Raum über den *Maulwurf der Vernunft* gesprochen, dessen die Intellektuellen der DDR im kalten Winter 1989/90 verlustig gingen. Jetzt geht es um mehr und um weniger, um Handgreiflicheres und zugleich Abstrakteres – es geht um den Totalverlust ihres Kapitals, mit dem sie nun konfrontiert sind. Die Frage ist nur, ob sie diesen Verlust selbst wieder in einen Gewinn an *intellektuellem Kapital* zu verwandeln vermögen.

Die intellektuelle Elite der DDR geht unter und macht mit einigen grotesken Zuckungen und halberzigem Widerstand sowie viel vollmundigem Opportunismus einer sich ausdehnenden geistigen Elite Westdeutschland bzw. deren oft dritter Garnitur Platz. Und natürlich muß man fragen, inwieweit sie Intellektuelle und inwieweit anerkannte Elite waren. Der von direkter politischer Macht (relativ) geschützte Raum eines Wettbewerbs im argumentativen

Wahrheitsdiskurs war ihnen nicht gegeben und konnte von ihnen bis zuletzt nicht erobert werden. Die aus diesem Raum heraus erfolgende öffentliche Einmischung blieb an die „wahre Lehre“ gebunden.

Auf jeden Fall aber geht diese Quasi-Elite unter. – Mit dem Verlust des sicheren Platzes und Erwerbs im staatlichen Wissenschafts-, Kunst- und Medienbetrieb verliert sie ihr *ökonomisches Kapital*. Der öffentliche Dienst ist vielen von ihnen auf Dauer verschlossen. Wer in Sachsen aus persönlichen oder Bedarfsgründen (!) gekündigt wurde, dessen Wiedereinstellung ist per strikter Weisung des Bildungsministers vom 9.11.1992 „an einer sächsischen Hochschule grundsätzlich ausgeschlossen“.¹³ Teils relativ und teils absolut droht ihr die Verarmung.

Mit der Zerschlagung der ideologischen Apparate der DDR und deren institutionellem Gefüge verliert diese intellektuelle Elite der DDR ihr *soziales Kapital*. Nähe zur SED, den Staatsorganen einschließlich dem MfS werden als *nichtbegleichbare* Schulden angesehen. Sie hat keine Macht-Beziehungen mehr. – Mit dem Themenwechsel der Politik und dem Einzug westdeutscher Sprache und Symbolik verliert sie ihr *politisches Kapital*. Sie steht für keine Zukunft mehr. Schon ihre Anwesenheit allein erinnert an Niederlage und Versagen. – Vor allem aber verliert die intellektuelle Elite ihr *kulturelles Kapital*. Ihr gesamtes Wissen, Können, ihre Weise des Sprechens und Handelns ist entwertet. Sie sind Vereinungsverlierer. Und während sich Männer teilweise auf sekundäre Positionen zurückziehen können oder unfreiwillig zu Unternehmern werden, werden Frauen zumeist ins soziale Abseits gedrängt. Was maskulin Abstieg heißt, nennt sich feminin Ausgrenzung.

Die früheren Losungen der DDR-Intellektuellen von einem besseren Sozialismus und einer anderen DDR waren ja vor allem auch Losungen gewesen, hinter denen das Interesse am Aufstieg stand, an der Aufwertung des Wortes, der Wahrheit, der Schönheit, an der Herstellung von Öffentlichkeit, d. h. der Aufwertung der Machtmittel von originären Intellektuellen gegenüber den Herrschaftsressourcen der Kommunistischen Partei. Der vierfache Verlust von Kapital nun läßt diese Intellektuellen aber gerade zu Absteigern in allen Dimensionen des sozialen Raums einer erweiterten Bundesrepublik werden. Ursache genug, Trauer zu empfinden, Bitterkeit zu spüren, Ausgrenzung zu thematisieren und eventuell neue Fähigkeiten zu intellektuellem Widerstand auszubilden.

Für die intellektuelle Elite der DDR – noch einmal sei auf die Fragwürdigkeit dieses Terminus hingewiesen – ist kein Platz in der freiheitlich-demokratischen Grundordnung Deutschlands vorgesehen, der nicht schon besetzt wäre – außer im Aus oder am Pranger. Die soziale Rolle der Intellektuellen in Deutschland dagegen ist heftig umkämpft und ausgefüllt – durch die leicht ergraute und zumeist etablierte Generation der 68er vor allem. Die wechselseitige Sympathie bleibt verständlicher Weise zumeist lau.

Sozialer Abstieg einer vordem privilegierten intellektuellen Klasse kann erhellend sein. Die Erfahrung von Systemstabilität und Zusammenbruch kann die ernüchternde Frage nach der Fragilität der Ersten Welt aufwerfen. Die unmittelbare Konfrontation der Absteiger mit etablierten Aufgestiegenen kann sensibel machen für die bitteren Nöte einer gespaltenen *one-world*. Aus dem eigenen Kampf gegen die Entwertung allen sozialen und kulturellen Kapitals kann die Fähigkeit erwachsen, *innerhalb* der sich abschottenden Machtzentren der Welt die richtigen Fragen einer bedrohten Menschheit mit besonderer Härte und Hellsichtigkeit zu formulieren. Eine Analogie zur hellsichtigen Kritik des untergehenden Adels Anfang des 19. Jahrhunderts könnte sich anbieten.

Ostdeutschland ist zu einem qualitativ ungeheuer dichten sozialen Raum geronnen, der von sehr disparaten Problemlagen, Spannungen und Mauern tief durchfurcht ist. Mit der Anmaßung eines ehemaligen DDR-Bürgers formuliert: Hier treffen sich alle Welten dieser Welt: Per Zwietracht sändem Einigungsvertrag wurde ein Land der Zweiten Welt in die Erste inkorporiert. Konsum- und Leistungsgesellschaft per Dekret und per Berentung der DDR-Bürger. Die Folge ist ein Sturz in bestimmte Tendenzen der Dritten Welt: Verlust von 50 % der Arbeitsplätze, radikale Deindustrialisierung in sensationellster Kurzzeit..., sozial abgefedert und alimentiert sowie in Hängematten aufgefangen, wie es so schön im Sofajargon des deutschen Sozialstaates heißt. Neue Armut wird hier gemütlich. Sie kann mit dem eventuellen Erhalt der Fähigkeiten verbunden sein, sich im intellektuellen Feld zu behaupten. Zugleich kommen in modifizierter Form viele der Erscheinungen der ehemaligen Zweiten Welt auf dieses Land zu: Enttäuschung über die ausbleibenden Früchte schneller Verwestlichung; Politikverdrossenheit und staatsbürgerliche Passivität; autoritäre und nationalistische Tendenzen sowie Gewalt...

Wir gehören damit selbst gewissermaßen allen drei Welten an und haben sie als unseren sozialen Handlungsraum. Wenn auch auf sehr eigentümliche Weise. Wir kommen aus der ehemaligen Zweiten Welt, waren sozusagen deren Musterschüler. Jetzt sind wir in ganz anderer Weise als unsere Schicksals- und Generationsgefährten im Osten von Abwertung und Ausgrenzung betroffen. Zugleich gehören wir per Kreditkarte und Paß zu einem Musterland der Ersten Welt. Und können Prozesse des Absturzes in die Dritte Welt mit einem bestimmten Abstand beobachten und direkt erfahren. Dies hat zu einer seltsamen Verknüpfung von Verwestlichung und Versüdlung der Sichtperspektiven auf die Probleme bei Perennierung östlicher Traditionen gleichermaßen geführt. Die Verwandlung dieses unikalen sozialen Raums in einen unikalen intellektuellen Raum des Sprechens, die Verwandlung so einmaliger Kontexte in neue Kotexte wäre eine lohnende Aufgabe.

Viele schon haben Fehlleistungen benannt, die aus dem sozialen Abstieg der intellektuellen Elite der DDR resultieren. Ich sehe zugleich neue Chancen. Es sind Chancen als Intellektuelle. Und sie fal-

len nicht in den Schoß. Ohne Arbeit an sich selbst und miteinander privilegiert nicht einmal der soziale Ort des Eroberten und Vereinigungsverlierers. Dazu aber haben diese Intellektuellen sich endlich als Täter zu verstehen und zu bekennen – für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Die Opferrolle ist wahrhaft verdummend.

Um die Chancen als Intellektuelle wahrzunehmen, müssen eine Reihe von gravierenden Hemmnissen überwunden werden.

1. Das Maß der Aneignung und des Einschlusses in den internationalen intellektuellen Diskurs war für DDR-Intellektuelle besonders beschränkt. Auch hier galt nach 1989 die Schocktherapie. Der Erfolg ist dementsprechend. Nur wenige werden es schaffen. Diese aber vielleicht beispielgebend.

2. Die radikale Zerstörung der sozialen Netze, aus denen heraus empfunden und gedacht wird, die Abwicklung der Institutionen, die dieses Denken stabilisieren und kommunikabel machen, erschweren die Nutzung von Chancen. Es sind einfach andere funktionsfähige Netze und Institutionen da. Sie wurden importiert. Auch wenn diese die vorhandenen Defizite nicht abdecken, so verhindern sie doch zumindest teilweise das Eindringen anderer Netze in diesen Lücken.

Die Zerschlagung fast aller früheren Sprach- und Denkszusammenhänge, die krasse Individualisierung und Fragmentarisierung führen dazu, daß die Bedingungen für die Kontinuierung und/oder Erzeugung wirklich originärer Texte außerordentlich schwierig ist. Der Zwang zur Anpassung und Kopierung ist fast übermächtig. Überflüssige Köpfe werden noch zusätzlich produziert. Auch hier erweist sich die Importmodernisierung als Moderne-Blockade.

3. Ein grundlegender Fehler wurde gemacht, als zugelassen wurde, daß die Umgestaltung der intellektuellen Szene Ostdeutschlands zur inner-deutschen, sprich westdeutschen Sache erklärt wurde. Die Chance einer wirklichen Internationalisierung z. B. der Humboldt-Universität wurde verpaßt. Der Weg in die schlechte Provinzialität ist vorprogrammiert. Die Struktur- und Berufungskommissionen genauso wie die Berufenen hätten vor allem aus Amerika, Ost- und Westeuropa, Rußland, Ländern der Dritten Welt, Japan kommen müssen. Von DDR-Seite lagen entsprechende Vorschläge auf dem Tisch und wurden weggewischt. Hier fehlten Vision und politischer Wille, wirklich neu zu beginnen. Mit Salomo: Ohne Visionen werden die Menschen wüst und wild. Das sind viele wirklich geworden. Eine große Chance wurde billig vertan.

Wenn es gelänge, die eigene Rolle im Staatssozialismus sozialkritisch und distanziert zu analysieren, wenn mit dem kollektiven Abstieg bewußt umgegangen würde, wenn das Instrumentarium sozialwissenschaftlich geläuterter und aufgeklärter Publizistik treffsicherer gehandhabt werden könnte, wenn die Öffnung für den internationalen Diskurs mit einem eige-

nen theoretischen Beitrag verbunden werden könnte, dann hätte dies Bedeutung für die intellektuelle Kultur in Deutschland – mitten in Europa.

Und so sehe ich beides: Ich sehe Möglichkeiten einer erneuerten, sehr tief ansetzenden intellektuellen Kritik und ich sehe üblen Opportunismus, erneutes Andienen an die importierte Macht, fades Nachbeten des westdeutschen Diskurses, die Sprechen und Denken blockieren. Die ostdeutsche Verquickung von Kolonisierung, Selbstkolonisierung und Westernisierung kann so – mit Zeitverzögerung – eventuell zu intellektueller Kritik jenseits vertrauter Grenzen beitragen oder neue Lähmung in die eh schon geschwächte Fähigkeit zu rationaler Kritik und Selbstkritik hineinragen. Dies zumindest hängt auch von uns ab.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. zur Position des Autors: Michael Brie: „Selbstaufhebung“ des Realsozialismus. In: Michael Brie/Dieter Klein: Zwischen den Zeiten. Ein Jahrhundert verabschiedet sich. Hamburg 1992. S. 57–100.
2. Zitiert aus: Uwe-Jens Heuer/Michael Schumann: Wo verläuft die Grenze zwischen DDR-Recht und -Unrecht? In: Frankfurter Rundschau. 26. Oktober 1992. S. 12.
3. Ewald Böhlke: Migrare humanum est. In: Ästhetik und Kommunikation. Heft 78. Jg. 21. März 1992. S. 86–93.
4. Vgl.: Ein Volk am Pranger. Die Deutschen auf der Suche nach einer neuen politischen Kultur. Hg. von Albrecht Schönherr. Berlin 1992.
5. Pierre Bourdieu: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschens. Wien 1990. O. S. 104.
6. Vgl.: Unfrieden in Deutschland. Weißbuch. Diskriminierung in den neuen Bundesländern. Berlin 1992.
7. Vgl.: Peter Marcuse: Das Feindbild Stasi sichert dem Westen den Status quo. Die Art der Debatte über die DDR-Vergangenheit unterbindet die Suche nach Utopien für die neue Bundesrepublik. In: Frankfurter Rundschau. Dokumentation. 14.5.1992. S. 18.
8. Hermann Glaser: Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Ffm. 1979. S. 8.
9. Joachim Gauck: Auf eine Weise ehrlich sein, die manchmal auch weh tut. Über das Wahrnehmen der Vergangenheit und den Schwerpunkt Stasi beim Aufarbeiten der Geschichte. In: Berliner Zeitung. 8./9. Februar 1992. S. 35.
10. Christian Meier: Vergangenheit ohne Ende? Was die kommunistische von der nationalsozialistischen Geschichte unterscheidet. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 19.2.1992. S. 35.
11. Friedrich Nietzsche: Ecce homo. In: Ders.: Das Hauptwerk. Bd. 4. München 1990. S. 482.
12. Offenbarung 21.08.
13. Vgl.: Berufsverbot für 884 Wissenschaftler. In: Neues Deutschland. 21./22. November 1992. S. 1.

SIBYLLE BENNINGHOFF-LÜHL

„VÖLKERSCHAUEN“ Aspekte der Inszenierung des „Wilden“ um 1900

„Völkerschauen“ – Zur-Schau-Stellungen „exotischer“ Menschen in der Art von Jahrmarktsattraktionen – hatten in europäischen Metropolen vor allem zwischen 1874 und 1931 enorme Publikumserfolge: Ob im Londoner Chrystal-Palace, im Pariser Jardin d'Acclimatation, im Hamburger Tierpark Carl Hagenbeck oder im Wiener Tiergarten. Bereits seit 1850 waren Bewohner überseeischer Länder auf Welt- und Kolonialausstellungen gezeigt worden.

In verschiedensten Dokumentationen, in Ausstellungskatalogen, Tagebüchern, Postkartentexten, Zeitungsartikeln nahmen Besucher Notiz von den Vorführungen. Auch Schriftsteller der Jahrhundertwende waren von den Völkerschauen fasziniert. Es entstanden Essays, Gedichte, Textfragmente – – –.

Wie – so soll nun gefragt werden – verliefen die Vorstellungen des „Wilden“ genauer?

Was geben die bildlichen und schriftlichen Quellen zu lesen auf?

DER ALLTAG

„Ein grenzenloses Vielerlei!“ stöhnte der Ausstellungsbesucher Friedrich Naumann.

„Alle Zeiten, Landschaften, Betriebsformen sind willkürlich gesammelt. Alpenlandschaft, Seewarte, Landschenke, Kairo, Ostafrika, amerikanischer Salon, Nordpol, Spinnerei, Buchdruckerei ... Elektrizität, Straßenbahn, Menagerie, Tingeltangel ... Wohlfahrtspflege ... Leichenverbrennung, Seekrieg, Taucher, Weltmusik – es ist zum Davonlaufen ...“ (Naumann, S. 9).

Die Rede ist von der Berliner Gewerbe- und Kolonialausstellung von 1896 – eine Werbeveranstaltung der Eisen- und Stahlverarbeitenden Industrie, die sich mit einem gewaltigen Maschinenpark präsentierte. Auf separatem Gelände stellten etwa 600 Firmen aus dem ganzen Kaiserreich Produkte aus dem Überseehandel aus.

Diese Gewerbe- und Kolonialausstellung hatte zum Ziel, die Welt selbst in eine Schaustellung umzusetzen. Um ein lokales Ambiente für die Kolonialwaren herzustellen, waren aus den sogenannten Schutzgebieten insgesamt 95 Einheimische herbeigeht worden. Sie lebten für die Dauer von fast sieben Monaten in Hütten, die in Baustilen ihrer Heimat auf dem Ausstellungsgelände in Berlin-Treptow errichtet waren (Schweinitz, S. 20–45).

Am Rande der täglichen Vorführungen, zu denen sie vertraglich verpflichtet waren, zeigten die Bewohner der verschiedensten Kolonialgebiete ihr Leben so, wie es sich angeblich in ihrer Heimat gestaltete. Das Beispiel der Berliner Veranstaltung macht das Moment der Inszenierung besonders deutlich und läßt seine Folgen für die Zur-Schau-Gestellten ahnen.

Der Aufenthalt der Fremden in Berlin war generalstabsplanmäßig durchorganisiert, um nicht den leisesten Verdacht an eine schlechte Betreuung aufkommen zu lassen. Wegen des kalten Wetters war die Übernachtung in Gebäuden mit zementierten Wänden und gedielten Fußböden vorgesehen. Sank die Zimmertemperatur auf 18,8 Grad C, so wurden die Räume durch einen Ofen beheizt. „Sämtliche Gemächer“, so ein Chronist,

„zeichneten sich durch Sauberkeit und verhältnismäßig freundliche Behaglichkeit aus ... Bibelsprüche, Heiligenbilder, Photographien der kaiserlichen Familie schmückten die Wände“ (Schweinitz, S. 29).

Die praktischen Vorkehrungen für die Fremden gestalteten deren Aufenthaltsort zu einem grotesken Nebenschauplatz:

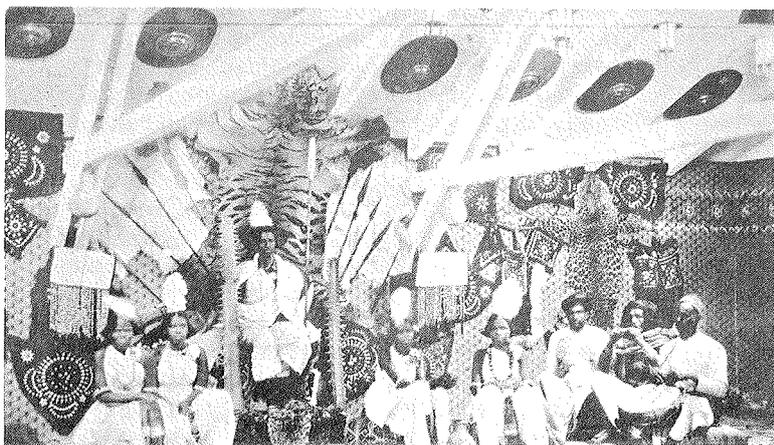
„... acht Klosetts befanden sich in genügender Entfernung von den Wohnräumen und waren mit Wasserspülung versehen. Um unwillige Beschmutzung zu verhindern, war die Rückenlehne schräg nach vorne geneigt und mit Stacheldraht versehen, so daß es unmöglich wurde, sich auf das Sitzbrett zu stellen“ (Schweinitz, S. 44).

Ebenso minutiös wie selbstbelobigend protokollierten die Veranstalter Bekleidungs- und Ernährungsbedingungen. Auch hier schien alles genauestens programmiert.

„Bei der Bekleidung der Eingeborenen mußte man, gleichwie bei den Wohnräumen das koloniale Gepräge und die Anforderungen des europäischen Klimas ins Auge fassen. Soweit als thunlich zeigten sich die Eingeborenen in ihren Nationaltrachten“ (Schweinitz, S. 19).

Diesem Folklorismus setzte jedoch das Berliner Herbstwetter Grenzen. Zusätzliche europäische Kleidung erwies sich als notwendig.

„Die Massai- und Neu-Guinealeute erhielten ihrer Hautfarbe entsprechend dunkelbraune Hemden und Beinkleider aus wollenem trikotfarbigem Stoff.



Die anderen bekamen weißes oder farbiges Unterzeug von derselben Beschaffenheit“ (Schweinitz, S. 45).

Offenbar bereitete die Gewöhnung an diese fremde Ausstattung Schwierigkeiten und rief anfänglichen Widerstand hervor.

„Noch größere Mühe machte es, die Leute an Schuhzeug und Strümpfe zu gewöhnen, da sie alle mit Ausnahme der Massai und Suaheli, die Sandalen trugen, barfuß gingen. Die Schuhe bestanden aus braunem, festem Segeltuch mit Lederbesatz, es waren sogenannte Strandschuhe. Wollene Strümpfe, die bei Regen oder kühlem Wetter stets getragen wurden, erhielt jeder drei Paare ...“ (Schweinitz, S. 45).

Die Mahlzeiten waren den Landesgewohnheiten entsprechend zusammengestellt und reichlich bemessen:

„Um zehn Uhr fand gewöhnlich die Menageausgabe statt. Am Morgen gab es je nach Stammesgewohnheit zum ersten Frühstück Kaffee, Milch oder Thee, Schrippen und je drei Eier ... Reis, Kartoffeln, Mais, ferner für jeden Mann 1¹/₄ Pfund Rind- oder Hammel-, für die Neuguineer manchmal auch das bei ihnen sehr beliebte Schweinefleisch, bildeten die Rationen der Mittagmahlzeiten ... Den Suaheli, die sich zum mohammedanischen Glauben bekennen, wurden Stücke von selbstgeschlachteten Hammel oder auch Geflügel zugeteilt ... Außerdem gab es Zwiebeln, Salz, Butter und Pfeffer in ziemlich großen Mengen ... Zum Abendbrot war gewöhnlich noch etwas Fleisch vom Mittag übriggeblieben, das mit Kartoffeln oder Reis verzehrt wurde. Für den Mann eine Flasche Bier, für die Obmänner je zwei, bildeten das Quantum des Abendtrunkes. An kalten und regnerischen Tagen wurde Alkohol löffelweise ausgegeben ...“ (Schweinitz, S. 32).

War in dieser Weise der Tagesablauf preußisch-militärisch geregelt, so lag dahinter ein auf mehrfache politische Ziele gerichteter Zweck. Zum einen mußten Bedenken bezüglich einer Eingeborenenmißhandlung in den Kolonien, die durch Skandale um einige Kolonialpioniere, wie u. a. Carl Peters, Nahrung erhalten hatten, zerstreut werden. Dies sollte durch das Vorzeigen möglichst zufriedener Einheimischer geschehen. Zum anderen galt die überzogen scheinende Fürsorge der Beeinflussung auch der überseeischen Gäste selber im kolonialpolitischen Sinn, denn:

„Die später in die Heimat Zurückkehrenden sollten ihren Stammesgenossen von den in Berlin gewonnenen Eindrücken erzählen und so Ehrfurcht und Unterwürfigkeit vor dem ‚klugen weißen Manne‘ verbreiten“ (Schweinitz, S. 42).

Wurden also weder Kosten noch Mühen für ihr Wohlergehen gescheut, so mehrte sich doch die Zahl der Unzufriedenen und Kranken. Die wöchentlichen Routineuntersuchungen durch einen Amts- und einen Militärarzt verhinderten Fälle von Hustenerkrankungen und sogar Lungenentzündungen nicht. Am Ende der Ausstellung verzeichnete die ärztliche Bilanz drei Tote.

Zum Mißmut der nach Berlin gebrachten Einheimischen, die sich bereits gegen die wöchentlich stattfindenden, aber vertraglich nicht vereinbarten Untersuchungen zur Wehr setzten, trug entschieden bei, daß sie zu körperlichen Vermessungen antreten mußten. Dr. Felix von Luschan, später Leiter des Berliner Völkerkundemuseums, begutachtete, vermaß und fotografierte ein – wie er es ausdrückte – „Material von hundert Schwarzen, das ein sehr ansehnliches und zu weitgehenden Schlüssen berechtigendes war“ (Schweinitz, S. 20). Gegen die Messungen, deren Ergebnisse sich in namentlich gekennzeichneten Tabellen mit genauen Angaben über Größe, Farbe und Form bestimmter Körperteile niederschlug, wuchs Empörung, zumal sie teilweise Entkleidung voraussetzte. Von Luschan dazu:

„Ich mußte schon froh sein, wenn einige Leute wenigstens für die Augenblicke der photographischen Aufnahmen einen Teil ihrer europäischen Hüllen abstreifen“ (Schweinitz, S. 20).

So prallten die Motive der Veranstalter, nämlich Exotisches zu inszenieren, um der Öffentlichkeit koloniale Macht zu präsentieren sowie Daten zu naturwissenschaftlichen Zwecken zu sammeln und auszuschlachten, auf die Erwartungen der Gäste aus Übersee. Den verschiedenen Umdeutungen, die Vertreter des Handels, der Wirtschaft, Politik und Naturwissenschaften an ihnen vornahmen, dürften sie mit Unverständnis gegenübergestanden haben. „Was“, sinnierte Friedrich Naumann, „mögen alle diese Neger ... Araber, Suaheli, die hier in der Ausstellung ... ihre bunte Haut zu Markte tragen müssen, von uns allen denken?“ (Naumann, S. 100)

DIE ORGANISATION

Der erfolgreichste Organisator von Völkerschauen war der Hamburger Tierhändler Carl Hagenbeck. Mit seiner Singhalesen Truppe aus Ceylon erzielte er 1883 Besucherrekorde: 90.000 Zuschauer zählte man an einem Tag in Paris (Hagenbeck, S. 96).

Als Familienunternehmer gehörte Hagenbeck im Unterschied zu den Veranstaltern der Berliner Gewerbe- und Kolonialausstellung zu den weniger gut kreditierten Betreibern belehrender Volksunterhaltung. Die Wirtschaftskrisen der Gründerzeit, hervorgerufen durch allzu heftige Industrialisierung, hatten ihn gezwungen, seinem Tierhandel durch die Präsentation von „Wilden“ Auftrieb zu geben. Heinrich Leutemann, Maler und Freund der Familie, regte an, einen Renntiertransport von einer Lappländerfamilie begleiten zu lassen, die das Füttern und die Pflege der Tiere übernehmen sollten.

„Der Erfolg war ein über alle Erwartung großer, denn das Zuströmen der Zuschauer begann schon am Morgen, und trotz des großen Raumes für dieselben entstand oft ein in diesem Umfang noch nie dagewesenes Gedränge, so daß zum Ausgang die Einfahrt des Grundstückes geöffnet werden

mußte. Die vollständige Neuheit und Echtheit des Schauspiels war es, welche solche Anziehungskraft ausübte ... möchte es das Aufbauen oder Abreißen des Zeltes, das Melken der Rennthiere, das Einfangen derselben mit der Wurfschlinge, mochte es auch nur das ... Familienleben der Lappländerfrau mit ihren beiden Sprossen sein. Es wurden nicht etwa regelrechte Vorstellungen gegeben, denn davon war von Anfang an keine Rede gewesen ... aber dieses ungezwungene Treiben, in welchem nur das Vorführen des Schlittenfahrens und der Sommerkarawane gleichsam eine Vorstellung zu nennen war, hatte offenbar für das Publikum einen großen Reiz, wozu natürlich vor allem beitrug, daß alles im Freien vor sich ging, nicht in einem Circus oder einer Schaubude, so daß es dadurch an Wahrheit um so mehr gewann,“ (Leutemann, S.49).

Carl Hagenbeck, der nur mit Polizeihilfe der anströmenden Menschen Herr wurde, äußerte am Abend des ersten Sonntags der Schaustellung seinem Freund gegenüber befriedigt, das Geld läge doch auf der Straße, man müsse es nur aufzuheben wissen (Leutemann, S. 49). Drohte in diesem Jahr sein Tierhandel zusammenzubrechen, so spielten die Lappländer und weitere Völkerschauen das Defizit wieder ein. Dazu brauchte er sein Unternehmen nicht umzustrukturieren: An die Leiter seiner Tierfangstationen in Afrika, Amerika und Asien sowie an die in seinen Diensten reisenden Kapitäne gab er Auftrag, ausgewählte Landesbewohner anzuwerben, unter Vertrag zu nehmen und mit den jeweiligen Tiertransporten nach Hamburg zu verschicken.

Überschüsse aus den Einspielergebnissen der Vorstellungen nutzte der Unternehmer zu weiteren Expansionen seines Tierparks. 1902 erwarb er in dem damals noch zu Preußen gehörenden Stellingen ein 14 Hektar großes Gelände, das in den folgenden fünf Jahre zu Hagenbecks Tierpark ausgebaut wurde. Bis 1911 wurde dieses aus Holz und Zement gestaltete Naturpanorama um eine weitere Attraktion bereichert: Hagenbeck ließ eine Völkerschau-Arena einrichten. Vor wechselnden Kulissen, die die Illusion exotischer Landschaften und Gebäude vortäuschten, verliefen die Freilichtaufführungen nun im großen Stil. Alexander Sokolowsky, Zoologe und wissenschaftlicher Assistent im Tiergarten erinnert sich:



„So wechselten ... Nubier, Hottentotten, Aschanti ... und andere miteinander ab. Besonderes Interesse boten aber die großen Völker ausstellungen der Indier und Singhalesen. Da alle diese Völkergruppen zahllose Haustiere, Waffen und Geräthe mit sich führten, oftmals damit auch umfangreiche ethnographische Ausstellungen, die der Schwager Hagenbecks, Herr Heinrich Umlauff, inszenierte, verbunden waren, war die Besichtigung dieser Unternehmungen von größtem Lehrwerte. Welch ein abwechslungsreiches Leben spielte sich bei einer Indier und Singhalesenausstellung ab ... Mit grotesk geformten Masken ausgestattete Teufeltänzer, Gaukler, Fakire, Schlangenbeschwörer, Tänzer anderer Art usw. wechselten in bunter Reihenfolge und führten den Besucher in das Traumland seiner Sehnsucht ...“ (Sokolowsky, S.166).

Hagenbecks Idee war es, in einem fiktiven Garten Eden wilde Tiere und unterschiedliche Bevölkerungsgruppen der ganzen Erde zusammenzuführen. Er wollte in dieser Kunstlandschaft, die mit verdeckten Gräben ohne Gitter und Zäune auskam und den Blick über Landschaftsprospekte freigab, „die Menge“, wie es einmal ein zeitgenössischer Reporter formulierte, „zurück ... führen in das Paradies, von dem ihre Kindheit träumte und in dem die Kindheit ihres Geschlechts tatsächlich sich abspielte“ (Hamburger Fremdenblatt, 5. August 1911).

1910 posierte Hagenbeck auf dem sogenannten „Affenfelsen“ im Tierpark für den Fotografen – als Inszenator des alten Traums von der Versöhnung der Menschen. Die ihn umringenden Sioux, Inder, Somali und Lappen, die das Unternehmen ebenso reich wie berühmt gemacht hatten, versinnbildlichten den Wunsch des Regisseurs nach einem friedfertigen Nebeneinander der jeweiligen Kontinente – Amerika, Asien, Afrika und Europa.

DIE DRAMATURGIE

Verschiedenen Zeugenberichten und Programmheften der Völkerschauen läßt sich entnehmen, daß die Darsteller in mehreren Auftritten hintereinander kleine, z. T. in sich geschlossene Schaustücke vorführten, in welche Kunststücke, Musikeinlagen und ethnographische Belehrungen eingeflochten waren (vgl. Programmhefte von Flemming). Die Themen, Frauenraub, Überfall und Krieg, Friedensfeste und Opfertanz wiederholten sich. Ihre Interpretationen – von den jeweiligen Entstehungshintergründen abgetrennt – entsprachen auch dem europäischen Geschmack: den Mythen und Legenden der eigenen Kulturgeschichte. Die Amazoneninszenierung von 1890, die Heinrich Umlauff vornahm, folgte der uralten Phantasie der ebenso verführerischen wie zerstörerischen Frau, welche mit Muscheln geschmückt und einem Dolch bewaffnet, gleichzeitig erotische Wünsche und Todesängste im Betrachter freisetzt.

Im Hamburger „Weltmuseum“ am Spielbudenplatz führte die angebliche Leibgarde des Königs von Dahomey vor vollem Haus ihre Tänze und Schaukämpfe auf. Ein Reporter beobachtete die Szene:

„Dicht an dicht steht die Menge vor einem maleisch dekorierten Riesenpodium, auf dem sich das Amazonenkorps ... mit ihren Märschen, Tänzen, ihrer Kriegskunst im Angriff, Kampf und der tosenden Siegesfeier zeigt. Ein Dutzend braunhäutiger Schönheiten in Phantasiekostümen aus Muscheln und Korallen, sonst aber fast nackt, zeigen in Begleitung prächtiger, muskulöser Krieger, was daheim dem König Ruf und Ruhm verleiht. Die Schilde prallen aufeinander, Schwerter blitzen und wirbeln durch die Luft, man überkugelt sich, umklammert einander, stürzt nieder, fährt heulend empor. Immer fieberhafter, wahnsinniger gellt ihr Kriegsgeschrei, während die Amazonen mit Gummata, ihrer Anführerin, in der Mitte in die Hände klatschen, langsam vor- und rückwärts schreiten und dabei immer die gleiche, eintönige Melodie singen. Die Trommel hallt, das Podium knackt und kracht unter dem Stampfen und Springen der Kämpfenden. Die Menge folgt gespannt und atemlos mit vorgestreckten Hälsen, auf Zehen stehend voller Schauern, dem ungewöhnlich fesselnden Schauspiel“ (Thinius, S. 36f).

Diese überschwengliche Neugier auf das Fremde, Wilde, auf die schaurig-schönen Bilder, die sie auf unterhaltsame Weise vorführten, kann als Gegenreaktion auf eine bewußt gewollte kolonialpädagogische Belehrung verstanden werden. Der didaktische Zeigefinger, mit dem die Kolonialpropaganda arbeitete, und mit dem u. a. der Kolonialminister Bernhard Dernburg 1907 zu einem „Kreuzzug der Erziehung zum kolonialen Verständnis“ aufforderte (Dernburg S. 5), die Flut kolonialer Belletristik, die planmäßig ihren Einzug gerade in Schulbibliotheken hielt, der beherrschende Anspruch, den die Veranstalter von Völkerschauen mit diesen verbanden – sie wollten etwas in Bahnen lenken, was sich nicht fesseln ließ, sondern – im Gegenteil – durch die sinnlichkeitserregende Wirkung den disziplinatorischen Zielen des Kolonialismus geradezu gefährlich wurde. Die Rede vom „dummen, faulen und dreckigen Neger“, der sich gerade noch zum Arbeitstier eigne, zeitigte offenbar nur teilweise die gewünschte Wirkung. Denn wenn wir den Berichten folgen, so klingt aus ihnen heraus, daß die Zuschauer sich sehr wohl verführen ließen.

Die Fremden traten dem Betrachter „verkleidet“ entgegen, in einer archaisch-gewollten Aufmachung – Teil einer kollektiv verdrängten Vergangenheit, die der Europäer aus Stolz auf die eigene Zivilisation an sich selber nicht mehr wahrhaben wollte, die aber andererseits etwas Faszinierendes für ihn hatte. Auf dieser theatralischen Ebene versinnbildlichten die Schausteller etwas von dem, was der großstädtische Bürger nicht bzw nicht mehr zu besitzen glaubte, und was nun, in der konkreten Gegenüberstellung seine Bewunderung hervorrief. Hierzu die Erinnerungen Carl Hagenbecks:

„Über meiner Singhalesentruppe lag es wie ein Hauch aus dem alten Wunderland Indien, nicht nur seine bunte pittoreske Außenseite hatten wir eingefangen, sondern auch einen Schimmer seiner Mystik. Das bunte fesselnde Bild des Lagers, die majestätischen Elefanten, teils mit goldstrotzenden Schabracken behangen, teils im Arbeitsgeschirr,

gigantische Lasten schleppend, die indischen Magier und Gaukler, die Teufelstänzer mit ihren grotesken Masken, die schönen, schlanken, rehägigen Bajadern mit ihren, die Sinne erregenden Tänzen und schließlich der große religiöse Perra-Harra Festzug – alles das übte einen geradezu bestrickenden Zauber aus, dem die Zuschauer überall erlagen“ (Hagenbeck, S. 96, 99).

Die aufklärerische Vernunft „erlag“ der Verführungskraft des Mythos. Die verschwenderische Überladenheit der Szene widersprach allen Anforderungen des wirtschaftlich Berechenbaren. Farbenpracht, Schönheit, Sinnlichkeit und Goldstrotzendes kann nicht kalkuliert, sie muß genossen werden.

Mit der Präsenz der „Wilden“ auf dem Völkerschau-Gelände kreuzen die Möglichkeiten eines „anderen“ Lebens den neidvollen europäischen Blick. Der großstädtische Besucher läßt sich durch die künstlich hergestellte Freizügigkeit des ‚Natur‘-Menschen verführen, inszeniert sie durch sein Schauen sozusagen noch ein zweites Mal.

Neben den Singhalesen und den Sioux gehörten vor allem die Somali und Nubier zu den Favoriten des Publikums in Hagenbecks Tierpark. Sie richteten durch ihr Auftreten eine derartige Verwirrung an, daß z. B. einige Frauen sich ungeachtet gesellschaftlicher Regeln im allgemeinen und der Regeln des Tierparks im besonderen, über Zäune und Öffnungszeiten hinwegsetzten: „Ein junger, riesenhafter Hamraner Jäger“, berichtete C. Hagenbeck, „richtete wahre Verheerungen in den Herzen europäischer Damen an und schien auch selbst gegen die Reize der blaßgesichtigen Schönen nicht unempfindlich zu sein“ (Hagenbeck, S. 84).

Offenbar sich wiederholende Ausfälle veranlaßten einen zeitgenössischen Beobachter zu der vernichtenden Bemerkung:

„Wie sich aber gebildete Frauen und gut erzogene Damen der Gesellschaft in Deutschland ... diesen als Rasse und Persönlichkeit so unendlich tief unter uns stehenden, unsauberen und ungepflegten Kerlen an den Hals werfen und das letzte bißchen Achtung vor sich selbst und dem eigenen Volke für eine geschlechtliche Sensation übelster Art preis geben können, setzt dann doch ein zu reichliches Maß innerer Haltlosigkeit voraus“ (Hagemann S. 16).

Ebenso angezogen wie die Frauen fühlten sich offenbar auch die Männer unter den Besuchern: Ob von der schönen Nubierin Hadjidje oder von der Amazonin Gumma, die am Ende der Aufführung ihr Nacktportrait unterm Ladentisch an die Herren verkaufte. Tatsächliche und imaginäre Grenzen und Zäune, die von den Veranstaltern der Völkerschauen sehr bewußt und energisch zur Aufrechterhaltung des Status-quo der weißen Rasse gezogen wurden, wurden von Männern und Frauen auf beiden Seiten des Zauns überschritten. Die Neugier auf das Fremde, die sich damit letztlich als erotische Sehnsucht auswies, lief der Angst vor Strafe entgegen.

Sicherlich führte dieser Impuls nicht jedesmal zu einer Bedrohung der Ausgestellten durch allzu stürmische Vereinnahmung – wie im Falle der Eskimo

im Berliner Tiergarten 1879 –, so daß diese schließlich vor den Zuschauern geschützt werden mußten; und die Hamburger Frauen sind auch nicht täglich über den Zaun in Hagenbecks Tierpark geklettert, um zu ihren Geliebten zu gelangen. Dennoch vollzog sich – auf einer subtileren Ebene des Austauschens von Zeichen – eine hartnäckige Annäherung an das Fremde. Diese Nähe konnte die starren Festlegungen jener „wohlsituierten“ Bürger, die den Afrikaner auf der unteren Sprosse einer fiktiven „Stufenleiter der Arten“ als wildes und primitives Wesen ansahen, sich selbst aber als die höchste Verkörperung des Homo Sapiens, zumindest empfindlich irritieren.

AUSKLANG ODER VERSCHIEBUNG?

1931 fanden die letzten Völkerschauen statt, u. a. mit den sogenannten Tellerlippen-Negerinnen aus Zentral-Afrika. „Diese Lippen negerinnen, die sie hier sehen, werden ganz gewiß die letzten sein,“, sagte der damalige Direktor des Berliner Zoologischen Gartens, Dr. Lutz Heck, und er fuhr fort: „Nur dadurch, daß im Liebesleben des Negers der Kuß gar keine Rolle spielt, ist eine derartige Verschandelung der Frauenlippen möglich. Bei uns wäre es nicht denkbar, denn es würde ja ein unüberwindliches Kußhindernis sein.“

Missionare und Kolonisten haben zu dieser Zeit dem Andersartigen und Abnormen in allen Teilen der Erde ein Ende gesetzt, um ihre Angst vor ihm zu bannen. Gewaltmaßnahmen zielten darauf, die Zivilisation – also auch die küssenden Lippen – den Körpern der Kolonisierten aufzuzwingen. Die Macht hinterließ ihre physischen Spuren. Sie zeigte sich in veränderten Bewegungen, Gesichtsausdrücken, Kleidung und Schmuck, kurz – an einem Habitus, den wir heute als verwestlicht bezeichnen.

Gehörten so zwar bereits die ersten Mitglieder der Völkerschau-Gruppen nicht mehr zu den unverfälschten Naturmenschen“, als die sie die Veranstalter gerne sehen wollten, so wurden zu Beginn der dreißiger Jahre die Erwartungen an Wildheit und Exotik unwiederbringlich ernüchtert. Die geografische und wirtschaftliche Durchdringung der Kontinente war vollzogen, die Erziehung der Kolonisierten zu guten Konsumenten trug erste Früchte: der Absatz europäischer und amerikanischer Waren begann sich zu lohnen. Die verwestlichten Mitglieder der Völkerschau-Gruppen – sofern sie nach den Rassen-Gesetzen des Nationalsozialismus nach Deutschland überhaupt noch einreisen konnten – ließen sich nicht mehr, wie Carl Hagenbeck dies noch versuchte, zu „Wilden“ reorganisieren. In diesem Sinne hören wir zu den letzten Auftritten der Melanesier in Hamburg: „Schon ihre Ankunft enttäuschte. In ihren europäischen Anzügen fielen die Südseeinsulaner kaum im Hamburger Straßenbild auf, so daß in aller Eile erst nach Mustern aus dem Völkerkunde-Museum für sie ‚Original-Kostüme‘ angefertigt werden mußten. Tagsüber tanzten sie zwar den obligaten Hula-Hula, abends scherbelten sie

Foxtrott und Shimmy auf der Reeperbahn“ (Niemeyer, S. 220).

Die Faszination der Völkerschauen hatte 1931 europaweit nachgelassen, so daß Aufführungen sich kaum noch rentierten. Inzwischen holten der Kulturfilm und die Wochenschauen die fernen Länder ins Kino um die Ecke. Wie an den Völkerschauen ließ auch das Interesse an anderen „auratischen“ Formen der Schaustellung, z. B. an Circus und Varieté, zugunsten der neuen technischen Medien nach.

Filme wie „Mit Dr. Lutz Heck in Kamerun“ und „Deutsche Pflanze am Kamerunberg“ sorgten in den 20er und 30er Jahren für ausverkaufte Vorstellungen in den Lichtspielhäusern, u. a. der Hamburger „Urania“. Die Tradition, fremde Völker nur aus der Blickrichtung eigener Wünsche und Sehnsüchte vorzustellen und anzuschauen, wurde fortgesetzt. Das ‚Wilde‘ und ‚Ursprüngliche‘ blieb dabei selbst im Versuch, es zu dokumentieren, Fiktion: Jenseits geschichtlich bedingter Veränderungen erzeugte sich die Lust am Anschauen des Fremden und Andersartigen über seine Inszenierungen, über die Verführungskraft seiner Bilder.

LITERARISIERUNGEN DES „WILDEN“

Eben jene Verführungskraft hatte um die Jahrhundertwende einige bekannte Schriftsteller bewegt, welche, wie z.B. Franz Kafka, das Verhältnis von Sprache zur „Wildheit“ immer wieder anrissen.

„Jenen Wilden, von denen erzählt wird, daß sie kein anderes Verlangen haben als zu sterben oder vielmehr sie haben nicht einmal mehr dieses Verlangen, sondern der Tod hat nach ihnen Verlangen und sie geben sich hin oder vielmehr sie geben sich nicht einmal hin, sondern sie fallen in den Ufersand und stehen niemals mehr auf – jenen Wilden gleiche ich sehr und habe auch Stammesbrüder ringsherum ...“ (Kafka, Oktavheft)

Kafkas „Bericht für eine Akademie“, in der die Firma Hagenbeck namentlich genannt wird und sein kurzer Text „Wunsch, Indianer zu werden“ zeigen, daß der noch zu Lebzeiten des Autors vieldiskutierte Import und Reimport von „Wilden“ zu einem Textereignis gestaltet wurde, das bis heute zu lesen gibt.

„Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf.“ (Kafka, S. 18)

Die Listen der Völkerschau-Texte lassen sich fort-schreiben:

Rainer Maria Rilkes „Aschanti“, ein Gedicht, daß einen Besuch bei den Aschanti im Pariser Jardin d'Acclimatation thematisiert, Antonin Artauds „Über das balinesische Theater“, nach der Aufführung einer balinesischen Völkerschaugruppe auf der Kolonialausstellung in Marseille 1931 entstanden.

Völkerschauen als Textereignisse – Wie verlief der Versuch eine Sprache zu entwickeln, die den Impressionen des Schönen – Schauerlichen nachsetzte?

Prominenter Besucher einer Völkerschau im Wiener Tiergarten 1897 war der Dichter Peter Altenberg. Unter dem Titel „Ashantee“ skizziert er Impressionen einer Verführung, die sich alles andere als einfach begreifen läßt, denn der Text selbst verzeichnet Spuren des „Wilden“, indem er sie umreißt bzw. um-reißt.

„ASHANTEE“

Als Orte, an denen das Leben der Ashantee sich abspielt, erscheinen beispielsweise nicht nur der Tiergarten, sondern ganz unmißverständlich andere Texte, die als Zitate angeschnitten sind. Eine Passage aus Meyers Conversations Lexikon eröffnet die Sammlung, ein Hinweis auf „Brehms Tierleben“ findet sich ebenso wie auf das Notizbuch des Dichters. In die Skizzen eingestreut oder besser: „eingespritzt“ sind Verweise auf Schriftliches, auf eine Schrift, die verschiedenste Gestalt annimmt: Sei es als Aufschrift „Tiergarten“, sei es als bedruckte Eintrittskarte, sei es als Plakat oder auch als Gitter, sozusagen „schwarz auf weiß“, am Eingang. Notizen von Gewebe bzw. Gewebsetzen, welche die Ashantee bekleiden, kommen wiederholt mit ins Spiel und verstärken den Eindruck, daß es bei Altenbergs Text auch um eine Auseinandersetzung mit einem Begriff von Schrift geht, der nicht ohne weiteres zum Begreifen von Orten – nämlich denen, an denen die Schrift beherrscht wird, und denen, an denen die schriftlosen Völker leben, geeignet ist. Eine Szene mit dem Titel „Gespräch“, in dem der geschriebene bzw. vor-geschriebene Stoff ins Bild tritt, soll dies verdeutlichen.

„Es ist kalt und ganz feucht, Tioko. Überall Wasserlachen. Ihr seid nackt. Was sind diese dünnen Leinensachen?! Kalte Hände hast du, Tioko, Ich werde dir sie erwärmen. Baumwoll-Flanell braucht ihr wenigstens, nicht gezwirnte Ware.“

„Wir dürfen nichts anziehen, Herr, keine Schuhe, nichts, sogar ein Kopftuch müssen wir ablegen. ‚Gib es weg‘, sagt der Clark, ‚gib es weg. Willst du vielleicht eine Dame vorstellen?!“

„Warum erlaubt er es nicht?!“

„Wilde müssen wir vorstellen Herr, Afrikaner. Ganz närrisch ist es. In Afrika könnten wir so nicht sein. Alle würden lachen. Wie ‚men of the bush‘, ja, diese. In solchen Hütten wohnt niemand. Für dogs ist es bei uns gbé. Quite foolish. Man wünscht es, daß wir Tiere vorstellen. Wie meinen Sie, Herr?! Der Clark sagt: ‚He, solche wie in Europa gibt es genug. Wozu braucht man euch?! Nackt müßt ihr sein natürlich.“

„Ihr werdet krank werden, sterben – –.“

„Oh, Sir, in der Nacht stellen wir in unseren Hütten kleine Blechgefäße hin, mit glühenden Holzkohlen. Oh, wie warm ist es. Und Manombas Leib ist warm, ich drücke mich an sie. Und Akole ist warm, und die kleine Dédé ist ganz warm in der Nacht. Vielleicht wird morgen die Sonne scheinen. Dann wird es gut sein für Tioko.“

„Tioko – – – – –!“

„Sir ---?!“
 „Tíoko -----.“
 „Glaubst du, Herr, daß morgen die Sonne warm
 scheinen wird?“
 „I hope so.“
 (Altenberg Bd. 1, S. 237 f.)

Wie sind in dieser kurzen Textpassage verschiedene Stimmen ineinanderverflochten? Wer spricht hier überhaupt wie mit wem über was in welcher Sprache? Texte in Texten in Texten erscheinen verschachtelt, doch wie?: Zunächst die Stimme des Clark in der Stimme Tiokos. Doch wer ist Tíoko? Eine Ashantee, wie zuvor in Meyers Lexikon vorgestellt? Und mit wem spricht sie? Mit der Stimme des „Herrn“, der zuvor als Hofmeister, Herr P. oder Sir Peter aufgetaucht war? Eine Vor-Schrift ist also angesprochen, nicht nur auf der Ebene einer Anweisung, im Rahmen einer Präsentation im Tierpark nackt und natürlich sein zu müssen, sondern auch auf der Ebene des Erscheinens von Vor-Texten, die Namen und Ortsangaben verknüpfen.

„Wilde müssen wir vorstellen, Herr, Afrikaner.“ Wild, so könnte man sagen, funktioniert die sprachliche Verknüpfung in dieser Anweisung bzw. Vorschrift selbst, in der Imagination von Namen, Anreden und Begriffen im weitesten Sinne.

So z. B. im Wort „vorstellen“.

Der Signifikant „Vorstellung“ gibt seinen Ort, seine „Stelle“ nicht ohne weiteres preis, blitzen in ihm doch mehrere Möglichkeiten der Bedeutung auf:

Vorstellung: – als Aufführung (Theater)
 – als Einführung eines Unbekannten
 – als Imagination
 – als Voranstellung

„Man wünscht es, daß wir Tiere vorstellen.“ Welcher Ort der Vorstellung erscheint hier nun gerade und in welche Konstellation tritt er zu den vielen anderen? Oder ist es gerade die Frage nach der Produktion von Orten, die hier zur dichterischen Verhandlung steht? Also, wie kann es, daß sich der Eindruck einer Mehrdeutigkeit herstellt? Ein ähnliches Kreuzfeuerwerk an Fragen schießt in Hinblick auf das auf, was als „Sprache“ gefaßt sein könnte: Wo ist der Ort der Sprache? Wird hier deutsch, österreichisch, englisch, oder das westafrikanische Odji gesprochen? Oder geht es gerade um das Aufzeigen einer Bewegung, welche Signifikanz im Prozeß des Übersetzens von einem Wort ins andere, von einem Namen in den anderen, von einem Zitat ins andere herstellt: „Kalte Hände – keine Schuhe – närrisch – ‚men of the bush‘ dogs – quite foolish – gbé – Tíoko – Manomba – Akolé – Dedé – sagt der Clark – wie meinen Sie, Herr?! Oh, Sir ...“ In diesem Zusammenhang eines Reflektierens auf den sprachlichen Ort der Völkerschauen gewinnt so die Frage an Spannung, wie denn der Eindruck einer unfaßlichen Vorstellung entsteht?

Beim genauen Lesen treten plötzlich die kleinsten aller Zeichen in den Blick, welche Auslassungen, Nachdruck, Betonung markieren:

Gedankenstriche, Anführungszeichen, Ausrufungs- und Fragezeichen, Punkte, Betonungshäkchen.

„Tíoko -----!“
 „Sir ---?!“
 „Tíoko -----.“

Welches Gewebe stricken sie bzw. welche Auskunft geben die Zeichen über Verstrickungen, in welche ein Lesen, das verorten will, sich begibt? Es sind vor allem die Auslassungszeichen, die nach dem komplizierten Verhältnis der Vorstellungen in „Zeit“ und „Raum“ fragen lassen. Sie führen etwas vor, das da und doch nicht da ist und zeichnen darüber die Bewegung des Wunsches oder des Sehnsens oder vielleicht auch – des Lesens nach. Das Ausgesetzte, kaum Vorhandene provoziert die Sichtbarkeit eines Anderen, das sich in einer Gegenbewegung, quasi im Erscheinen, wieder verliert bzw. durchstreicht. Doch welche Grammatik liegt dieser Schrift zugrunde, die Begriffe („Vorstellung“), Anreden (Sir/Herr..) fremdsprachliche Ausdrücke so raffiniert, nämlich sozusagen *ineinanderaus* führt, zugrunde? Auf der Suche nach einem Regelwerk, daß den sprachlichen Wildwuchs „Ashantees“, die Übersetzung des „Wilden“ in etwas „sprachlich Wildes“ zu klären hilft, wird plötzlich die Suche nach Regeln selbst zum Thema:

Glaubt man im Ausschau-Halten nach Reihen, Regelmäßigkeiten, Verbindlichkeiten zunächst noch Anhaltspunkte für eine wie auch immer literaturwissenschaftliche Fixierung des Gelesenen zu finden, so treffen blitzartig neue Spritzer auf die zuvor entworfene Skizze. Überschichtungen, Verlagerungen, Einblendungen tauchen als Momente eines Schreibverfahrens auf, daß fortlaufend zu übersetzen scheint und dabei keine Ruhe läßt, die Übersetzung selbst zu bedenken. Federspritzer zur Musikalität und Rhythmik im Text lassen dies noch einmal ahnen: Das Anderssein der Ashantee kommt dabei wie ein Sprungbrett zur Reflexion ins Spiel, die sich in Windeseile verschraubt: Wie also – noch einmal – sind die Ashantee?

Sie gingen weiter.

Man hörte das Geräusch von eisernen Kastagnetten, dumpfen Holztrommeln, Messingringen.

Sie kamen zu dem Tanzplatze der Aschanti.

„Synkopierte Rhythmen“, sagte der Hofmeister, „hört ihr?! Tàda tadàda dádà tadàda ---.“

„Wie bei uns die Dreschfliegel“, sagte der Knabe.

„Sehr richtig“, sagte der Hofmeister, „Synkopen.“

„Wirklich wie Drescher“, sagte Fortunatina.

„Oder wie in einem Eisenbahn-Waggon die Geräusche

unter dem Boden“, sagte der Knabe.

„Wirklich wie in einem Eisenbahn-Waggon“, sagte Fortunatina.

(Altenberg, Bd. 1, S. 234)

Und später, beim Fetisch-Tanz:

„Man hörte schon die Musik, wie das Geräusch unter einem rollenden Eisenbahn-Waggon, wenn er über eine Eisen-Brücke fährt.“ (243)

Glaubt man im Hinweis auf die Synkope als Markierung eines bestimmten Rhythmus von Aus- und

Einsetzen noch eine Einfallstelle zu haben für das Lesen des schriftstellerischen Umgangs mit der verhandelten Frage nach Grenzen zwischen hier und dort bzw. nach deren möglicher Überschreitung, so ist in der gleichen Passage wiederum die Problematik der Verortung ganz unmißverständlich aufgeworfen, indem die Wahrnehmung selbst irritiert ist: Von welchem Ort aus sind die Synkopen, wenn sie denn so etwas wie der gemeinsame Nenner zwischen Schwarz und Weiß sein sollten, vernehmbar, und: Aus welcher Perspektive wird hier gesprochen? Um welche Töne könnte es sich denn drehen, wenn einmal von Geräuschen *in* einem Eisenbahn-Waggon die Rede ist, dann von den Geräuschen *unter* dem Boden *in* einem Eisenbahnwagon und schließlich von dem Geräusch *unter* einem rollenden Eisenbahn-Wagen, wenn er *über* eine Eisenbrücke fährt.

Wiederum gerät die Stelle, von der aus eine Fixierung versucht wird, im Lesen in Erschütterung und läßt eine Ahnung darüber entstehen, daß hier die Vorstellung vom „Lesen als einem ruhigen Schauen“ auf die Bühne kommt. Demnach geben die Skizzierungen eher über die Hervorbringungen von Orten zu lesen, welche beharrlich das, was sie markieren wollen um-reißen. Ein Lesen im Umriß formt sich heraus, daß seine eigenen Grundlagen befragt und darüber das Verhältnis zwischen Leser und Text noch einmal mehr. Keine beschauliche Beziehung gestaltet sich hier, kein Ausruhen in der Besinnung, kein Unterhalten. Aufruhr eher und Beunruhigung, Heranströmen und Aufprall, Verführen und Abweisen, Dichten und Verdichten, Im-Davon-laufen-fasziniert sein, zitieren und zittern.

Und an dieser Stelle tauchen quasi im Davonstürmen drei Reiter auf, welche den Wunsch und das Sehnen in enger Verflochtenheit mit der Frage der Auslassung noch einmal wieder-holen. Da setzt für einen Moment die Vorstellung aus, um sich auf ihren Anfang zu besinnen – – –

„Als sie 18 Jahre alt geworden war, fragte man sie einmal, weshalb sie denn allen ihren so netten Herren Hofmachern gegenüber sich so kühl und abweisend verhalte?!?“

Da erwiderte die Wunderschöne: „Es war in meinem zehnten Lebensjahre. Da war ich mit meinem geliebten Papa und dem Herrn Dichter abends bei Buffalo Bill.“

Papa und der Dichter waren sehr lieb zu mir, und ich befand mich in außergewöhnlicher Stimmung. Der weite Platz war erfüllt von Bogenlichtschimmer und Pistolenrauch, und die amerikanischen Bläser schmetterten die raschen Märsche. Alles war besonders. Es dauerte fast drei Stunden, und Papa

wollte vor der allerletzten Nummer bereits mit mir nach Hause gehen. Da sagte der Dichter: ‚Elisabeth darf die drei tscherkessischen Reiter nicht versäumen – – –.‘ Und so blieben wir. Wie im Sturmwinde kamen sie herangefegt, stehend in den verkürzten Steigbügeln, die Arme weit ausgebreitet, nirgends ein Zügel, in unendlich freier und stolzer Art, wie schwebend auf fliegenden Pferden. Ich stand auf von meinem Sitz, ich ergriff Papa zitternd bei der Hand. Seitdem kann mir niemand mehr wirklich gefallen – – –.“

(Altenberg, Bd. 2, Seite 109 f.)

LITERATUR

- Altenberg, Peter: Ashantee, in ders.: Expedition in den Alltag. Gesammelte Skizzen Bd. 1, 1895–1898. Hrsg. von Werner J. Schweiger. Wien/Frankfurt a. M. 1987. S.23 1–270
- Ders.: Bei Buffalo Bill, in ders.: Extrakte des Lebens. Gesammelte Skizzen Bd. 2, 1898–1919. Hrsg. von Werner J. Schweiger. Wien/Frankfurt a. M. 1987. S. 109 f.
- Artaud, Antonin: Über das balinesische Theater, in ders.: Das Theater und sein Double. Frankfurt a. M. 1979, S. 57–78
- Dernburg, Bernhard: Koloniale Erziehung. München 1907
- Flemming, Johannes: Völkerschau Am Nil, Hamburg 1912 (Programmheft)
- Ders.: Völkerschau Birma, Hamburg 1913 (Programmheft)
- Ders.: Völkerschau Ceylon, Hamburg 1914 (Programmheft)
- Ders.: Völkerschau Nubien, Hamburg 1914 (Programmheft)
- Ders.: Völkerschau Oglala-Sioux, Hamburg 1910 (Programmheft)
- Goldmann: Wilde in Europa, in: Thomas Theye (Hrsg.) Wir und die Wilden. Reinbek b. Hamburg 1985, S. 243–269
- Hagenbeck, Carl: Von Tieren und Menschen. Berlin 1909
- Hamburger Fremdenblatt, 5. August 1911
- Heck, Ludwig: Aus einem Wochenschau-Beitrag. Berlin 1931
- Kafka, Franz: Wunsch, Indianer zu werden, in ders. Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a. M. 1970. S. 18
- Ders.: Jenen Wilden ... (Oktavheft H). zit. nach Gerhard Neuman: Hungerkünstler und Menschenfresser, in Wolf Kittler/Gerhard Neumann (Hrsg.): Franz Kafka. Schriftverkehr. Freiburg i. Breisgau 1990, S. 429
- Leutemann, Heinrich: Lebensbeschreibung des Thierhändlers Carl Hagenbeck. Hamburg 1887
- Naumann, Friedrich: Ausstellungsbriefe. Berlin 1909
- Niemeyer, Günther: Hagenbeck. Hamburg 1972
- Rilke, Rainer Maria: Die Aschanti (Jardin d'Acclimatation), in ders.: Sämtliche Werke, 1. Bd. Wiesbaden 1955. S. 394 f.
- Schweinitz, Graf von u.a. Hrsg.: Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonialausstellung. Berlin 1897
- Sokolowsky, Alexander: Carl Hagenbeck und sein Werk. Leipzig 1928
- Thinius, Carl: Damals in St. Pauli. Hamburg 1975
- Thode-Arora, Hilke: Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeck'schen Völkerschauen. Frankfurt a. M. 1989
- Dies.: Das Eskimo-Tagebuch von 1880. Eine Völkerschau aus der Sicht eines Teilnehmers, in KEA, Zeitschrift für Kulturwissenschaften. Nr. 2. Nürnberg 1991. S. 87–115

ANNEMARIE SEILER-BALDINGER

INDIANER IM ZUGZWANG: TRADITIONELLE WALDNUTZUNG IM AMAZONAS-ORINOCOGEBIET UNTER ERSCHLIESSUNGSDRUCK

In den letzten 50 Jahren hat der Druck auf die Erschließung der natürlichen Ressourcen im Amazonas- und Orinocogebiet mit seinen großen Regenwaldbeständen und seinem Reichtum an mineralischen Rohstoffen enorm zugenommen.

Dank Satellitenaufnahmen und ihrer entsprechenden kartographischen Analysen weiß man sowohl über die Waldzusammensetzung als auch über die Beschaffenheit der Böden, vor allem aber über die z.T. noch ungehobenen „Schätze“ bestens Bescheid, und es ist nur eine Frage der Zeit und der zur Verfügung stehenden Mittel, bis auch diese „gehoben“ werden können. Dabei spielen nicht nur ökonomische Interessen eine Rolle, sondern auch geopolitische Aspekte der Souveränität über diesen Raum, in dem die Grenzen von Peru, Kolumbien und Brasilien einerseits (Nordwest-Amazonien) und Venezuelas, Kolumbiens und Brasiliens andererseits (oberes Orinoco-Gebiet) aneinanderstoßen. Diese von den jeweiligen Verwaltungszentren (Lima, Bogotá, Brasília und Caracas) relativ isolierten Grenzgebiete waren schon in der Kolonialzeit umstritten und sind es teilweise noch.

Die beiden Regionen – Nordwest-Amazonien einerseits und oberes Orinoco-Gebiet andererseits – können sowohl von ihrer Siedlungs- als auch von ihrer Entwicklungsgeschichte her sehr gut miteinander verglichen werden. Beide Gebiete waren schon in vorchristlicher Zeit von Indianern kontinuierlich bewohnt¹, und zwar in ähnlich heterogener Zusammensetzung². Zwar wurde der Amazonas in seiner ganzen Länge 1542/3, also schon relativ früh, von den Spaniern unter Francisco de Orellana befahren – im Gegensatz etwa zum Orinoco³, aber die forcierte Kontaktnahme der einheimischen Bevölkerung durch portugiesisch-spanische, im Orinoco-Gebiet auch holländische Sklavenjäger und Missionare erfolgte in beiden Gebieten zeitlich etwa parallel in der 2. Hälfte des 17. und vor allem aber in der Mitte des 18. Jahrhunderts, als die iberischen Mächte einmal mehr ihre Gebietsansprüche in den Kolonien regeln wollten.

Die Gebiete sind aber auch geographisch durch den Casiquiare-Kanal eng miteinander verbunden. Die Indianer hatten diese Flußverbindung auf ihren weitreichenden Handelsverbindungen auch eifrig benutzt (Myers 1983), während er den Europäern schon seit Acuña's Amazonasreise von 1639 bekannt war, aber erst 1744 vom Jesuitenpater Román selbst befahren und beschrieben wurde (Ramos Pérez 1988: 571ff).

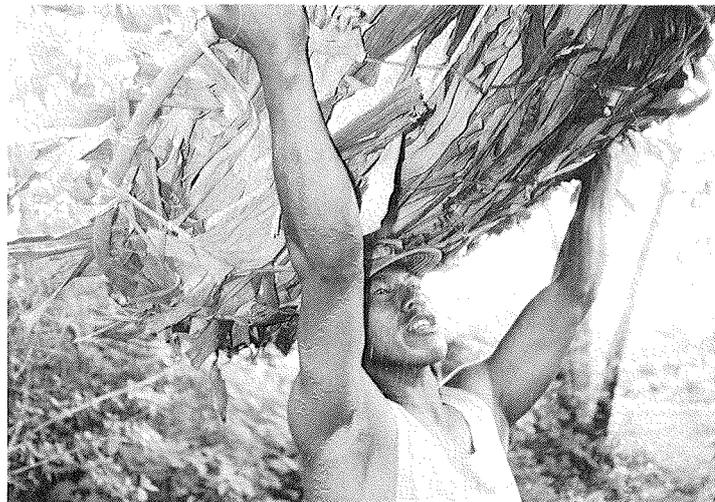
Trotz der europäischen Sklavenjagden, die im übrigen den Handelsrouten folgten, hatte

die relative Abgeschiedenheit und die Unwegsamkeit des Hinterlandes zu den großen Flußachsen Amazonas-Orinoco die indianische Bevölkerung bis gegen Ende des 19. Jh. vor einer großflächigen Ausbeutung ihres Lebensraumes einigermaßen bewahrt.

Mit der aufkommenden Auto-Industrie war allerdings die Nachfrage nach dem Rohstoff Kautschuk, dessen natürliches Habitat die Amazonas- und Orinocowälder sind, sprunghaft gestiegen. Der Gummiboom (von 1890–1910) brachte die erste große extraktive Invasionswelle durch nationale und internationale Gesellschaften mit verheerenden Folgen für die einheimische Bevölkerung. Diese wurde versklavt, zur Gewinnsteigerung gefoltert und über große Distanzen hinweg deportiert. Die Folge davon war nicht nur eine Verringerung der Hevea-Bestände, sondern für die Indianer viel schlimmer – ein demographisch-psychischer Kollaps, von dem sich die meisten Betroffenen bis heute nicht erholt haben⁴. Der Kampf um die Kontrolle der Hevea-Vorkommen hatte in Nordwestamazonien auch zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Kolumbien und Peru geführt, die erst 1935 beigelegt werden konnten (Seiler-Baldinger 1981).

Auch zwischen Kolumbien und Venezuela, sowie Venezuela und Brasilien, kam und kommt es über die Verfügbarkeit natürlicher Ressourcen immer wieder zu Grenzstreitigkeiten und –bereinigungen (Child 1985: 34ff). Augenblicklich ist Venezuela wegen seiner für Goldsucher durchlässigen Grenze zu Brasilien in erhöhter Alarmbereitschaft.

Als der brasilianische Präsident Vargas 1940 das Amazonasgebiet besuchte und seinen Willen zu dessen Erschließung beredt kundtat, setzte er damit



Yabarana-Mann bringt geräucherten Fisch ein

ein Fanal für die weitere Entwicklung dieses riesigen Binnenraumes. Das „Amazonas-Syndrom“ (Kahle/Kolhepp 1973: 359) ließ auch in den Nachbarländern Peru, Kolumbien und Venezuela nicht lange auf sich warten. Es ging dabei um die Sicherung der nationalen Grenzen durch Militär- und Zivilpräsenz, die Neulanderschließung zur Entlastung der überfüllten Gebiete bzw. zur Umgehung einer Agrarreform (Andenraum und brasilianischer Nordosten) und zur Ausbeutung von Bodenschätzen und Waldprodukten. Nachdem 1970 mit der Transamazônica und 1973 mit der Perimetral do Norte begonnen worden war, intensivierten Peru und Venezuela ihrerseits wieder ihre in den 60er Jahren gestarteten Straßenbauprojekte zum Amazonas bzw. Orinoco.

Venezuela investierte zwischen 1969 und 1975 in ein großangelegtes „Entwicklungsprojekt“ zur Eroberung des Südens (Conquista del Sur), wobei zur Ausbeutung der Bauxitvorkommen eine Straße vom mittleren zum oberen Orinoco gebaut wurde, die 1990 fertig asphaltiert und überbrückt wurde. Auch Peru förderte seit 1980 bis zur Wirtschaftskrise unter Garcia die „Entwicklung“ des Tieflandes mit ähnlicher Zielsetzung und dem Beispiel Brasiliens mit „fronteras vivas“ folgend (Seiler-Baldinger 1981: 279).

Nur Kolumbien blieb bis heute hinter den Nachbarländern zurück, zumal das „trapecio“ (Amazonas-Grenze) fest in der Hand der Koka-Kartelle von Cali und Medellin ist, die dort in den Urwaldlabors Kokapaste aus Bolivien raffinieren.

Als 1987 unter der Initiative Brasiliens der Amazonasakt geschlossen wurde, befürchteten Venezuela und Peru die Hegemonie Brasiliens in diesem Gebiet und bemühten sich, dies vertraglich zu relativieren (Rumrill 1981)⁵.

Die seit den 40er Jahren angelaufenen Projekte brachten zahlreiche Zuzügler, z.T. ums Überleben kämpfende landlose Bauern aus Krisengebieten, die spontan oder aber durch Regierungsversprechen angelockt, planmäßig umgesiedelt wurden, z.T. Flüchtlinge aus Bürgerkriegsgebieten (violencia in Kolumbien). Dazu kamen Ingenieure, Prospektoren (Öl-,

Gold-, Diamanten- und andere Rohstoff-Suchende), Holzfäller und Felhändler sowie Viehzüchter und Spekulant. All diese Leute ließen sich in Gebieten nieder, die traditionell von indianischen Ethnien für den Brandrodungsfeldbau, zum Sammeln von Waldprodukten und zum Jagen und Fischen genutzt wurden. Über kurz oder lang sahen und sehen sich die Indianer in ihrem Lebensraum arg eingeschränkt und bedrängt. Ihre Reaktionen fielen und fallen je nach Art und Intensität der Zwänge von außen und je nach Größe und Selbstbewußtsein der Ethnien verschieden aus. Dies soll im Folgenden an einigen Beispielen aus Nordwest Amazonien und dem Orinoco-Ventuari-Gebiet dargestellt werden.

INDIANER IM ZUGZWANG

Nach dem Gummi-Schock, der wie bereits erwähnt zu großen Verschiebungen der betroffenen Bevölkerung geführt hatte, versuchten die Indianer allmählich wieder zur ursprünglichen Lebensweise der Subsistenzwirtschaft zurückzukehren. Dies selbstverständlich unter Beibehaltung der schon Jahrhunderte zuvor längst eingeführten „Hilfsmittel“ wie Buschmesser, Äxte und z.T. Munition und Gewehre sowie vermehrt auch Außenbordmotoren und Benzin.

Die indianische Bevölkerung zog sich nach dem Gummiboom wieder in ihr jeweiliges Territorium zurück, d.h. an kleinere Amazonas- und Orinoco-Zufüsse und deren „quebradas, caños und igarapes“⁶. Dort widmeten sie sich wieder ihrem traditionellen Brandrodungsfeldbau. Eine Kernfamilie legt im Schnitt zwei bis drei Pflanzungen von je ca 1/2 ha zeitlich etwas gestaffelt an, sodaß die Nahrungsversorgung ganzjährig gesichert ist. Durchschnittlich werden diese Pflanzungen, auf denen bis zu 60 verschiedene Nahrungs- und Nutzpflanzen angebaut werden, vier Jahre lang bewirtschaftet.

Die Brachezeit beträgt zwischen 10–50 Jahren, je nach dem zur Verfügung stehenden Land. „Verlassene“ Pflanzungen – sei dies nun wegen Erschöpfung der Böden oder wegen des Überhandnehmens an „Unkraut“ – werden aber von den früheren „Besitzern“⁷ weiterhin eifrig abgesucht, um sich mit Palmfrüchten und Medizinalpflanzen einzudecken⁸. Der Lebensunterhalt dieser Indianer wurde also hauptsächlich durch die Pflanzung sichergestellt. Dennoch spielen Jagen, Sammeln und Fischen eine wichtige Rolle in der Proteinversorgung. Gejagt wurde früher hauptsächlich mit dem Blasrohr und Curare (Baumbewohner), Lanzen und Fallen (größere Säugetiere), gefischt mit Fischgift (bei niedrigem Wasserstand), Reusen, Pfeil und Bogen, Handnetzen und Harpunen (große Fische und Wasserschildkröten). Gesammelt werden vor allem wildwachsende Palmfrüchte, Beeren, Nüsse und Insekten. Eine solche Wirtschaftsform ist nur bei genügend Land- bzw. Waldreserven, d.h. bei einer geringen Bevölkerungsdichte möglich, die ein Verlegen der Siedlungen, Pflanzungen und



Zwei alte Yabarana-Frauen

Jagdreviere in einem zusammenhängenden Habitat gewährleistet⁹.

Das Vordringen der „Pionierfront“ in indianisches Territorium hatte in den letzten 50 Jahren für die Indianer in beiden Gebieten sehr ähnliche Folgen.

Die während des 2. Weltkrieges und in dessen Folge (japanische Besetzung Indonesiens und seiner Gummipflanzungen) gesteigerte Nachfrage nach Rohgummi führte zu einem nochmaligen Exodus der indianischen Bevölkerung an die Hauptflüsse, wo sie zum Zapfen rekrutiert wurden.

Die USA richteten damals ihr Interesse vermehrt auf das rohstoffreiche (Ölsuche) Amazonas- und Orinocogebiet und suchten nach effizienteren Transport- und Ausfuhrmöglichkeiten. Nicht ganz zufällig nahmen auch amerikanische Missionsgesellschaften fundamentalistisch-protestantischer Prägung (Summer Institute of Linguistics, New Tribes Mission) ihre Aktivitäten in diesem Gebiet auf, wo sie auch heute noch uneingeschränkt tätig sind¹⁰.

Von den 50er Jahren an drangen Chicle-Sucher, Holzfäller, Fellhändler und Prospektoren immer mehr ins Hinterland vor, zumal die Bestände an den auszubeutenden Rohstoffen entlang der Hauptverkehrsadern, der Flüsse, drastisch abgenommen hatten. Dies war für die Indianer längerfristig noch schlimmer, ging es nun ihrem noch verbliebenen Lebensraum an den Krägen.

Die Nachfrage nach Jaguar-, Ozelot-, Pecari- und Nutriaellen sowie nach Kaimanhäuten führte in den 60er Jahren beinahe zur kompletten Ausrottung gewisser Tierarten¹¹. Gerade die Indianer, die als besonders geschickte Jäger bekannt sind, wurden zur Jagd auf diese Tiere angehalten, um in den Genuß von Eisenwerkzeugen zu kommen. Dabei kamen sie mit Tabuvorschriften ihrer eigenen Kultur in Konflikt, die z.B. die Jagd auf Feliden verbot, die von vielen Indianern als Seelenträger verstorbener Schamanen angesehen werden. Ein weiteres Problem stellte sich bald ein, nämlich das Abwandern von Jagdwild allgemein in immer weiter entfernte Gebiete. Die Indianer wissen durchaus um diese Zusammenhänge, sehen sich aber nicht in der Lage, anderweitig in den Besitz von inzwischen für sie lebensnotwendigen Gütern zu kommen. Eine Alternative, die sich auf ihre Lebensgrundlage ebenfalls sehr negativ auswirkt, ist der Holzschlag. Um einen Edelholzbaum zu fällen, muß eine beträchtliche Anzahl anderer Bäume umgehauen werden. Auch hier sind es die Indianer, welche die schwierigste und gefährlichste Arbeit (Fällen und Flößen) zu verrichten haben – und dies auch wieder für sehr geringes Entgelt in Waren. Dies hängt mit der am Amazonas und Orinoco weit verbreiteten „Schuldsklaverei“ zusammen, die eine „Einrichtung“ aus der Zeit der Eroberung ist und bei der Indianer oft lebenslanglich in der „Schuld“ ihres „Arbeitgebers“ gehalten werden.

Andererseits darf aber die Schuld an der Waldzerstörung nicht nur einseitig der Pionierfront (und unserem schlechten Gewissen) angelastet werden. Es gibt durchaus Indianer, die, einmal in Besitz geeigneter Technologie und ganz nach dem „Vorbild“ der „Weißen“, aus kurzsichtigem Gewinnstreben ihre eigene Lebensgrundlage zerstören. So werden z.B. im Orinocogebiet alljährlich während der Trockenzeit großflächige Brände gelegt, einerseits, um frisches Weideland für Vieh zu gewinnen, aber auch um im Savannengebiet Treibjagden zu veranstalten – oder z.T. ganz einfach aus Unachtsamkeit¹².

Die Folgen sind mehr als bekannt¹³. Der Wald mit seiner Artenvielfalt wird zerstört und macht schnellwachsendem Sekundärwald Platz, das Wild wandert ab, die Böden versanden allmählich, sodaß mit der Zeit auch die Weidegründe ohne Dünger veröden. Daß man sich allerdings Vieh hält, hängt wiederum mit der Indianerpolitik der Regierung bzw. der Mentalität der Nachfahren der Eroberer zusammen. Vieh bedeutet lebendes Kapital (pecunia!) und garantiert, in den Augen der Regierung, eine „effizientere“ Bewirtschaftung des Landes als die traditionellen indianischen Wirtschaftsformen. Vielfach wird der Anspruch auf in-

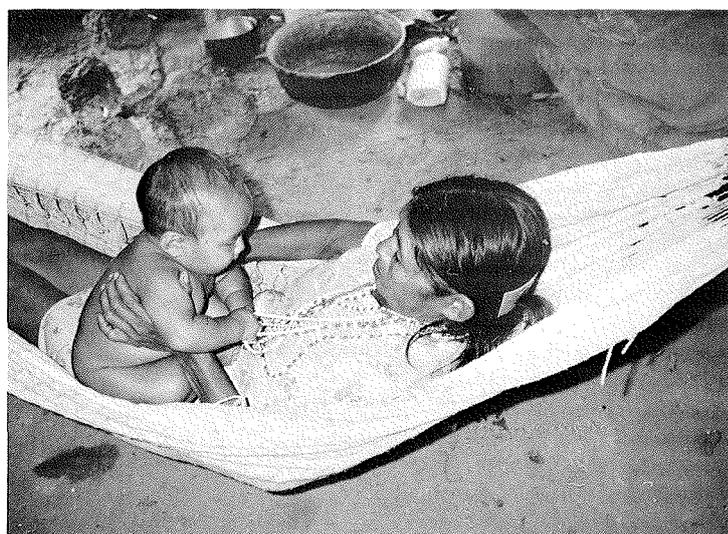


Piaroa-Frau mit traditioneller Körperbemalung

dianische Landtitel von solchen Bedingungen abhängig gemacht. Für Viehzucht erhält man gegebenenfalls Kredit oder zumindest Starthilfe. Durch Viehzucht sollen die Indianer auch ans Land „gebunden“, d.h. „seßhaft“ gemacht werden. So handeln die Indianer durchaus „einsichtig“, wenn sie sich Vieh zutun, obwohl sie prinzipiell nicht viel damit anfangen können. Weder trinken sie Milch, noch stellen sie Milchprodukte her, bestenfalls schlachten sie mal eine Kuh, um zu Bargeld zu kommen oder essen ein notgeschlachtetes Tier und verarbeiten eventuell die Haut. Auch geben die Viehherden Anlaß sowohl zu zwischenstammlichen Reibereien als auch Streitigkeiten etc. Gegen die Viehzüchter und Großgrundbesitzer bleiben die Indianer allemal im Nachteil, da sie über keinerlei politischen Rückhalt bei den maßgeblichen Ämtern und noch viel weniger über gute Verbindungen zu diesen verfügen.

Der Druck auf die Ressourcen macht auch vor dem Wasser nicht halt. In Nordwest-Amazonien konkurrieren mehrere Fischfanggesellschaften um die Fischgründe der Indianer. Während früher die Indianer auch den lokalen Markt bedienten und durch das Herstellen von Stockfisch bescheiden am Handel in den großen Städten teilhatten, sehen sie sich heute nicht nur durch „effizientere“ (sprich ausbeuterische) Fangmethoden, sondern auch durch den Einsatz von Kühlschiffen und Konservenfabriken um ihren Anteil im Geschäft geprellt. Wasserschildkröten und deren Eier – noch vor 50 Jahren in beiden Gebieten ein wichtiger Nahrungslieferant – sind durch Raubbau, sowohl der zugezogenen Siedler als auch der Indianer selbst zu einem jedes Jahr schwieriger zu findenden Leckerbissen verkommen¹⁴. Auch der größte Süßwasserfisch der Welt, der Pirarucú oder Paiche (*Arapaima gigas*), ist im Amazonas und seinen Zuflüssen beträchtlich zurückgegangen, die Seekuh gehörte bereits 1972 zu den Seltenheiten.

Der Zuzug von landlosen Bauern bzw. der Bevölkerungsdruck zusammen mit den Erschließungsvorha-



Piaroa-Großmutter mit ihrem Enkel

ben der Regierungen und der Grenzsicherung verschärfen in den betroffenen Gebieten die Landprobleme. Da sowohl Grenzen wie pflanzliche und mineralische Ressourcen durch Straßenbau erschlossen werden müssen, führt dies zu Landspekulationen durch Politiker und/oder Großgrundbesitzer. In beiden Gebieten kam es deswegen zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Indianern und „Zuzüglern“. In Nordwest-Amazonien eskalierte der Konflikt am 28. März 1988, als bei einer friedlichen Besprechung mit Vertretern der FUNAI (Indianerschutzbehörde Brasiliens) 15 Tukuna-Indianer von 18 bewaffneten Viehzüchtern ermordet und 30 verletzt wurden, und dies auf ihrem eigenen Land, das allerdings den „pistoleiros“ ein Dorn im Auge war (Magüta 1988)¹⁵. Nicht genug damit, beschlossen auch die Militärs, die Tukuna von ihrem Land in unmittelbarer Nähe zur kolumbianisch-brasilianischen Grenze aus Gründen der Staatssicherheit (!) zu vertreiben¹⁶. Zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Indianern und Landspekulanten kam es ebenfalls im Territorio Federal Amazonas von Venezuela. Der geplante Straßenbau vom mittleren Orinoco quer durch die Llanos an einen Nebenfluß des Ventuari zog auch dort Großgrundbesitzer aus Caracas an. In den 80er Jahren beherrschte der Fall „Guanay“ die Schlagzeilen der nationalen, ja sogar der internationalen Presse (Colchester 1985). Die um ihr Land kämpfenden Piaroa-Indianer erzielten zwar einen Erfolg, d.h. der Großgrundbesitzer mußte ihnen ihr Land zurückgeben. Er zog sich aber keineswegs zurück, sondern ließ sich, in viel größerem Umfang, auf dem Gebiet eines viel schwächeren und wenig organisierten Stammes nieder – und an seiner Stelle rückte ein weiterer Viehzüchter ins Gebiet nach (Orinoco Indígena año 1, Nr.2, S.4, Ciudad Bolívar 1990).

Ein probates und uraltes Mittel, die Indianer zu schwächen, besteht darin, eventuelle interethnische Konflikte zugunsten der Weißen zu nutzen oder Zwistigkeiten innerhalb einer Gruppe zu schüren.

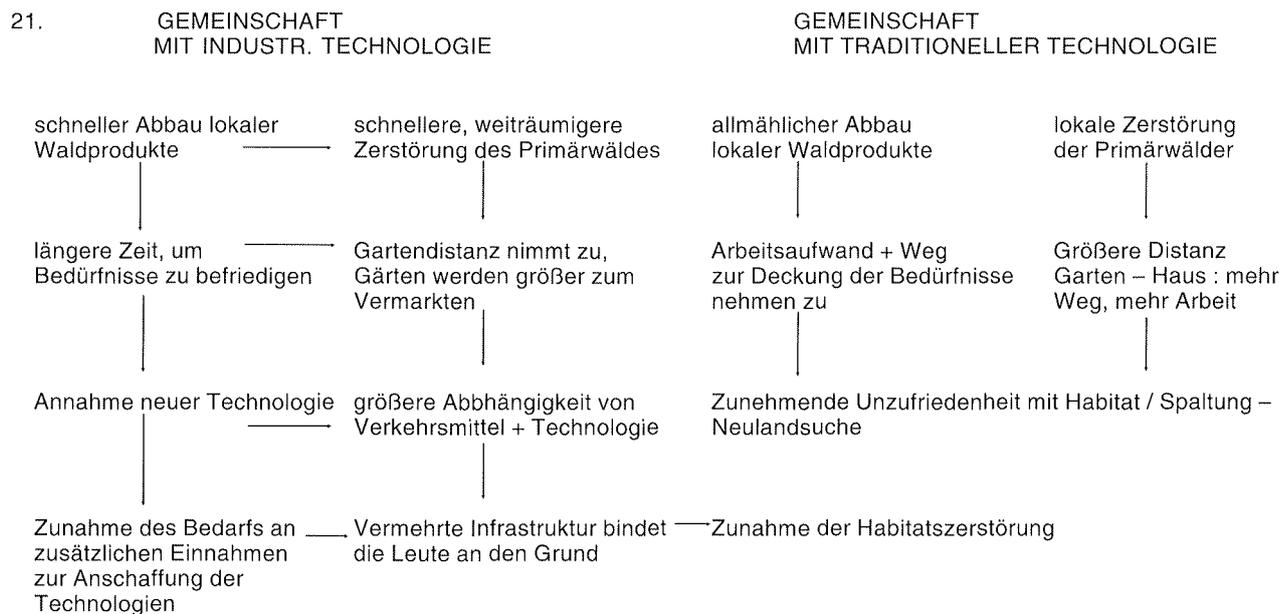
Durch Schaden klug geworden, haben sich über die letzten Jahrzehnte verschiedenen Indianergruppen, z.T. auch über Stammesgrenzen hinweg, organisiert und zusammengeschlossen, um ihre Interessen besser wahrnehmen zu können¹⁷. Sie versuchen, sich auch wirtschaftlich auf die eigenen Beine zu stellen, u.a. durch Kooperativen zur Vermarktung landwirtschaftlicher Produkte (Kakao, Honig, Palmöl und -fasern etc.) mineralischer Rohstoffe (v.a. Gold) und Kunsthandwerk, ferner mit Viehzuchtprojekten. Dabei stimmen sie keineswegs mit den Umweltschutzorganisationen überein, die Wälder und Flüsse als Naturschutzgebiet sehen möchten, während die Indianer von ihnen leben müssen. Man kann die Nützlichkeit ihrer Kooperativen durchaus hinterfragen (ökonomisch, wie ökologisch haben sie oft einen Bumerangeffekt)¹⁸, unbestritten ist jedoch, daß die Indianer nur organisiert und mit den „Waffen“ der „Weißen“ sich gegen diese zur Wehr setzen können. Das Recht auf eigene gemein-

schaftliche Landtitel ist nach wie vor ein Ziel jeder Indianerbewegung und einzige Überlebenschance überhaupt. Anmaßend jedoch wäre es, ihnen die Art der Landnutzung vorzuschreiben, wo wir eben kurz vor dem Umweltkollaps umdenken lernen und dies sozusagen gezwungenermaßen. Solange Ökonomen bei der Beurteilung des Bruttoinlandsproduktes Ressourcen abhängiger Länder ein Wirtschaftswachstum verzeichnen, obwohl diese gleichzeitig ihre Ressourcen, d.h. ihre einzigen Einkommensquellen systematisch zerstören, wie das jetzt selbst dem Musterland Costa Rica nachgewiesen werden konnte¹⁹, solange kann man Indianer die, in kleinem Maßstab, ein Gleiches tun, kaum verurteilen. Das den Völkerkundlern, Ökologen und Indianerfreaks gleichermaßen teure Bild des Indianers als „Ökoheiligen“ entspricht allerdings unserem Wunschdenken und unseren Projektionen, aber nicht der Wirklichkeit²⁰.

Sobald Indianer in Zugzwang geraten, weil sie im Wettkampf um die Ressourcen moderne technische Hilfsmittel und Vermarktungsmethoden einsetzen müssen, um ihre Bedürfnisse abzudecken und über zusätzliches Einkommen zu verfügen bzw. solange der kurzfristige Nutzen²¹ so positiv bewertet wird, daß die längerfristigen negativen Konsequenzen verdrängt werden; solange werden sie reagieren wie alle anderen Menschen bisher auch – mit einer wohl sehr spät eintreffenden Einsicht, daß sie sich den Ast auf dem sie sitzen, selbst (und mit „Hilfe“ von Außen) absägen.

ANMERKUNGEN

1. Weiterführende Literatur zur Siedlungsgeschichte finden sich bei Seiler-Baldinger 1984: 234 (für Nordwest-Amazonien) und 1992 (für den oberen Orinoco).
2. d.h. Vertreter großer Sprachfamilien und isoliertsprachiger Gruppen, voneinander jeweils durch „Pufferzonen“ getrennt. Zu den großen Sprachfamilien zählen in Nordwestamazonien die Omagua und Cocama (Tupi), im Orinoco-Gebiet: die Maypures (Aruak), Yabarana, Eñiepa-Panare und Yek'uana-Makiritare (Kariben), zu den isoliertsprachigen in Nordwest-Amazonien: die Peba-Yagua, die Witoto-Okaina und die Tukuna, im Orinocogebiet die Hiwi-Guahibo, Hoti und Piaraoa.
3. Die großen Stromschnellen von Maipures und Atures verhinderten bis ins ausgehende 17. Jh. das Vordringen auf dem Orinoco.
4. Zum Gummiboom gibt es eine umfangreiche Literatur. Für Nordwestamazonien sei verwiesen auf G. Pennano: *La economía del caucho*. Iquitos 1988; für das Orinocogebiet auf R. Iribertegui: *Amazonas – el hombre y el caucho*. Pto. Ayacucho 1987.
5. Zum Pakt allgemein siehe Serrano (o.D. ca. 1988), Medina 1980, Landau 1980
6. Als „quebradas“ und „caños“ (span.) bezeichnet man kleinere Flußläufe, die z.T. nur mit Kanus zu befahren sind und die in Brasilien „igarapé“ (vom Tupi für Wasserweg) genannt werden.
7. Nach indianischer Vorstellung kennt man keinen Landbesitz in unserem Sinn, sondern nur Besitz über die angebauten Produkte.
8. Zum Brandrodungsfeldbau in Nordwest-Amazonien siehe Centlivres/ Gasché/ Lourteig 1975 und Denevan et al. 1985.
9. Aus diesem Grunde sollten „Reservate“ ein Vielfaches von gerade genutztem Lebensraum umfassen, um Wildbestand und Waldregeneration zu gewährleisten. Birraux gibt für 80 Personen eine Fläche von 64000 ha an (1989: 82), und für 9000 Yanomami wurde eine Reservatsfläche von 6 446 200 ha vorgeschlagen (1989: 153f). Die Landvergabe in Venezuela betrug bisher durchschnittlich 12,55 ha per Familie (Arvelo-Jiménez / Perozo 1983: 525).
10. Gerüchte über gewisse Verbindungen dieser Gesellschaften zum CIA tauchen immer wieder auf, ebenso wie Beziehungen des CIA zu US-Konzernen (z.B. Johnson+Johnson). Sie dürften nicht ganz aus der Luft gegriffen sein. Zur Geschichte und Arbeit des SIL siehe Hvalkof und Aaby 1981.
11. Siehe dazu Durojeanni, M. J.: „Over – exploited and Under – used Animals in the Amazon Region“ in Prance, G.T. und T.E. Lovejoy: *Key environments: Amazonia*. Oxford, 1985: 419ff.
12. In letzter Zeit hat der Holzexport aus dem Kayapó-Reservat durch die Kayapó selbst für einiges Aufsehen gesorgt (cf. Zeit vom 22.5.92: 48, NZZ vom 1.7.92 „Der „edle Wilde, – ein Wunschbild zerbricht“, FAZ vom 29.7.92: 9) Daß dem bereits in den 40er Jahren so war, belegt z.B. Hitchcock (1948: 151f), der dies ebenfalls im Gebiet des R. Manapiare beobachtet hatte. Vergl. auch Finkers 1986: 22f.
13. Siehe dazu: „Las Fotos de la Muerte“ in *El País* 24.7.1992: 66–70, Goodland/Irwin 1975
14. Noch viel schlimmer steht es im brasilianischen Bundesstaat Roraima an der Grenze zu Venezuela aus, wo die Wasserläufe durch das kriminelle Vorgehen der Goldsucher mit Quecksilber vergiftet sind (NZZ 182, 8/9. 8.92: 5).
15. Siehe dazu auch die Kommentare in der Tagespresse: *Süddeutsche*, Ostern 1988 und 20.4.88; NZZ 14.4.1988; *El Tiempo* (Bogotá) 7.4.1988: *Ultima A*, *Amerindia* II (6):6–9 und (7): 4f.
16. Dem gleichen nationalen Sicherheitsdenken entspringt auch das Projekt „Calha Norte“ von 1986, das eine große Straßen-Kolonisations-Militärzone entlang der gesamten brasilianischen Nordgrenze vorsieht (Calha Norte: *Seguran ça ou ameaça?*, 1987). zur Problematik siehe Leonel 1992
17. Die größte Vereinigung dieser Art ist die COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica), welcher die indianischen Dachorganisationen Perus, Kolumbiens, Boliviens, Ecuadors und Brasiliens, nicht aber Venezuelas angehören. Die COICA konferierte erstmals 1990 in Iquitos mit internationalen Umweltorganisationen über eine gemeinsame Strategie.
18. Siehe z.B. das Max Havelaar Projekt mit dem subventionierten Kaffee (NZZ 169 „Entwicklungshilfe am falschen Exempel“, vom August 1992). Man muß sich bei diesen „Empresas Indígenas“ auch bewußt sein, daß diese kreolische, also „westliche“ Kooperativen imitieren, die oft im „markanten Gegensatz zu soziologischen Prinzipien der traditionellen indianischen Kulturen“ stehen (Kuppe 1989: 118). Kritisch äußern sich auch Arvelo-Jiménez und Perozo (1983: 511ff).
19. cf. Repetto, R. : „Accounting for Environmental Assets“. *Scientific American* June 1992: 64–70, ferner „Umweltprobleme in einem tropischen Entwicklungsland“ NZZ 199, 124, 130 und 136 vom Ende Mai/ Anfang Juni 1992, wo ebenfalls dasselbe Thema in seiner Komplexität dargestellt wird.
20. Siehe zu dieser Problematik Chicchón 1991, Redford 1990, Colchester 1981, Gerber 1988, Seiler-Baldinger 1988, Finkers 1986, Brown 1985: 181f . Helbing (1992) geht ausführlich auf die Beziehung zwischen Ökologie und Politik sog. Naturvölker ein.



BIBLIOGRAPHIE

- Arvelo – Jiménez, N. und A. Perozo: „Programas de Desarrollo entre Poblaciones Indígenas de Venezuela“, *América Indígena*, Mexico 1983: 502–536
- Birraux, P.: „Die Yanomami Brasiliens vor dem Genozid“ in Helbig, I. et al. (ed.): *Yanomami*. Innsbruck 1989: 82–86
- Brown, M.: *Tsewas gift*. Washington 1985
- Centlivres, P./Gasché, J. et A. Lourteig (ed.): *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*. Sondernummer Schweiz. Ethnol. Ges. Genf 1975
- Chicchón, A.: „Can Indigenous People and Conservationists be Allies?“ *TCD Newsletter* 23, Gainesville 1991: 1–5
- Child, I.: *Geopolitics and Conflict in South America*. New York 1985
- Colchester, M.: „Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use“, *Antropológica* 55, Caracas 1981: 51–72
- Colchester, M.: „Piaronoia: Venezuelan Indigenism in Crisis“ *Survival Internat. Rev.* 44, London 1985: 94–104
- Denevan, W.M. et al.: „Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indians management of Swidden fallows“ in Hemming, I. (ed.) *Man's impact on forests and rivers*. London 1985: 138–157
- Finkers, I.: *Los Yanomami y su sistema alimenticio*. Pto. Ayacucho 1986
- Gerber, P.: „Der Indianer – ein homo oekologicus?“ in Stolz, F. (Hrsg.) *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich 1988: 221–244
- Goodland, R. and H.S. Irwin: *Amazon Jungle: green hell to red desert?* New York 1975
- Hvalkof, S. and P. Aaby (eds.): *Is God an American?*. Copenhagen 1981
- Helbing, J.: „Oekologie und Politik in nicht-staatlichen Gesellschaften“, *Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie* 2, 1992: 203–225
- Hitchcock, Ch.B.: „La región Orinoco-Ventuari, Venezuela“, *Bol. Soc. Venez. Ciencias Naturales* 72, Caracas 1948: 131–179
- Kahle, G. und G. Kohlhepp: „Der kontinentale Binnenraum“ in Sander, G. und H.A. Deyer: *Lateinamerika*. Fischer Länderkunde 7, Frankfurt a.M. 1973: 359–374
- Kuppe, R.: „Das Gesetz des Dschungels“ in Kobau, C. (ed.): *Amazonas, „Mae Mañata“*, Graz 1989: 113–120
- Landau, G.D.: „The treaty for Amazonian Cooperation: a bold new instrument for development“, *Georgia Journal of International and Comparative Law* 10(3), 1980: 463–489
- Leonel, M.: *Roads, Indians and the Environment in the Amazon*. IWGIA Doc. 72, Copenhagen 1992
- Magüta, CDPAS: *A lágrima Ticuna é un só*. Benjamin Constant 1988
- Medina, M.E.: „Treaty for Amazonian Cooperation: General Analysis“ in Barbira-Scazzochoio, F. (ed.): *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. Center of Latin American Studies Occ. Publ. 3, Cambridge 1980: 58–78
- Myers, T.: „Redes de Intercambio Tempranas en la Hoya Amazónica“ *Amazonía Peruana* IV(8) Lima 1983: 61–76
- Ramos Pérez, D.: *Estudios de Historia Venezolana*. Biblioteca de la Acad. Nac. de la Historia 126. Caracas 1988
- Redford, K.: „The Ecologically Noble Savage“ *Cultural Survival Quarterly* 15(1), Cambridge 1991: 46–48
- Rumrill, R.: „El pacto Amazónico o la Doctrina Monroe Brasileña“, *Shuupihui* 17, Iquitos 1981: 45–55
- Seiler-Baldinger, A.: „Boundaries, peoples and the cultural landscape on the upper Amazon“, *Regio Basiliensis* XXII, 2–3, Basel 1981: 277–288
- Seiler-Baldinger, A.: „Indianische Migrationen am Beispiel der Yagua Nordwest Amazoniens“, *Ethnologica Helvetica* 8, Bern 1984: 217–267
- Seiler-Baldinger, A.: *Vom edlen Wilden zum Oekoheiligen*. Mimeo, 1988 Basel
- Seiler-Baldinger, A.: „Geschichte für die Zukunft“, *Bull. de la Soc. Suisse d. Americanistes*, Genève (1992) i.D.
- Serrano, V.: „El Pacto Amazónico“, AA.V.V. (ed.) *Amazonia presente y.... ?* Quito o.D. (ca. 1988): 267–294

AUSZÜGE AUS DEN DISKUSSIONEN

Wir bringen im folgenden kurze Auszüge aus den Diskussionen zu einzelnen Vorträgen (in alphabetischer Reihenfolge der Vortragenden), sofern darin Gesichtspunkte zur Sprache kamen, die den Text des jeweiligen Vortrags weiterführen oder klären können. In derselben Weise werden Auszüge aus den beiden Podiumsdiskussionen angefügt. Alle Diskussionen des Symposions wurden auf Tonband aufgenommen und nach diesen Aufnahmen transkribiert. Der Umfang der hier angeführten Diskussionsbemerkungen gibt keinen Hinweis auf die tatsächliche Diskussion, die teilweise sehr ausführlich und heftig geführt wurde.

VORTRAG BRIE:

PUBLIKUM: Ich habe ein bedenkliches Gefühl: einerseits ist mir bei Ihren Ausführungen deutlich geworden, wie schwer die Identitätskrisen in der ehemaligen DDR sind. Auf der anderen Seite habe ich den Eindruck, daß das ein Lamento ist, daß die ganze DDR-Gesellschaft jetzt Opfer und kolonisiert ist. Es hat ja auch schon vorher Ansätze gegeben, sich selbst zu kolonisieren. Das ist ja nicht so vom Himmel gefallen. Die DDR war ja von innen her morsch, sonst wäre sie nicht so sang- und klanglos zusammengebrochen.

Meine Frage ist erstens, wie werden aus Tätern wieder Menschen, die mit ihrer Geschichte einigermaßen leben und so etwas wie einen aufrechten Gang gehen können? Ist es da nicht so, daß damit die DDR-Intellektuellen mehr Probleme haben als zum Beispiel ein ehemaliger DDR-Arbeiter, der seiner Arbeit nachgegangen ist und sich dachte: „Die da oben können reden, was sie wollen!“ Der hat das Westfernsehen aufgedreht, der hat weniger Identitätsprobleme – stelle ich mir vor – als ein Intellektueller, der immer so einen Seitanz hinlegen mußte oder sich völlig unkritisch an die SED und ihre Kultur- und Wissenschaftspolitik angepaßt hat.

MICHAEL BRIE: Zur Frage nach dem Verhältnis von Intellektuellen und Arbeitern. Erstens: wenn man davon ausgeht, daß Intellektuelle diejenigen hätten sein können, die sich völlig unkritisch verhalten haben, so funktioniert das überhaupt nicht. Wenn nicht ein bestimmtes kritisches Potential aufgebaut gewesen wäre, könnte man diesen Begriff auch nicht nur ansatzweise verwenden, er hat ja einen normativen, auch analytischen Gehalt, der mit einem völligen sich Andienen an die Parteilichkeit nicht vereinbar ist. Die Arbeiter, die davon ausgegangen sind, daß sie im wesentlichen problemlos in diese andere Gesellschaft hineingleiten, was aber von der Wertestruktur her gar nicht möglich ist, sind damit konfrontiert – und teilweise viel härter als die Masse

derjenigen, die über Hochschulqualifikationen verfügen – daß sie aufgrund des völlig zusammenbrechenden Arbeitsmarktes ausgeschlossen werden, woraus die hohe Wanderungsbewegung usw. zu erklären ist. Wie weit es Intellektuellen gelingt, aus einer notwendigen und zwangsweisen Identitätskrise zur Selbstbestimmung zu kommen, dazu habe ich ja einiges gesagt. Das gilt aber generell: auch wenn ich mir den derzeitigen bundesdeutschen Diskurs angucke, ist der ja auch seit 89 in eine Identitätskrise gekommen: die Auseinandersetzungen um den Golfkrieg, die Asylpolitik, den Einsatz der Bundeswehr, das Selbstverständnis der Bundesrepublik. Neuere Arbeiten weisen darauf hin, daß die Diskursmuster der Bundesrepublik außerordentlich brüchig geworden sind.

VORTRAG BÜRSCHER:

LISBETH NADJA TRALLORI: Ich habe die Vermutung, daß genau der radikale Konstruktivismus als erkenntnistheoretisches Theorem eigentlich zur Auflösung dieser Geschlechterdifferenz führt, aber in dem Sinne, daß er das Terrain zu ihrer technologischen Auflösung vorbereitet. In dem Sinne daß hier wiederum die 'neuen Technologien' in ihren theoretischen Postulaten ansetzen können. Und das führt dann zu einem Umweg und dieser technologischen Auflösung der Geschlechterdifferenz; dagegen verwehre ich mich ja auch radikal.

SABINE BÜRSCHER: Indem ich mich erkenntnistheoretischen Aspekten zuwende, bewege ich mich auf einer Meta-Ebene der Vision: Wie wir vielleicht denken könnten, obwohl wir es nicht können, weil wir mit diesem Denken in der dualistischen Sprache gefangen sind und weil dieses Denken uns ja eingeschrieben ist. (...)

Für mich geht es darum, was kann ich damit anfangen und ich möchte den radikalen Konstruktivismus nicht feministisch verbessern und auch nicht alles aus seiner Theorie übernehmen. Z.B. was die Konstitution des Selbst betrifft, da ist einiges für mich fragwürdig; allein schon die Sprache, und daß es einen Beobachter gibt, und es ist immer *der* Beobachter. Das heißt, mich hat die Möglichkeit fasziniert, alles als Konstruktion zu begreifen und da jetzt anzusetzen.

LISBETH NADJA TRALLORI: Darf ich noch einmal verschärft einwenden; ich fange an mit diesem Selbst. Ich denke, man muß da ganz genau aufpassen, was da in diesem radikalen Konstruktivismus vorhanden ist. Er ist selbstreferentiell, selbstbezüglich, selbstproduzierend; es werden dort Menschen als lebende Systeme bezeichnet. Das heißt, genau der traditionelle Unterschied, den wir gefaßt haben

zwischen den Arten, zwischen den Menschen, Pflanzen und Tieren und auch zwischen den Menschen und Maschinen fällt hier weg; das nur so nebenbei. Aber dieses 'neue Selbst' in diesem radikalen Konstruktivismus ist ja ein Selbst, das auf eine Autoevolution hinsteuert. Und ich sage jetzt böse: meines Erachtens ist es die Autoevolution des Mannes. Dazu sehen wir, das, was sich in den Labors abspielt, nämlich die Erzeugung von Nachwuchs und Menschen unter Ausschluß von Frauen. Darum denke ich, ist es so ein gefährliches Selbst, hinter dem – so sympathisch es auch erscheint – ich aber wieder die Kategorie des Geschlechts sehe, auch wenn es sie scheinbar offenläßt und damit nichts zu tun haben will. Ich denke, das ist der Hintergrund.

VORTRAG LIESSMANN:

RENÉ KOROTIN: Es gibt also kein Drittes neben dem Erobern, der puren Kraft, und dem Geschehenlassen oder Zuschauen? Und der Eroberer wäre kein Gegenstand eines moralischen Diskurses? Ich meine, genau den sollten wir ja führen.

KONRAD PAUL LIESSMANN: Den moralischen Diskurs gegenüber dem Eroberer kann man freilich führen, nur wird er sich nicht darum kümmern. Natürlich kann man über alles moralisieren, auch über das Aufgehen des Mondes. Aber Gegenstand des moralischen Diskurses kann nur etwas sein, was selber seiner Struktur nach für diesen moralischen Diskurs zugänglich ist, das heißt, daß es sich selber seine Maximen und Regeln aus einem Bewußtsein von Sittlichkeit imstande ist, wenigstens dem Anspruch nach zu geben. Und in dem Moment, wo der Eroberer als Typus von mir in Anlehnung an Günter Anders skizziert wurde als jemand, der erstens ausgeht von der Kontingenz des Daseins, und der zweitens auf diese Kontingenz reagiert in der Entfaltung von Macht, hat er gerade den Anspruch, sittliches Subjekt, also Gegenstand des moralischen Diskurses zu sein, einfach nicht mehr. Das macht ja auch in der politischen Realität das alles so fatal. Natürlich können Sie jemandem, der Gewalt anwendet, sagen, das sollte man eigentlich nicht, nach Kant. Das Problem ist: er wird nicht zuhören, wird sich nicht getroffen fühlen.

VORTRAG MALL:

JOHANN ALTENHUBER: Würden Sie gewisse Dinge, also etwa die Idee der Menschenrechte, die Idee der Demokratie nicht doch auch als eine „Software“ bezeichnen? Wie sehen Sie die Ausbreitung dieser Ideen über Europa hinaus? Kann das eine „Software“ in eine andere Kultur bringen?

RAM ADHAR MALL: Ich habe von „Hardware“ und „Software“ ein bißchen pointiert gesprochen. Ge-

meint ist, daß mindestens bis heute Asien die europäische „Software“ nicht übernommen hat. Asien ist nicht christlich. Asien denkt auch auf dem Gebiet der Philosophie nicht nur europäisch-philosophisch. Das können Sie bei den Japanern wie bei den Indern sehen. Das heißt, daß diese Kontinente eine Unabhängigkeit auf dem Gebiet des Kulturellen, Religiösen, Geistigen aufrechterhalten. Ich will nicht prognostizieren, was irgendwann einmal sein wird – vielleicht übernehmen sie auch die „Software“. Dabei ist aber zu bedenken: die europäische „Software“ ist ja selber in Gefahr durch die europäische „Hardware“, die christliche Botschaft meinetwegen oder der Humanismus.

Dann zu Ihrer Frage nach den Menschenrechten. Da habe ich meine Bedenken, wenn die Europäer die Idee der Menschenrechte wirklich nur für sich beanspruchen. Sie wissen, daß das Christentum dieser Idee von Menschenrechten gegenüber anfänglich – bis zum Zweiten Vatikanum – sehr reserviert gewesen ist. Humanismus war beinahe ein Teufelswerk, der reine Humanismus, der sich nicht von den Geboten Gottes ableiten ließ. Und als dann in der UNO die Menschenrechte proklamiert wurden, waren asiatische Nationen ja mit dabei, ich glaube vierundzwanzig oder fünfundzwanzig asiatische Nationen. Das wäre die eine Seite. Und zweitens: der Geist der Menschenrechte ist ja auch im Buddhismus vorhanden, die fünf ethischen Regeln. Und das ist ja genauso alt. Daß in Europa so etwas aufs Papier gebracht wurde, das ist sicherlich eine großartige Leistung. Aber das heißt nicht, daß diese Universalität auch in der Sache europäischer Art ist. Das meint man doch ein bißchen voreilig, denn viele Kulturen und Religionen haben im Geiste diese Idee von Menschenrechten gehabt.

PODIUMSDISKUSSIONEN:

HELGA GLANTSCHNIG: Ich habe so meine Bedenken, was die Selbstverständlichkeit Ihrer (Annamarie Seiler Baldinger) ethnologischen Arbeit angeht. Sie sagen zwar, daß Sie die Beschreibung von Handwerk, Körbchenflechten usw. für ehrlicher und ungefährlicher halten, als wenn man dort hinfährt und großartig Mythen untersucht, weil das immer schon verfälschend wäre. Nun frage ich mich aber, warum man dort überhaupt hingehen und die sogenannten Wilden beobachten und beschreiben muß. Und sei es auch nur ihr Handwerk. Aus welchem Grund also auch immer, warum fühlt sich ein Ethnologe bemüßigt dorthinzugehen, um andere zu beobachten. Allein der Blick auf sie entspricht schon einer Machtgeste, und auch der Umstand, daß Sie sich dort hinbegeben und die beobachten und nicht umgekehrt, impliziert ein Machtverhältnis, das man nicht so einfach abtun kann. Warum kann man davon nicht lassen?

ANNEMARIE SEILER-BALDINGER: Es gibt keine isolierten Menschen oder Leute.

HELGA GLANTSCHNIG: Ich frage mich dennoch, was es bedeutet, dorthinzugehen und zu beobachten? Das ist doch auch ein Ausdruck europäischen Eroberns und eine Form der Machtgeste.

ANNEMARIE SEILER-BALDINGER: Dann dürfen wir nicht vor das Haus treten!

HELGA GLANTSCHNIG: Dorthinzugehen, zu beobachten und zu beschreiben – zu beschreiben mit einem Symbol- und Zeichensystem der Schrift zum Beispiel, die nicht denen entspricht, die beschrieben werden. Aber wie gesagt, schon allein der Impetus, dorthinzugehen, davon kann man sich nicht befreien, auch wenn man dort nur das Körbchenflechten beobachtet.

Und das müßte man endlich nicht mehr nur über das Entweder/Oder, nämlich entweder das Macht-Freie oder die große Machtgesten, sehen, sondern eigentlich über die verschiedenen Differenzen und Nuancen, über die sich der Kontakt abspielt.

Und dann gäbe es auch einen positiv besetzten Eroberungsbegriff, wenn ich da etwa an die Erotik denke, daß man sich als Frau mittlerweile auch einen Mann erobern kann. Das sehe ich mittlerweile als sehr positiv. Insofern ist für mich der Begriff Erobern nicht nur negativ besetzt. Und was das Problem Macht anbelangt, da gehe ich auch mit Michel Foucault konform, daß es so etwas wie Machtfreiheit nicht gibt: Die Struktur von Ohnmacht und absoluter Macht ist einfach eine falsch angesetzte Dichotomie. Eine Dichotomie, die mit unserer Gesellschaftsform gewachsen ist. Ich spreche mich für die Differenzen aus.

WOLFGANG PIRCHER: Ich will ein Element nennen, von dem mir scheint, daß es in den meisten Vorträgen explizit oder implizit vorgekommen ist und das, wie ich glaube, auch eine gewisse globale Perspektive hat. Nämlich das Element der Rückwendung – wir sind es ja eigentlich, um die es da geht, das macht die zentristische Perspektive aus, sei es kognitiv oder moralisch. Wir haben das Problem der Selbstreflexion – ein äußerst abgenutztes Wort –, und ich meine, es ist eine Inversion, daß jetzt bestimmte historische Tendenzen auf uns zurückfallen. Und was produzieren die, abgesehen von dem Begehren, die anderen auszunutzen, sei es erotisch oder ökonomisch? Es ist die Inversion der Eroberung, nämlich das Belagertwerden. So spricht man jetzt, Sie kennen das, von der Festung Europa (...)

Die Festung Europa, das ist jetzt unser Problem, ist, wie man sagt, eine Metapher. Was eine belagerte Festung jedenfalls produziert, ist eine innere Ordnung. Am Beispiel Wiens 1683: da gab es eine Menge von Kinder-Hinrichtungen, weil die Kinder ständig über die Grenzen gegangen sind. Also, eine belagerte Festung errichtet eine der dramatischsten Grenzen, die überhaupt möglich sind, einhergehend

mit dem Ausnahmezustand und vor allem einer inneren, der Tendenz nach autoritären Ordnung. Diese hat – wo es um Invasionen geht, und ein ganzer Kontinent zur Festung wird – immer auch einen rassistischen Beigeschmack wie alles, was mit Eroberungen, Invasionen, Belagerungen von Völkerschaften zu tun hat; vor allem bei dauernden Eroberungen hat das immer mit Rassismus zu tun.

Und es kann sein, daß dieses jetzt, da wir im psychischen Zustand der Belagerung sind, diese andauernde Invasionsangst, – Sie kennen ja diese Titelblätter: „Was passiert, wenn zwanzig Millionen Russen kommen?“ – daß diese Invasionsangst besonders an den Rändern Europas unser Problem ausmacht.

Das gibt aber auch den Anreiz, uns die Umkehrung wieder vorzustellen. Jetzt werden wir zwar nicht erobert, – so dominant sind wir immer noch – aber es gibt etwas Heimtückischeres als Eroberung: wir werden von einer Invasion bedroht. In welcher Gestalt sie auch auftritt: man will unsere Reichtümer rauben.

Es gibt da sicherlich den Konsens, daß es nicht mehr möglich ist, sich nach außen zu wenden, diese Leute aus der ökonomischen Wüste zu erobern, was wäre da noch zu erobern? Wir müssen uns verteidigen – es ist das inverse Bild der Eroberung, das Leben im Belagerungszustand. Da fängt man dann natürlich an, zu überlegen, was da schiefgelaufen ist. Wären die Eroberungen so stabil, hätten sie sich ökonomisch so stabil gehalten, wären wir ja zufrieden.

ANNETTE KUHN: Wenn das jetzt eine Provokation wäre, würde ich nach dieser Vorrede sagen: Ich schere aus. Aus diesem Wir-Gefühl, das ich durchaus als eine Interpretation des männlichen Subjektes sehe, das sich seine Mauern gebaut hat und jetzt an der Grenze steht, sieht, daß es mit dem Kopf an die Wand kommt und jetzt den Reiz der Umkehrung hat und sich dem Fremden zuwendet im Sinne des spiegelbildlich anderen. Ich meine, das ist eine ganz große Gefahr und eine Gefahr, die ich etwa auch sehe, wenn ich nur bei dem Gedanken bleibe: „Mit Eroberungen leben.“ Also ich will begründen, weshalb ich meine, daß der Gedanke, Eroberungen Grenzen zu setzen, etwas anderes intendiert. Das ist auch der Grund, weshalb ich methodologisch versuche, hier etwas auszuklinken. Wenn ich an den großen Ertrag des Dekonstruktivismus denke, dann meine ich, hat er uns genau dieses Dilemma, das Sie gezeigt haben, hervorragend dargestellt. Ich denke an das Bild der bürgerlichen Gesellschaft. Luce Irigaray hat es Hegel nachempfunden, hat sehr schön gesagt, daß die bürgerliche Gesellschaft nur leben kann, indem sie die Antigone, die Stimme, die noch von etwas anderen Gesetzen weiß, einmauert. Aber, und das ist mein Stichwort, sie sagt: „Antigone darf nicht getötet werden.“ Das ist ein ganz entscheidendes Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft: Antigone muß eingemauert, zum Schweigen gebracht werden, aber sie darf nicht

getötet werden. Diese Gesetze müssen ja leben, irgendwo. Und hier meine ich, daß das ein ganz wichtiges Zeichen dafür ist, daß wir nicht einfach umkehren können und gucken, was sich da am Fremden vielleicht photographisch noch einfangen läßt, vielleicht das, was mir verloren geht und ich mir aneignen kann.

Ich glaube es ist einfach die Umkehrung, die die Eroberungssucht potenziert. In diesem Sinne plädiere ich für das Begreifen, was Grenze bedeutet, das andere in seiner Realität. Antigone lebt, eingemauert, das ist nicht nur Symbol, sondern eine historische Realität – die weibliche Genealogie kann ja nicht zerstört werden, sonst würde die Menschheit aufhören. Diese Bilder sind also wirklich auszuloten auf das hin, was wir nicht erobern können und dessen Existenzrechte bleiben. Das wäre mir sehr wichtig, um nicht in diesem Bild des Belagerungszustandes zu bleiben und damit in der bloßen Umkehrung.

BRIGITTA KEINTZEL: Bei den Stellen, die Sie (A. K.) da andeutungsweise angeführt haben, überkommt mich ein Unbehagen, weil ich den Eindruck habe, Sie perpetuieren da ein gewisses männliches Klischee, eine männliche Konstruktion von Weiblichkeit: Das wäre diese Frau, das soll jetzt mal die Antigone sein, der man den Emanzipationswunsch nahelegen soll. Mein Unbehagen knüpft sich daran, daß Sie zu sehr von einem appellativen Standpunkt ausgehen: wir müssen anders denken, wir sollen etwas anderes tun. Es ist die Frage, ob damit irgendetwas geändert wird, weil die Wirklichkeit, durchaus im Sinne Hegels, eine Eigendynamik hat, und das Denken, auch wenn es gut gemeint ist, eigentlich zu spät kommt. Ich weiß nicht, ob man dem Feminismus einen guten Dienst erweist, wenn die Frau dann quasi diejenige sein soll, die es besser machen soll.

KONRAD PAUL LIESSMANN: Ich kann dem nur zustimmen. Wenn die Misere dieser Welt den Männern oder einigen Männern zuzuschreiben ist, dann würde ich auch im vollen Bewußtsein meiner Männlichkeit sagen: dann baden wir es doch aus! Und sei es, um die Dinge zu Ende zu bringen. Es ist wirklich eine fatale Strategie, zu glauben, – und das haben wir im Diskurs der Moderne – die aufbrechenden Probleme, Krisen, Apokalypsen usw. zu lösen, indem man auf irgendeinen Retter hofft. Ich fürchte aber, daß das Erobern in der Weise nicht zu Ende kommt. (...)

Es ist mir nie klar geworden, ob die Meinung vorherrscht, man soll Grenzen aufrichten, um sie zu akzeptieren, man soll Grenzen niedereiß, um sich zu öffnen – ich glaube, wir haben da ein sehr ambivalentes Verhältnis zur Idee der Grenze überhaupt. Von dem vielzitierten Hegel stammt auch die Bemerkung, wer eine Grenze zieht, impliziert damit auch schon die Möglichkeit einer Überschreitung. Das ist die Dialektik der Grenze: einerseits heißt sie „Nicht Weiter!“, andererseits lockt natürlich nichts mehr als das, was hinter der Grenze ist.

FRANZ WIMMER: Wenn Liessmann sagt: sei's drum, im vollen Bewußtsein meiner Männlichkeit übernehme ich die Rechnung – da kann ich nicht mehr mit. Das scheint mir ganz dezisionistisch zu sein. Ich bin zwar biologisch dem männlichen Geschlecht zugehörig, aber ob ich von der Art bin, wie Heidegger es meint, wenn er vom männlichen europäischen Geist spricht, ist damit keineswegs gegeben. Sondern es scheint mir der einzige Weg...

KONRAD PAUL LIESSMANN: Bitte, Franz, mitgegangen, mitgefangen, mitgehangen....., mitgeboren!

FRANZ WIMMER: Das ist klar, aber jetzt geht es einmal nur um mich und um mein Verhältnis zu mir. Was andere dann mit mir machen, indem sie sagen, „Du bist auch ein Mann!“, das ist mir jetzt gleich.

KONRAD PAUL LIESSMANN: Es ist doch so, daß die sudetendeutschen Antifaschisten genauso vertrieben worden sind, obwohl sie ständig behauptet haben: „Wir sind ganz anders!“

FRANZ WIMMER: Einverstanden. Aber das zwingt mich theoretisch überhaupt nicht, mich zu meiner sozusagen natürlichen Herde zu schlagen, sondern es gibt da mehrere Möglichkeiten. Und da scheint mir der Hinweis von Michael Brie und der beiden wahrnehmungstheoretischen Referate des Nachmittags sehr wichtig. Es kommt doch beim Erobern von Terrain in der Wissenschaft wie anderswo auf Benennungskompetenzen und Erklärungskompetenzen an. Bei jedem der Bilder, die Carl Aigner gezeigt hat, sieht man, daß da etwas benannt wird, als „Kannibalismus“ so oder so. Man sieht auch, aus der Geschichte dieser Bilder, daß es eine ausgewählte Gruppe von Menschen ist, die über alle anderen Menschen spricht. Zwar ist auch diese Gruppe in sich kontrovers, aber es ist jedenfalls nicht so, daß die Nubier eine Europäer-Schau organisieren. (...)

Ich sage, unsere Wissenschaftsgeschichte hat – und zwar wohl in allen Fächern – in dem Sinn den Aufbau eines „Ich-nehme-es-auf-Mich“ im Sinn meiner Männlichkeit, meiner Zugehörigkeit zur europäischen Kultur, meiner christlichen oder post-christlichen, monotheistischen Denkweise, nehme ich es auf mich und sage zwar, daß diese Tradition auch ihre Schwächen hat, insgesamt aber ist sie die beste aller Möglichkeiten. Und das negiere ich. (...)

Alle diese Ungleichheiten der Ressourcen, des Wissenschaftsbetriebes, der Zentren und Peripherien überzeugen mich nicht davon, daß die anderen, die jeweils einen Minderheitendialog praktizieren, der Sache nach inkompetent sind. Um die sachliche Inkompetenz zu behaupten, muß ich meine Überlegenheit postulieren – und dafür spricht nichts außer der Zugehörigkeit zur stärkeren Gruppe. Das möchte ich nicht kaufen, das führt uns auf Dauer in einen Verlust, es ist eine Verengung.

CARL AIGNER: Ich möchte nochmals an den Diskurs über die Grenze anknüpfen und fragen: woraus ergibt sich das Pouvoir einer Grenzziehung? Wir wissen, daß es im Verhältnis BRD-DDR inzwischen Stimmen gibt, die Mauer wieder einzuziehen.

Ein anderer Aspekt, der mir in dieser Diskussion von Erobern und Grenzziehen zu kurz gekommen scheint, ist das Verhältnis von latent und manifest, durchaus im Sinne Sigmund Freuds. Im militärischen Bereich sind die manifesten Grenzen auffällig, aber wie sieht es mit den Grenzziehungen aus, die im latenten Bereich ablaufen? Etwa die Grenze im Wahrnehmen, ohne daß sie mir bewußt ist?

SIBYLLE BENNINGHOFF-LÜHL: Da fand ich ganz spannend, was Sie vorhin gemacht haben, indem Sie nochmals nachträglich zu Ihrem Vortrag über das Problem, die Grenze überhaupt abstecken zu können, gesprochen haben. Sie haben jetzt eingeleitet mit einer Einteilung von Diskursen, also auch noch einmal Grenzen zwischen Diskursen gesteckt, im Leben noch einmal von diesem einen Stichwort 'Grenze' – für Sie ja ganz unterschiedlichen Vorstellungen, Mauern, Festungen, Schützengraben, jugoslawische Grenzen, Risse... Sie haben also im Leben noch etwas abgesteckt und für mich stellt sich jetzt die Frage, ob es anders möglich ist. Sie haben das ja mit der Frage verbunden, ob denn Erobern jemals aufhören wird. Das will ich jetzt verbinden mit der Frage nach dem sprachlichen Funk-

tionieren vom Reden über, also der Entwicklung einer Metasprache, die über die Grenze spricht im Zusammenhang mit Erobern, Erobertwerden, Grenzverschiebungen, Grenzüberschreitungen und dann in einem allgemeineren Sinne nach dem Ort, von dem aus wir sprechen beziehungsweise gesprochen haben. Von welchem Ort aus formulieren und sprechen wir?

WOLFGANG PIRCHER: Wenn eine bestimmte Souveränität die Geste einer Grenze setzt, ist es ja relativ leicht, sie zu erkennen. Unser Problem ist eher dieses, daß wir die Grenze nicht erkennen und uns fragen, wo diese Differenzierungen verlaufen. Sie etwa physiologisch an dem berühmten kleinen Unterschied festzumachen, heißt einfach nur, zwei Register aufzumachen, die Sortierfunktionen übernehmen. So will es nicht gemeint sein. Wenn dieser Diskurs ein Widerstandsdiskurs ist, so bedeutet das, daß er die Differenzen anderswo produziert als die 'Festung' über ihre 'Mauern' nahelegt. Das war zumindest die Anspielung auf das Autoritäre innerhalb einer belagerten Festung, daß da andere Differenzen aufgehoben und minimiert werden, die spannender sind als diese von der Souveränität gesetzte Grenze und ihre Differenz.

(Auswahl und Transkription der Diskussionsbeiträge: Eva Waniek und Franz Wimmer)

DIE AUTOR/INN/EN

BENNINGHOFF-LÜHL, SIBYLLE: geboren 1954, Vertretungsprofessorin für Literaturwissenschaft an der Universität Hamburg, dort derzeit Habilitandin. Publikationen u.a.: Literatur im Dazwischen: Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Literaturarbeit in Nigeria. In: Zimmermann, P. (Hg.): Interkulturelle Germanistik. Dialog der Kulturen auf Deutsch? Ffm./Bern/N.Y./Paris 1989; „Wörter stürzten auf mich ein.“ Kulturschock, Geständnis und die Konstruktion von ethnographischem Wissen. In: Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften. Heft 3. Nürnberg 1992.

BIRKHAN, INGVILD: geboren 1940, Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie an der Universität Wien. Publikationen u.a.: Der Mensch ist zwei. Das Menschwerden im Spannungsfeld der sexuellen Differenz. In: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien 1989; Genesis und Ödipus. Die zweifache Verwerfung der Frau. In: Bennewitz, I. (Hg.): Der frauen buoch. Versuche zu einer feministischen Mediävistik. Göppingen 1989.

BRIE, MICHAEL: geboren 1954, Professor für Sozialphilosophie an der Humboldt-Universität in Berlin. Publikationen u.a.: (gemeinsam mit Böhke, Ewald) Rußland wieder im Dunkeln. Ein Jahrhundertstück wird besichtigt. Berlin 1992.; (Hg.) Let's play golf. Die Welt im Widerstreit. Berlin 1991.

BÜRSCHER, SABINE: geboren 1967, studiert Philosophie, Ethnologie und Wirtschaftsinformatik in Wien. Schwerpunkt: Feministische Wissenschaftstheorie. Vorträge u.a.: Die Radikalität der Erkenntnis. In: 'Reihe Feministische Prospekte' an der Universität Wien 1993.

HASLINGER, JOSEF: geboren 1955, lebt in Wien, Schriftsteller. Publikationen u.a.: Wozu brauchen wir Atlantis? Wien 1990; Das Elend Amerikas. Frankfurt a/M. 1992; Das Leben in der Asche. Wien 1993.

HERRA, RAFAEL ANGEL: Professor für Philosophie an der Universität Costa Rica. Publikationen u.a.: Violence, technocratie et vie quotidienne. Québec 1984. ¿Sobrevivirá el marxismo? San José 1991.

LISSMANN, KONRAD PAUL: geboren 1953, Dozent für Philosophie an der Universität Wien. Publikationen u.a.: Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst. Frankfurt a/M. 1981; Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksichtnahme auf Theodor W. Adorno. Wien 1991.

MALL, RAM ADHAR: geboren 1937, Professor für Philosophie in Wuppertal und Bremen. Publikatio-

nen u. a.: (gemeinsam mit Hülsmann, Heinz) Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien. Europa. Bonn 1989; Der operative Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume. Freiburg/München 1984.

PIRCHER, WOLFGANG: geboren 1946, Universitätsassistent am Institut für Philosophie in Wien. Publikationen u.a.: Die eingebildete Maschine. In: Dotzler, B. (Hg.): Technopathologien. München 1992; (gemeinsam mit Kubaczek, Marianne) 'Der verlorene Schatten der Hysterie'. In: 'Wahnwelten im Zusammenstoß'. Die Psychose als Spiegel der Zeit. Berlin 1993.

SEILER-BALDINGER, ANNEMARIE: geboren 1942, Abteilungsleiterin 'Amerika' am Museum für Völkerkunde in Basel, Lehrbeauftragte für Ethnotecnologien an der Universität Basel. Letzte Ausstellung: 500 Jahre Kulturimport aus der Neuen Welt, Basel 1992. Publikationen u.a.: Indianer im Tiefland Südamerikas. Basel 1987; (Hg.) Unterm Kreuz des Südens. Neue Schweizer ethnologische Forschungen in Südamerika. Bern 1988;

WALDECK, RUTH: geboren 1950, Psychotherapeutin in Frankfurt, Lehrbeauftragte an der Technischen Hochschule in Darmstadt und an der Universität Frankfurt. Publikationen u.a.: „Heikel bis heute“. Frauen und Nationalsozialismus. Der Opfermythos in Christa Wolfs „Kindheitsmuster“. Frankfurt a/M. 1992; Aufsätze zur Theorie der Weiblichkeit.

WANIEK, EVA: geboren 1963, Mitarbeiterin am Institut für Wissenschaft und Kunst in Wien. Publikationen u.a.: (K)ein weibliches Schreiben. In: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie. Feministische Ästhetik. Geschlechtsspezifische Wahrnehmung. Nr. 5. Tübingen 1992; „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten (...)“ – Zur relationalen Geschlechterkonzeption bei Heine, Hegel und Sherman. In: 'Seminar-Nachrichten' Studentische Nachrichten am Philosophischen Institut, 4/1993, Wien.

WEGELER, CORNELIA: geboren 1952, lebt als freie Autorin in Frankfurt am Main, tätig im sozialpädagogischen Bereich. Einige Veröffentlichungen zur Wissenschaftsgeschichte der Altertumswissenschaften und der Philosophie; zuletzt: Österreichische Wissenschaftsgeschichte: Erkenntnisprozeß oder Verdrängung? In: Fischer, K. R. und Wimmer, F. (Hg): Der geistige Anschluß. Philosophie und Politik an der Universität Wien 1930–1950. Wien 1993.

WIMMER, FRANZ: geboren 1942, Dozent für Philosophie an der Universität Wien, Gastprofessor an der Universität Innsbruck. Publikationen u.a.: Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien 1988; Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Band 1. Wien 1990.

