

Kulturelle Einflussangst: Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts

Frank, Michael C.

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frank, M. C. (2006). *Kulturelle Einflussangst: Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*. (Lette). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839405352>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



MICHAEL C. FRANK

KUKULTURELLE EINFLUSSANGST

Inszenierungen der Grenze in der
Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts

[transcript]

Kultur- und Medientheorie

Michael C. Frank
Kulturelle Einflussangst

Michael C. Frank (Dr. phil.) lehrt Anglistik an der Universität Konstanz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Literatur- und Kulturtheorie sowie die Diskursgeschichte des Kolonialismus.

MICHAEL C. FRANK
**Kulturelle Einflussangst.
Inszenierungen der Grenze in der
Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts**

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 transcript Verlag, Bielefeld

*Dissertation an der Universität Konstanz
Mündliche Prüfung am 14. Oktober 2005
Referentin: Prof. Dr. Aleida Assmann
Referent: Prof. Dr. Alexander Honold*



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung & Innenlayout:
Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: »Stanley resisting temptation«, aus: J. W. Buel,
Heroes of the Dark Continent, 1898
Lektorat & Satz: Michael C. Frank
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-535-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei
gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet:
<http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis
und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

INHALT

Einleitung

9

I. Grenzziehungen

21

I.1 Zur Konstruktion kollektiver Identität

21

I.1.1 Die Schaffung von Einheit durch das Vergessen der Vielheit:

Ernest Renan über die Nation

21

I.1.2 Die Entdeckung Europas in der Kontrasterfahrung

27

I.2 Arbeit an der Grenze

31

I.2.1 Kulturelle Grenzziehung nach Michel Foucault und Edward Said

31

I.2.2 Grenzarbeit: Diskontinuität in der Kontinuität

34

I.3 Raum- und Zeitgrenzen: Die doppelte Distanzierung des Anderen

37

I.3.1 Imaginative Geographie

37

I.3.2 Die Verweigerung der Gleichzeitigkeit

40

I.4 Zum historischen Wandel der europäischen Grenzkonstruktionen

43

II. Grenzüberschreitungen

49

II.1 Kulturelles Grenzgängertum in der Geschichte der europäischen überseeischen Expansion

49

II.1.1 Das Fremdbild des ›indianisierten‹ Weißen

49

II.1.2 Gonzalo Guerrero und Alvar Nuñez Cabeza de Vaca

52

II.1.3 Kulturelles Grenzgehen: Ein Phänomen und seine Namen	57
II.2 Verlangen und Abwehr	64
II.2.1 Edmund Spenser, <i>A View of the State of Ireland</i>	64
II.2.2 Edward Long, <i>The History of Jamaica</i>	68
II.2.3 Robert James Fletcher, <i>Isles of Illusion</i>	70
II.3 Akkulturation als Tabu	75
II.3.1 Sigmund Freud: »Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«	75
II.3.2 »Frontière et ambiguïté«: Julia Kristevas Theorie des Abjekts	79
II.3.3 Das Akkulturationstabu	82
III. Kultureller Einfluss:	
Herman Melville, <i>Typee</i> (1846)	
	87
III.1 Grenzgänger im Südpazifik: <i>Runaways</i> und <i>beachcombers</i>	87
III.1.1 Ein tätowierter Franzose: Die Geschichte des <i>beachcombing</i>	87
III.1.2 Herman Melville als <i>runaway</i>	93
III.2 Andere Orte, andere Zeiten: Die Heterotopie der Südseeinsel	97
III.2.1 »An immeasurable distance«: Die andere Zeit Polynesiens	97
III.2.2 »Heterotopie« nach Michel Foucault	100
III.2.3 Jean-Jacques Rousseau: <i>Sauvages</i> und <i>société naissante</i>	102
III.2.4 Erotische Paradiese: Bougainville und Melville	105
III.3 Tommo und die Taipis: Die Grenzen der Akkulturation	109
III.3.1 »When at Rome do as the Romans do«: Tommo als Tourist	109

III.3.2 »The blemish of tattooing«:	
Die Praktik des Tätowierens auf den Marquesas-Inseln	115
III.3.3 Das Gesicht verlieren: Die Tätowierung im Westen	119
III.3.4. <i>Paradise Lost</i> , oder: Die zerstörte Heterotopie	126

IV. Rassischer Einfluss:

H. Rider Haggard, *King Solomon's Mines* (1885)

	129
IV.1 Afrika, Antithese zur Zivilisation	129
IV.1.1 Von Polynesien nach Afrika	129
IV.1.2 Hegels geschichtsloser Kontinent	130
IV.2 »The barbarian who comes after«:	
Das Verschwinden der Weißen aus Schwarzafrika	134
IV.2.1 Die weiße Vorgeschichte Schwarzafrikas	134
IV.2.2 Wie die Weißen zu Schwarzen wurden	142
IV.3 Degeneration durch Rassenmischung:	
Die Theorie Arthur de Gobineaus	146
IV.4 »Can the sun mate with the darkness?«	
Das Tabu der Rassenmischung in <i>King Solomon's Mines</i>	153
IV.4.1 Die Penetration Afrikas	153
IV.4.2 Die Erotik des Kontakts	156
IV.4.3 »White men wed only with white women«:	
<i>Miscegenation</i> als Tabu	159

V. Der Einfluss der Tropen:

Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (1899)

	163
V.1 »A great gulf fixed?«: Die Entdeckung der Ähnlichkeit	163

V.2. Der Einfluss der Tropen	167
V.2.1 <i>Heart of Darkness</i> in der Forschung	167
V.2.2 »The mental changes of individuals, on the spot«: Ein alternativer Lektüreansatz	170
V.2.3 Der Einfluss des Klimas: Rassendifferenz, Krankheit und Neurasthenie	173
V.2.4 Strategien zur Abwehr von Klimaeinflüssen	177
V.2.5 Tropenkoller	178
V.3 Ein Herz von Finsternis im Herz der Finsternis, oder: Was die Wildnis aus Kurtz gemacht hat	181
V.3.1 Kurtz, ein Gesandter des Lichts	181
V.3.2 Der Mythos vom dunklen Kontinent	182
V.3.3 Herz der/von Finsternis	184
V.3.4 Der Bann der Wildnis	187
V.4 Der innere Wilde und das Unbehagen in der Kultur	189
V.4.1 »Die Bestie im Menschen«: Cesare Lombroso und Max Nordau	189
V.4.2 »Your own innate strength«: Joseph Conrad und Sigmund Freud	193
V.5 Die Verlagerung der Grenze	196

Schlussbetrachtungen

201

Bibliographie

213

Danksagung

229

EINLEITUNG

Im Zuge der allgemeinen kulturwissenschaftlichen Umorientierung der Geistes- und Sozialwissenschaften, die heute manchmal als der *cultural turn* bezeichnet wird,¹ hat sich auch die Betrachtungsweise der europäischen kolonialen Expansion entscheidend geändert. In den letzten dreißig Jahren ist eine Dimension des Kolonialismus in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, die bis dahin kaum Beachtung gefunden hatte: die kulturelle, besser gesagt *interkulturelle*. Ein frühes Zeichen dieser Wende war innerhalb der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft die 1976 erschienene *Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung* des Schweizer Historikers Urs Bitterli, die ausdrücklich eine grundlegende Neuperspektivierung forderte. In seinem programmatischen Vorwort erklärte Bitterli, Kolonialgeschichte dürfe, wolle sie »umfassend orientieren«, nicht, wie bisher geschehen, »einzig und allein von Macht- und Interessenverlagerungen und den daraus resultierenden politischen, administrativen und ökonomischen Veränderungen handeln« (Bitterli 1991: 5). Vielmehr müsse die Historiographie auch der Tatsache gerecht werden, dass die europäische Expansion, von ihren Wirkungen her betrachtet, ein »umfassendes Phänomen interkultureller Begegnung« (Osterhammel 2001: 205) war, wie es, an Bitterli anknüpfend, Jürgen Osterhammel formuliert.

Eigentlich vollzogen hat sich die von Bitterli geforderte Fokusschiebung erst in den 1980er und 90er Jahren. Die größten Impulse kamen dabei aus der englischsprachigen Forschung und insbesondere der Literaturwissenschaft, die entscheidend an der kulturwissenschaftlichen Wende beteiligt war. Die Neuperspektivierung des kolonialen Raums als Feld interkultureller Begegnungen eröffnete der Literaturwissenschaft ein weites Forschungsgebiet, wie nicht nur Peter Hulmes Buch *Colonial Encounters* (Hulme 1986), eine der ersten und zugleich gelungensten einschlägigen Untersuchungen zum Thema, zeigt. Die amerikanische Li-

1 Der Soziologe David Chaney konstatierte diese Wende als Erster programmatisch für sein Fach (vgl. Chaney 1994). Für die Geisteswissenschaften beschrieben die »kulturwissenschaftliche Wende« unter anderem Hartmut Böhme und Klaus R. Scherpe (vgl. Böhme/Scherpe 1996) sowie Doris Bachmann-Medick, die von einer »anthropologischen Wende in der Literaturwissenschaft« spricht (vgl. Bachmann-Medick 1996).

teraturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt prägte in diesem Zusammenhang den viel zitierten Begriff der *contact zone*. Auch sie machte auf die Tendenz der gängigen Forschung aufmerksam, den kulturellen Kontakt, der innerhalb des stark asymmetrischen kolonialen Machtverhältnisses stattfand, bei aller Konzentration auf dieses Machtverhältnis zu vernachlässigen: »By using the term ›contact‹, I aim to foreground the interactive, improvisational dimensions of colonial encounters so easily ignored or suppressed by diffusionist accounts of conquest and domination« (Pratt 1992: 7). Die Begriffe ›Begegnung‹ und ›Kontakt‹ sind allerdings wenig genau und für eine Analyse der interkulturellen Dimension des Kolonialismus daher nur beschränkt geeignet. Insbesondere das Wort ›Kontakt‹ birgt außerdem die Gefahr in sich, die zu Recht kritisierte Überbetonung der machtpolitischen Dimension des Kolonialismus umzukehren und seinerseits zu einer zu einseitigen – und tendenziell harmonisierenden – Betrachtungsweise zu führen.

Wie aus Bitterlis Versuch einer Typologie der Kulturbegegnung deutlich wird (vgl. Bitterli 1991: Kap. 2), sind beide Dimensionen der europäischen Expansion untrennbar miteinander verbunden. Die politische und soziale Dominanz der weißen Bevölkerung in den Kolonien schlug sich unweigerlich in den kulturellen Verhältnissen nieder. So war die gängigste Form der (längerfristigen) kolonialen Kulturbegegnung die Akkulturation, das heißt eine *einseitige* »Übertragung von spezifischen Verhaltensweisen, Vorstellungen, Wertbegriffen und Techniken« (ebd., 161), wohingegen die »Kulturverflechtung« – ein *wechselseitiger* Kulturaustausch, aus dem eine »eigenständige Mischkultur« (ebd., 167) entsteht – der Ausnahmefall blieb.² Als konstantes Moment, schreibt Bitterli entsprechend, lässt sich bei allen Formen der Kulturbegegnung eine »Dominanz des europäischen kulturellen Engagements« (ebd., 173f.) feststellen. Diese Tatsache hebt auch Jürgen Osterhammel in seiner Definition des modernen Kolonialismus hervor:

»Die europäische Expansion hat an keiner Stelle eine ›hellenistische‹ Kultur-synthese hervorgebracht. Von den Kolonisierten wurde eine weitgehende Ak-

2 Letztere Form des Kulturtransfers kann Bitterli nur mit einem Beispiel, und selbst hier nicht ohne Einschränkungen, illustrieren. Ist als »Indiz für den Tatbestand der Kulturverflechtung« das gleichzeitige Auftreten einer »wechselseitigen Übertragung bestimmter Kulturelemente« und einer »biologisch-ethnische[n] Nivellierung« (Bitterli 1991: 167) zu sehen, so ist Bitterli zufolge Brasilien dafür am ehesten beispielhaft, wo die »Bereitschaft zur rassischen Vermischung« seitens der portugiesischen Kolonialherren eine »wechselseitige kulturelle Beeinflussung« (ebd., 170f.) begünstigte. Die von Bitterli so benannte ›Kulturverflechtung‹ wird, als »Austausch nach beiden Richtungen«, in der neueren Forschung auch als ›Transkulturation‹ bezeichnet (vgl. Burke 2000; hier: 13).

kulturation an die Werte und Gepflogenheiten Europas erwartet, ohne daß es – mit gewissen Ausnahmen im portugiesischen Imperium – zu einer nennenswerten Gegen-Akkulturation der Kolonisatoren durch Übernahmen aus den beherrschten Zivilisationen kam.« (Osterhammel 1997a: 20)

Insofern es sich beim »Unwille[n] der neuen Herren, den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen« (ebd.), weltgeschichtlich keineswegs um eine Selbstverständlichkeit handelt, ist hierin, wie Osterhammel betont, ein nicht unwesentliches Merkmal des modernen Kolonialismus zu sehen. Umso erstaunlicher ist es, dass dieses Phänomen auch im Zuge des *cultural turn* noch nicht zum Gegenstand einer eigenen, umfangreicheren Untersuchung geworden ist. Es wäre an der Zeit, die Analyse des kolonialen Kulturkontakts auf die von Osterhammel angesprochene Diskrepanz zwischen dem Anspruch auf Fremdanpassung und der Bereitschaft zur Selbstanpassung zu fokussieren und die Geschichte dieses disproportionalen Verhältnisses – die sich, über das Ende des Kolonialismus hinaus, bis in die heutigen Globalisierungsprozesse hinein weiterverfolgen lässt – nachzuzeichnen. Zu diesem Forschungsprojekt kann auch die Literaturwissenschaft einen Beitrag leisten. Denn in dem umfangreichen Textkorpus, das die neuzeitliche europäische Expansion hervorgebracht hat, finden sich zahlreiche Beispiele, an denen sich der kolonisatorische Unwille zur Akkulturation verschiedentlich ablesen lässt und anhand derer er in wechselnden historischen, geographischen und kulturellen Kontexten analysiert werden kann.

Man denke etwa an Daniel Defoes Roman *Robinson Crusoe* aus dem Jahr 1719, dessen berühmte Inselepisode zu einem grundlegenden Mythos des modernen Kolonialismus geworden ist.³ In ihrem historischen Revisionismus illustriert diese Episode geradezu paradigmatisch den oben angesprochenen Unwillen zur Akkulturation. Anders als sein bekanntestes historisches Vorbild, der schottische Seemann Alexander Selkirk, der nach vier Jahren und vier Monaten Einsamkeit auf der Karibikinsel Juan Fernandez seinen englischen Entdeckern wilder erschien als die Ziegen, aus deren Haut seine selbstgenähten Kleider gemacht waren,

3 Vgl. Martin Greens Studie *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, in der *Robinson Crusoe* als Begründer des modernen englischen Abenteuerromans diskutiert wird (Green 1980; hier: Kap. III). Diese Gattung fungierte laut Green im 18. und 19. Jahrhundert als »energizing myth of English imperialism« (ebd., 3). Green widersprach damit der 1980 noch dominierenden Lesart des Defoe-Textes als Fortführung des Genres der *spiritual autobiography* (vgl. ebd., 76). Zum »mythischen« Charakter der Inselepisode von *Robinson Crusoe* vgl. auch Hulme 1986: 186ff., wo Defoes Roman ebenfalls als »colonial romance« (ebd., 208) klassifiziert wird.

und der zunächst kaum zum artikulierten Sprechen fähig war,⁴ ›verwildert‹ Defoes Romanheld keineswegs in den langen Jahren seiner Isolation. Ausgestattet mit dem Wichtigsten – vor allem: Waffen, Munition, Schießpulver, Werkzeug, Schreibzeug und Bibel –, gelingt es ihm vielmehr, den religiösen und zivilisatorischen Mustern seiner puritanischen Heimat treu zu bleiben. Er arbeitet, haushaltet, liest die Bibel, führt Tagebuch und schafft so kulturelle Kontinuität, über alle räumliche und zeitliche Distanz hinweg. Auf diese Weise ist Crusoe auch nach zweiundzwanzig Jahren der totalen Einsamkeit in der Lage, an einem Eingeborenen eine *mission civilisatrice* zu vollziehen. Nicht etwa sein neugewonnener Weggefährte Friday bringt Crusoe, als Einheimischer, für sein weiteres Überleben hilfreiche Techniken bei (vgl. Boucher 1992: 126f.), sondern umgekehrt Crusoe gewöhnt Friday den Kannibalismus ab, kleidet ihn ein, lehrt ihn die englische Sprache und bekehrt ihn zum christlichen Glauben, so gering die Hoffnung auf eine Rückkehr nach England zu diesem Zeitpunkt auch sein mag. Crusoes ungebrochener Resistenz gegen Fridays kulturellen Einfluss steht Fridays bereitwillige – und vollständige – Abkehr von der eigenen Kultur gegenüber. Auf die Frage, ob er im Falle einer Rückkehr zu seinen Landsleuten wieder zu einem ›Wilden‹ werden würde, antwortet Friday schließlich folgsam: »No, no, Friday tell them to live Good, tell them to pray God, tell them to eat Corn bread, Cattle-flesh, Milk, no eat Man again« (Defoe 1994: 162).

In Defoes Roman gelingt die vollständige Konversion eines Kannibalen – dessen Alterität durch sein rudimentäres Englisch im Text weiterhin markiert bleibt –, ohne dass die kulturelle Identität des Kolonisators dabei ihrerseits eine Veränderung erfährt. So jedenfalls lässt es Crusoes Erzählung erscheinen. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich allerdings Risse in diesem kolonialistischen Idealbild. Zumindest zwei der kulturellen Errungenschaften, die Crusoe an Friday weitergegeben zu haben behauptet, waren den Kariben in Wahrheit nämlich keineswegs fremd. In einer Passage erzählt Crusoe, wie er Friday Ziegenfleisch geröstet habe, »as I had seen many People do in England« (ebd., 153f.), an einem über dem Feuer drehbaren Spieß. »This«, so Crusoe, »Friday admir'd very

4 Nach Unstimmigkeiten mit seinem Kapitän hatte sich Alexander Selkirk 1704 freiwillig auf der unbewohnten Insel absetzen lassen und wurde dort 1709 nur zufällig von einer englischen Expedition entdeckt. Sein Fall wurde 1712 in Großbritannien bekannt, nachdem zwei Teilnehmer der Expedition, Edward Cooke und Kapitän Woodes Rogers, in ihren Reiseberichten von der Entdeckung des Schotten erzählt hatten. 1713 widmete der Publizist Richard Steele dem Rückkehrer außerdem einen Essay in der Zeitschrift *The Englishman*, nachdem er ihn persönlich gesprochen hatte. Die entsprechenden Texte bzw. Textauschnitte sind abgedruckt in Defoe 1994: 230-238. Ich beziehe mich hier vor allem auf die Passage aus Woodes Rogers' *A Cruising Voyage round the World* (ebd., 230-235).

much« (ebd., 154). Des Weiteren berichtet er vom gemeinsamen Bau eines Kanus. Friday habe den dazu geeigneten Baum ausgewählt – immerhin diese Fähigkeit wird ihm zugesprochen – und den Stamm, nach karibischem Brauch, mit Feuer aushöhlen wollen. Er, Crusoe, habe ihn jedoch instruiert, dies mit Eisenwerkzeug zu tun. Ebenso habe er Friday gelehrt, mit Ruder und Segel umzugehen. Wieder wird Fridays große Bewunderung betont: »[H]e stood like one, astonish'd, and amaz'd« (ebd., 165). Wie Peter Hulme in seiner Analyse des Romans unterstreicht, handelt es sich sowohl beim Rösten von Fleisch als auch beim Bau eines Kanus um Techniken, welche die Kariben nicht nur selbst beherrschten, sondern die darüber hinaus aus der Karibik nach Europa importiert wurden – wie die Herkunft der Begriffe »Barbecue« und »Kanu« aus dem Arawak beweist (vgl. Hulme 1986: 210). Als ein fiktionaler Text verschweigt der Roman *Robinson Crusoe* also die Tatsache, dass es beim Kulturkontakt im karibischen Raum auch auf Seiten der Europäer durchaus zu gewissen Übernahmen kam. In diesem Sinne zeigt er den Unwillen zur Akkulturation sogar noch deutlicher als sich dieser in einer empirischen historischen Arbeit rekonstruieren ließe: »The »ignorance« of the savage Caribs is produced by the text of *Robinson Crusoe*, which enacts a denial of those very aspects of Carib culture from which Europe had learned« (ebd., 210f.).⁵

Eine Untersuchung der Literatur aus dem Umfeld der neuzeitlichen europäischen Expansion führt jedoch keineswegs immer zu derart eindeutigen Ergebnissen. Denn nicht immer wurde den Europäern ein so ausgeprägter Wille zur Konversion und den Bewohnern anderer Kontinente eine so große Nachgiebigkeit attestiert. Jean-Jacques Rousseau behauptete in einer Fußnote seines 1753-54 entstandenen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* vielmehr, man habe trotz jahrelanger Bemühungen noch keinen einzigen »Wilden« für die europäische Lebensweise gewinnen können, gegen die offensichtlich eine »unüberwindbare Abneigung« bestehe. Hingegen sei tausendfach von »Franzosen und anderen Europäern« zu lesen, »die sich aus freien Stücken zu diesen Völkern geflüchtet und dort ihr ganzes Leben verbracht haben, ohne eine solche fremde Lebensart wieder aufgeben zu können« (Rousseau 1964: 220, Anm. 16; meine Übers.). Genau einhundert Jahre später, in seinem *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), machte Arthur de Gobineau, bei aller Unvereinbarkeit sonstiger Thesen mit der Position Rousseaus, eine vergleichbare Beobachtung. Die Engländer, erklärte Gobineau an einer Stelle, seien zwar die

5 Zu dieser und weiteren »Inversionen« der realhistorischen kolonialen Konstellation in *Robinson Crusoe* vgl. auch Lestringant 1994: 226-235; hier: 234.

»Herren Indiens«, ihre politische Übermacht zeige jedoch keine »moralische« Wirkung; die Inder beugten sich nur »physisch« vor ihnen, ohne ihre »Ideen« zu übernehmen. Indessen erführen die Engländer »selbst in vielerlei Hinsicht den Einfluss der einheimischen Zivilisation« (Gobineau 1983: 171; meine Übers.).⁶ Zwar gilt für beide Textstellen, dass sie nur schwer aus ihrem jeweiligen argumentativen Zusammenhang herausgelöst werden können: Die in ihnen präsentierten historischen »Tatsachen« sind unübersehbar geprägt durch die Theorien, die sie belegen sollen (und die an anderer Stelle in dieser Arbeit noch ausführlicher vorzustellen sein werden⁷). Doch so wenig sich die zitierten Passagen auch als Quellen für eine Geschichte der kolonialen Kulturbegegnung eignen mögen, so unzweifelhaft haben sie einen dokumentarischen Wert. Sie sind Zeugnisse einer Tradition in der europäischen Literatur der Kolonialzeit, nach der die größere Macht der Kolonisten keineswegs einen größeren kulturellen Einfluss mit sich brachte. Dem Widerstand der kolonisierten Gesellschaften gegen die europäischen Missionierungs- und Zivilisierungsbemühungen stand demzufolge eine Bereitschaft – beziehungsweise, negativ formuliert, Anfälligkeit – seitens der Kolonisten gegenüber, die fremde Lebensweise zu übernehmen oder sich ihr doch anzunähern.

Aus einer solchen Perspektive musste das Projekt der europäischen kulturellen Expansion als ausgesprochen unsicher erscheinen, insofern daraus folgte, dass die Europäer, anstatt andere Kontinente zu europäisieren, durch den Kontakt mit fremden Kulturen vielmehr selbst enteuropäisiert werden könnten. Der Ethnologe Fritz Kramer spricht von einer »Angst« des Europäers, in den Tropen »seine kulturelle Identität zu verlieren«: »Der in den Tropen von seiner Kultur isolierte Europäer fühlt sich bedroht und zugleich versucht. [...] Das autoritäre Moment des europäischen Ethnozentrismus korrespondiert einer irrationalen Angst, im Anderen [...] unterzugehen« (Kramer 1977: 69). Nicht zufällig wählt auch Kramer zur Illustration dieses Phänomens ein literarisches Beispiel: Joseph Conrads ersten Roman *Almayer's Folly* von 1895, der auf dem Malaiischen Archipel angesiedelt ist. Conrads Roman hat, in deutlichem Kontrast zu *Robinson Crusoe*, den allmählichen psychischen Verfall seiner entwurzelten und isolierten Hauptfigur zum Thema. Da der holländische Händler Kaspar Almayer dem vielfach betonten »Einfluss« (Conrad 1976: 22, 29, 37, 38; meine Übers.) seiner einheimischen Frau nichts entgegenzusetzen weiß, entscheidet sich seine Tochter Nina als »Misch-

6 Dass diese Beobachtung durchaus nicht unbegründet ist, zeigt ein Blick auf die Geschichte des englisch-indischen Kulturkontakts zwischen 1800 und 1857: Als »indianisierter« Engländer repräsentiert zu dieser Zeit der *nabob* die relative Offenheit für kulturellen Einfluss auf Seiten der britischen Angestellten der Ostindien-Gesellschaft. Vgl. Collingham 2001: 13-113.

7 Vgl. zu Rousseau Abschnitt III.2.3, zu Gobineau Abschnitt IV.3.

ling« letztlich für die Kultur ihrer malaiischen Mutter. Der in früheren Texten noch vorzufindende Optimismus bezüglich der Fähigkeiten des Europäers, in der Fremde seine kulturelle Identität zu bewahren und diese an Nachfolgenerationen weiterzugeben, wird im 19. Jahrhundert verschiedentlich erschüttert. Ein Phänomen gewinnt an Gewicht, das ich als *kulturelle Einflussangst* bezeichnen möchte. ›Einfluss‹ – bzw. englisch und französisch *influence* – ist das Wort, das von den im Folgenden behandelten Autoren literarischer und wissenschaftlicher Werke immer wieder gewählt wird, um die befürchteten oder schon eingetretenen Veränderungen der Europäer in den Kolonien zu erklären. Es bezeichnet eine Fremdeinwirkung, der die Weißen beim Aufenthalt auf anderen Kontinenten ausgesetzt sind. Da sich das Wort ›Einfluss‹ in dieser Bedeutung historisch nachweisen lässt (wie schon die oben zitierten Texte Gobi-neaus und Conrads zeigen), verwende ich den Begriff ›Einflussangst‹, obwohl er in der Literaturwissenschaft – in allerdings ganz anderem Zusammenhang – bereits besetzt ist.⁸

Von dem französischen Historiker Jean Delumeau stammt der umfangreiche Nachweis, dass »nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch Gemeinschaften und sogar ganze Kulturen [...] einen ständigen Dialog mit der Angst [führen]« (Delumeau 1985: I, 10). Seine Studie zur Angst im Abendland (*La Peur en Occident*, 1978) enthält einige Erkenntnisse, die mehr oder weniger direkt auch für das hier zur Diskussion stehende Phänomen relevant sind, wenn sie etwa die Angst vor der Ferne, dem Neuen und Veränderungen als Kategorien des Fremden thematisiert (vgl. ebd., 63-80). Eine Übereinstimmung besteht außerdem zwischen dem in meiner Arbeit entwickelten Verständnis von Einflussangst und Delumeaus grundsätzlicher Feststellung, die Angst sei »ambivalent« (ebd., 30). Zwar ist ›Angst‹ unzweifelhaft der stärkere Begriff als Osterhammels ›Unwille‹, die damit bezeichnete Haltung ist jedoch weit aus uneindeutiger – und irrationaler. Wie Delumeau unterstreicht, ist Angst nicht mit Ablehnung gleichzusetzen: »Sie ist zugleich Scheu und Sehnsucht« (ebd.). Allerdings geht Delumeau in seiner Studie von der Angst als einem dem Menschen angeborenen Phänomen aus, dessen Funktionen – unter anderem als natürlicher Schutzmechanismus – er

8 In seinem gleichnamigen Buch unterstellt der amerikanische Literaturwissenschaftler Harold Bloom Dichtern eine *anxiety of influence* (Bloom 1973) – eine Angst, sich nicht vom literarischen Einfluss eines übermächtigen Vorläufers befreien zu können, um eigene Schöpfungskraft und Originalität zu erlangen. Blooms bekanntestes Beispiel ist das Verhältnis der englischen Romantiker zu John Milton, dem Autor des großen Versepos *Paradise Lost*. Ich verdanke Bloom die prägnante Bezeichnung für ein Phänomen, das mit den von ihm untersuchten Zusammenhängen allerdings wenig gemein hat.

dann vom Individuum auf das Kollektiv überträgt (vgl. ebd., 25-37). Eine solche Analogie kann und soll hier aus verschiedenen Gründen nicht hergestellt werden. Zum einen ist der Ursprung der Einflussangst in diskursiven Grenzziehungen zu suchen, die *Konstruktionen* sind, wie weiter unten noch zu erläutern sein wird. Zum anderen kann die Einflussangst nur mit Einschränkungen als eine *kollektive* Angst beschrieben werden. Sie unterscheidet sich diesbezüglich von der mit ihr verwandten, zeitgenössischen Invasionsangst, welche die (mit einem modernen Unwort gesprochen) ›Überfremdung‹ der eigenen Gesellschaft, Nation, Kultur zum Gegenstand hat und ebenfalls eng mit dem Imperialismus zusammenhängt, wie Patrick Brantlinger und Stephen D. Arata aufgezeigt haben.⁹ Während die Invasionsangst das *Eindringen des Anderen in Europa* (zum Beispiel in Form von ethnischen Minderheiten) betrifft, richtet sich die Einflussangst auf die befürchtete *Verwandlung und Entfremdung des Eigenen außerhalb von Europa*, was meist eine genau umgekehrte Ausgangskonstellation impliziert: Ein einzelner Europäer oder eine kleine Gruppe von Europäern sieht sich in isolierter Lage einer zahlenmäßigen Dominanz des Anderen ausgesetzt. Die Einflussangst ist mithin auf der Seite der Minderheit zu suchen, die in exponierter Situation Fremdeinflüsse fürchtet.

Der Begriff ›kulturelle Einflussangst‹ geht dabei über die Idee einer im engeren Sinne des Wortes *kulturellen* Entfremdung unter Einwirkung ›Eingeborener‹ hinaus. Andere, verwandte Vorstellungen waren, namentlich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ebenso von Bedeutung – allen voran die Idee eines *rassischen* Einflusses als Folge von Rassenmischung sowie die Idee eines *klimatischen* Einflusses durch die Einwirkungen des ungewohnten Tropenklimas. Diese Ängste sind bereits von verschiedener Seite als solche diagnostiziert worden. Robert Youngs materialreiche Dokumentation der im 18. und 19. Jahrhundert mit Rassenmischung (bzw. *miscegenation*) verbundenen »Phobie und Faszination« (Young 1995: 148; meine Übers.) ist eine wichtige Stütze für meine eigene Studie, zumal hier ebenfalls die Ambivalenz der beschriebenen Haltung unterstrichen wird: Die Angst ist auf das gerichtet, was zugleich eine Verlockung darstellt; genauer, sie gilt den möglichen Konsequenzen dessen,

9 In einem Kapitel seines Buchs *Rule of Darkness* identifiziert Patrick Brantlinger die Invasion der Zivilisation durch ›barbarische‹ Kräfte als eines von drei zentralen Themen des »Imperial Gothic« (Brantlinger 1988: 227-253; hier: 230). Neben »Imperial Gothic« verwendet Brantlinger auch Gattungsbezeichnungen wie »invasion fantasies« und »[i]nvasion-scare stories« (ebd., 235). Von einer »anxiety of reverse colonization« spricht dagegen Stephen D. Arata, der dieses Phänomen am Beispiel von Bram Stokers Vampirroman *Dracula* (1897) vorführt (vgl. Arata 1990). Vgl. zur »anxiety of reverse colonization« auch Abschnitt IV.2.2 der vorliegenden Studie.

zu dem doch eine Versuchung besteht (vgl. ebd., Kap. 4 u. 6). Eine weitere Stütze für meine Argumentation ist eine Arbeit des Historikers Dane Kennedy, die sich mit den Theorien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts zum negativen Einfluss des Tropenklimas befasst. Kennedy spricht ausdrücklich von einer klimatischen Einflussangst; der Titel seines Aufsatzes lautet »Climatic Anxieties in the Colonial Tropics« (Kennedy 1990). Wie Young und Kennedy zeigen, waren beide Formen des Fremdeinflusses, der rassische und der klimatische, mit der Vorstellung verbunden, dass sie mehr oder weniger langfristig zu Degeneration führen würden, einer sowohl körperlichen als auch seelischen Transformation, die sich im äußeren Erscheinungsbild des Betroffenen ebenso manifestieren würde wie in seinen Verhaltensweisen. Um diesen Unterschied zu einem nur kulturellen Einfluss zu markieren, scheint es mir sinnvoll, Einflussangst zu untergliedern in die Vorstellungen von einem kulturellen, einem rassischen und einem klimatischen Einfluss (wobei sich letzterer, wie dargestellt werden wird, in der Wahrnehmung des späten 19. Jahrhunderts zu einem umfassenderen »Einfluss der Tropen« erweitert). Diese Dreigliederung spiegelt sich in der Aufteilung der in meiner Analyse ausführlicher behandelten Texte in einzelne Kapitel wider. Da allen drei Formen des Einflusses Auswirkungen auf die kulturelle Identität nachgesagt wurden und sie ineinander übergehen, eignet sich das Konzept der »kulturellen Einflussangst« dennoch als allgemeiner Überbegriff – und mithin als Titel.

Das Material dieser Arbeit wird im Untertitel verkürzt als die »Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts« bezeichnet. Unter »Reiseliteratur« werden hier nicht nur die zwischen Authentizitätsanspruch und Fiktionalität oszillierenden Reiseberichte von Entdeckern und Forschern subsumiert, sondern auch die eng mit diesen verwandten kolonialen Abenteuerromane, die häufig selbst die Form authentischer Berichte annehmen und deren Muster imitieren (so wie umgekehrt die Reiseberichte im 19. Jahrhundert zunehmend Abenteuerromane ähneln). Als drittes Textkorpus kommen wissenschaftliche philosophische, anthropologische und medizinische Schriften ins Spiel, die wiederum mit beiden Textarten aufs Engste verknüpft sind. Sie beziehen ihr Anschauungsmaterial aus Reiseberichten und stellen umgekehrt den Autoren von Reiseliteratur Erklärungen zur Natur und Kultur der beschriebenen »Völker« zur Verfügung.

Mit einer Diskussion der Bedeutung kultureller Grenzziehungen und der Rolle der Literatur in diesem Prozess der Hervorbringung kollektiver Identität setzt meine Untersuchung ein (*Kapitel I*). Ausgangspunkt ist die Grundannahme, dass Texte seit jeher eine große Rolle bei der Konstruktion und Aufrechterhaltung jener imaginativen Grenzen gespielt haben, mit denen sich Europa von seinem Anderen abhebt. Literarische Darstellungen von Kulturbegegnungen sind zugleich *Inszenierungen der Gren-*

ze. Indem die Autoren, Erzähler und/oder Protagonisten stellvertretend die räumliche und zeitliche Distanz zwischen Europa und Nicht-Europa überwinden, machten sie die Differenz des Anderen und mithin, *ex negativo*, die eigene Identität erkennbar. Meine Argumentation knüpft hier an die konstruktivistische Erkenntnistheorie Michel Foucaults und Edward Saids an und ergänzt deren Ausführungen zur Praxis kultureller Grenzziehung mit den Thesen des Ethnologen Johannes Fabian zur Strategie der temporalen Distanzierung im ethnologischen Schreiben. Im 19. Jahrhundert, so möchte ich aufzeigen, kommt es in der europäischen Arbeit an der Grenze zu einer entscheidenden Akzentverschiebung. Die Durchsetzung des evolutionistischen Paradigmas führt zu einer Verlagerung der Grenze von der Ebene des Raums auf die der Zeit. Das Andere wird nun primär über »natürliche« evolutionäre Differenzen definiert, es erscheint als eine frühere Form des Eigenen. Dies, so wird sich in den Einzelanalysen zeigen, ist eine entscheidende epistemologische Voraussetzung für die kulturelle Einflussangst des 19. Jahrhunderts.

Von der Grenzziehung verschiebt sich der Fokus in *Kapitel II* auf die Figur des Grenzgängers. Nur die wenigsten Arbeiten im Umfeld der *post-colonial studies* berücksichtigen die Tatsache, dass der europäische Alteritätsdiskurs neben verschiedenen Repräsentationen des Anderen Europas auch das Fremdbild des enteuropäisierten Europäers hervorgebracht hat. In der Literatur der Kolonialzeit gibt es eine wenig beachtete, ja teilweise unbekannte Tradition, die vom kulturellen Grenzgehen handelt. In Anschluss an eine Arbeit des Ethnologen Karl-Heinz Kohl soll diese »arkane Tradition« (Kohl 1987: 8) zumindest in Ausschnitten rekonstruiert werden. Hierzu gehe ich etwas weiter in der Geschichte zurück und beziehe auch verschiedene nichtenglische Beispiele mit ein, um die allgemeine Relevanz des kulturellen Grenzgängertums nachweisen zu können, die einen wichtigen Hintergrund für meine Analyse der Einflussangst im 19. Jahrhundert darstellt. Die verschiedenen Fälle kulturellen Grenzgängertums in der Geschichte der europäischen kolonialen Expansion – und insbesondere die ambivalente Darstellung dieser Praxis in der Literatur – machen deutlich, dass die oben zitierte historische Beobachtung einer »mangelnde[n] Anpassungswilligkeit« (Osterhammel 1997a: 20) wenn nicht einer Korrektur, so doch einer entscheidenden Erläuterung und Differenzierung bedarf. Es handelt sich, vereinfacht gesagt, offenbar nicht um eine grundsätzliche Unlust, sondern um einen Widerwillen *trotz* einer prinzipiellen Lust. Meine epistemologisch-diskursanalytische Betrachtungsweise von Texten wird hier um eine psychoanalytische Dimension erweitert. Mit Sigmund Freuds Theorie des Tabus und Julia Kristevas Beobachtungen zur *abjection* wird kulturelles Grenzgehen als ein Tabu beschrieben. Dieses Tabu, so lautet meine These, dient zur Verstärkung der diskursiven Grenzziehungen, indem es de-

ren Überschreitung als Transgression im doppelten Sinne des Wortes erscheinen lässt. Wie in den Analysekapiteln darzustellen sein wird, verändert sich mit der eingangs erwähnten Verlagerung der Grenze auch die Beurteilung der Grenzüberschreitung.

Literarische Inszenierungen von Kulturbegegnungen können zum Experimentierfeld werden, auf dem sich die möglichen Folgen von Grenzüberschreitungen fiktional durchexerzieren lassen. Auf alle drei hier behandelten fiktionalen Texte trifft dies, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zu. In *Kapitel III* wird zunächst ein spezifischer Grenzgängertypus vorgestellt: der *beachcomber* bzw. Strandläufer – ein amerikanischer oder europäischer Matrose, der auf einer Südseeinsel desertiert und eine Zeit lang (manchmal für immer) unter den Eingeborenen lebt. In Herman Melvilles *beachcomber*-Roman *Typee* von 1846 nähert sich der Protagonist auf der Marquesas-Insel Nuku Hiva zwar der lokalen Kultur an, es wird jedoch klar die Grenze aufgezeigt, bis wohin diese Akkulturation in seinem Fall gehen darf. Als ihm die einheimischen Taipis das Gesicht tätowieren wollen, reagiert er mit Panik und Schrecken. Auch die Idealisierung der Südseeinsel zu einer ›Heterotopie‹ im Sinne Michel Foucaults gestattet keine permanente Fremdmarkierung, da eine solche dem Protagonisten, wie er befürchtet, eine Rückkehr zu seinen Landsleuten unmöglich machen würde.

Anknüpfend an diese Auseinandersetzung mit dem Tabu der Akkulturation (bzw. der kulturellen Einflussangst) soll in *Kapitel IV* das Tabu der Rassenmischung diskutiert werden. Henry Rider Haggards erfolgreicher Afrika-Abenteuerroman *King Solomon's Mines* (1885) spricht dieses Tabu explizit an: Die metaphorische *miscegenation* in Form der Penetration des femininisierten und sexualisierten afrikanischen Kontinents darf hier laut Erzählerkommentar ausdrücklich nicht mit einer tatsächlichen einhergehen. Durch die im Roman entworfene Fiktion einer ursprünglichen weißen Zivilisation in Schwarzafrika, von der nur zerfallene Steinbauten übrig geblieben sind, wird die Brisanz des Themas zusätzlich unterstrichen. Indem Haggard zeitgenössische Theorien über Degeneration durch Rassenmischung aufgreift, entwirft er ein Untergangsszenario für den Fall einer Vermischung von Eingeborenen und Europäern in den afrikanischen Kolonien.

Ein vergleichbares Partizipieren an zeitgenössischen anthropologischen Diskursen lässt sich im Falle von Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899) nachweisen, das im abschließenden Kapitel behandelt wird (*Kapitel V*). Conrads Text zitiert nicht nur existierende Theorien über die Einwirkung der Tropen auf die Psyche des Europäers, sondern entwickelt diese weiter, indem er den psychischen und moralischen Verfall des einstigen Musterkolonialisten Kurtz, Freud antizipierend, als »Erwachen« kulturell unterdrückter Triebe erklärt. Die Erzählung greift

vieles auf, was bis dahin in meiner Arbeit anhand anderer Texte aufgezeigt worden sein wird, gibt in ihrer Komplexität Altbekanntem jedoch eine neue, problematische Wendung. Sie zeigt die Internalisierung der Grenze am Ende des 19. Jahrhunderts, die das Andere in der Psyche des Europäers verortet, als unauslöschliche historische, oder genauer gesagt evolutionäre Spur.

Die fünf Kapitel dieser Arbeit lassen sich in zwei Hauptteile untergliedern. Kapitel I und II legen das theoretische und methodische Fundament für die ausführlicheren Textanalysen in Kapiteln III bis V. Zugleich stecken sie den historischen Rahmen ab. Es ist mir ein Anliegen, Theorie und Textanalyse nicht voneinander zu trennen, sondern die theoretische Grundlage immer schon anhand von exemplarischen Fällen zu illustrieren und zu überprüfen. Die Auswahl der drei eingehender behandelten literarischen Texte orientiert sich zum einen an der historischen Chronologie und versucht zum anderen, den oben beschriebenen Variationen der Einflussangst gerecht zu werden. Es handelt sich um drei exemplarische Lektüren, die sich leicht durch weitere Beispiele ergänzen ließen. Da die Lektüren aufgrund der möglichst genauen historischen und diskursanalytischen Kontextualisierung der Texte recht umfangreich sind, würde eine solche Erweiterung des Materials jedoch den Rahmen sprengen, ohne das Ergebnis entscheidend zu verändern. Zudem gab es für die Auswahl der Texte noch zwei weitere Kriterien: Alle drei Texte beruhen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, auf eigenen Erfahrungen der Autoren, die die beschriebenen Schauplätze jeweils selbst bereiten; dementsprechend wurden sie – und dieser Aspekt ist entscheidend – von der zeitgenössischen Leserschaft als ›realistische‹, wenn nicht gar authentische Darstellungen gelesen, wie anhand von frühen Rezensionen und Leserechos nachgewiesen werden kann.

Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um eine anglistische Studie. So wird wiederholt die Frage nach einer spezifisch britischen Position auftauchen, die in englischen Texten gerne behauptet wurde: Die Engländer, heißt es in den hier behandelten Werken immer wieder, zeichneten sich durch eine besonders konsequente Grenzziehung (und das heißt: einen besonderen Unwillen zur Akkulturation) aus. Diese Fragestellung kann jedoch nur in einem breiteren und vergleichenden Kontext verfolgt werden, weshalb mit Melville auch ein amerikanischer Autor berücksichtigt wird und darüber hinaus nichtfiktionale Texte unterschiedlicher Herkunft in die Lektüren miteinbezogen werden. Obgleich der Schwerpunkt auf britischen Texten liegt, soll die weitergehende Bedeutung der untersuchten Phänomene für die Konstruktion Europas und des ›Westens‹ stets im Auge behalten werden.

I. GRENZZIEHUNGEN

I.1 Zur Konstruktion kollektiver Identität

I.1.1 Die Schaffung von Einheit durch das Vergessen der Vielheit: Ernest Renan über die Nation

In einem an der Pariser Sorbonne gehaltenen Vortrag stellte sich der Historiker und Philologe Ernest Renan 1882 die Frage: »Was ist eine Nation?« Seine Antwort scheint aus heutiger Perspektive in vielerlei Hinsicht ihrer Zeit voraus, und dementsprechend knüpfen neuere, konstruktivistische Arbeiten zu Nation und Nationalismus gerne am Renan'schen Vortrag an: Benedict Anderson zitiert Renan in seinem einflussreichen Buch *Imagined Communities* (vgl. Anderson, B. 1983: 15) und Homi Bhabha gibt den Text in dem – wiederum stark an Anderson angelehnten – Band *Nation and Narration* wieder (Bhabha 1990: 8-22).¹

Ohne sie als Konzept und Gegenstand an sich in Frage stellen zu wollen, richtet sich Renan in seinem Vortrag gegen alle Versuche einer Naturalisierung der Nation. Nationen, erklärt er, (und bezieht sich dabei ausdrücklich nur auf die modernen europäischen Nationen) seien ein menschengemachtes Produkt relativ neuen Datums; die Antike habe sie nicht gekannt (vgl. Renan 1947: 888). Ebenso wenig, und dies ist viel-

1 Es ist nicht das Ziel des vorliegenden Kapitels, die umfangreiche, in verschiedenen Disziplinen und Sprachen geführte Diskussion zu Nation und Nationalismus zusammenzufassen, wie sie sich spätestens mit den dicht aufeinanderfolgenden Publikationen von Anderson (1983), Gellner (1983) und Hobsbawm/Ranger (1983) entfacht hat. Nicht die Theorie der Nation ist es, die hier an Renans Vortrag interessiert, sondern lediglich seine Idee der Konstruktion von Einheit durch das Vergessen der Vielheit, die sich auch auf andere Bereiche, in denen kollektive Identitäten ausgebildet werden, übertragen lässt. An die besagte Nationalismus-Debatte angelehnt ist allerdings der im Folgenden entwickelte konstruktivistische Ansatz, der seit der Veröffentlichung der oben genannten Bücher von verschiedenen Seiten differenziert und ergänzt worden ist. Dies nicht nur von Bhabha (1990a), sondern z.B. auch von Hall (1999: 414-424) und Wodak et al. (1998), die von der »Erzählung« bzw. »diskursiven Konstruktion« der Nation sprechen.

leicht noch entscheidender, sei der nationale Einheitsgedanke naturgegeben: »L'unité se fait toujours brutalement« (ebd., 891), die Einheit sei stets etwas, zum Beispiel durch eine Invasion, Aufgezwungenes. Dementsprechend setze das Berufen auf eine gemeinsame, homogene Geschichte und Abstammung das Vergessen jener faktischen Vielheit voraus, die durch den Prozess der Nationenbildung gewaltsam verdrängt worden sei: »Das historische Vergessen, ich würde sogar sagen der historische Irrtum, sind ein wesentlicher Faktor der Nationenbildung, und daher ist der Fortschritt historischer Untersuchungen oft eine Gefahr für die Nationalität« (ebd.; meine Übers.).

In seinen folgenden Ausführungen räumt Renan der Reihe nach mit den gängigen Kriterien auf, mit denen die Einheit einer Nation gemeinhin begründet wurde. Weder könne mit Rasse, Sprache oder Religion argumentiert werden – denn diese seien in keiner Nation je »rein« oder einheitlich gewesen –, noch sei die Nation schlicht auf eine Gemeinsamkeit der Interessen oder auf geographische Gegebenheiten zurückzuführen (vgl. ebd., 895ff.). Renan stört sich insbesondere an der, wie er sagt, »ethnographischen« Definition von Nationen, das heißt der Gleichsetzung von »Rasse« und »Nation«, die zu dieser Zeit bekanntermaßen durchaus geläufig war (als das Konzept der »Rasse« seine – allerdings noch weit ins 20. Jahrhundert hineinreichende – Blüte erlebte). »So sehr das Prinzip der Nationen gerecht und legitim ist«, schreibt Renan, »so sehr ist das vom Unrecht der Rassen eng und voller Gefahren für den wahren Fortschritt« (ebd., 895; meine Übers.). Gerade Frankreich, Deutschland, Italien und England machten deutlich, dass das Kriterium der Rasseneinheit bei der Bildung der modernen Nationen keinerlei Rolle gespielt habe: »Die Wahrheit ist, dass es keine reine Rasse gibt«; die Politik auf einer »ethnographischen Analyse« aufzubauen bedeute dementsprechend, sie auf einer »Schimäre« (ebd., 896; meine Übers.) aufzubauen. »Nein«, fasst Renan seine Einwände zusammen,

»der Boden macht genauso wenig wie die Rasse eine Nation. [...] Der Mensch ist alles bei der Bildung jener heiligen Sache, die wir ein Volk nennen. Nichts Materielles genügt dazu. Eine Nation ist ein geistiges Prinzip, das aus den tiefen Komplikationen der Geschichte resultiert, eine Familie im Geiste, nicht eine durch die Beschaffenheit des Bodens bestimmte Gruppe.« (Ebd., 903; meine Übers.)

Die Nation als »geistiges Prinzip«: Auf diesen Gedanken griff einhundert Jahre später Benedict Anderson zurück, als er Nationen, allerdings mit anderer Argumentation, als »imagined communities« (Anderson, B. 1983) definierte. »Imagined« ersetzt bei Anderson das weitaus emphatischere und ambivalentere »spirituel« Ernest Renans. Jede Nation ist eine

vorgestellte Gemeinschaft, da sie weder auf natürlicher Verwandtschaft, noch auf persönlicher Bekanntschaft beruht, wie sich Renan mit Anderson verkürzt ergänzen lässt: »[The nation] is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion« (ebd., 15).

Wie bereits angedeutet, stellt Renan in seinem Vortrag die Nation selbst nie in Frage; seine Kritik gilt einzig der Vorstellung naturgegebener Einheit. Der kritischen Auseinandersetzung mit dem Mythos der Einheit schließt er eine positive Bestimmung der Nation an. Neben dem gemeinschaftlichen Erbe an Erinnerungen, so führt er aus, hielten das gegenwärtige Einvernehmen sowie der Wunsch zusammenzuleben die Nation aufrecht (vgl. Renan 1947: 904). Die Nation erscheint bei Renan schlussendlich als Willensgemeinschaft. Es ist augenfällig, dass Renan die Idee des Staates und einer gemeinsamen Verfassung dabei ganz aus seinen Betrachtungen ausklammert (oder vielmehr stillschweigend voraussetzt), was in seiner Beantwortung der Frage »Was ist eine Nation?« eine entscheidende Lücke entstehen lässt. Der Grund für diese Auslassung könnte aber darin liegen, dass sich Renan primär für ein Wir-Gefühl interessiert, das eben *nicht* auf der konstitutionellen Organisation des Zusammenlebens beruht, sondern auf dem, was der Ägyptologe Jan Assmann das »kulturelle Gedächtnis« nennt. In seiner komprimiertesten Begriffsbestimmung des kulturellen Gedächtnisses definiert Assmann dieses als »ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt« (Assmann 1988: 15). Und in seinem Buch *Das kulturelle Gedächtnis* fügt er hinzu: »Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht die faktische, sondern nur erinnerte Geschichte« (Assmann 1997: 52). Die Nation kann, in Anschluss an diese Definition, als eine Gemeinschaft definiert werden, die sich eine kollektive Geschichte konstruiert – in dem Sinne, dass sie die (ethnische, sprachliche, religiöse etc.) Pluralität und Heterogenität der ihr Zugehörenden weniger stark, einheitsstiftende historische Ereignisse dagegen stärker akzentuiert und ein in diesem Sinne homogenisiertes kulturelles Gedächtnis institutionalisiert.² Dieses Gedächtnis wird zur Grundlage für die Definition kollektiver Identität.

An dieser Stelle ist möglichen Missverständnissen vorzubeugen, die das historisch belastete und auch in anderer Hinsicht problematische

2 Teil dieses Gedächtnisses sind auch »erfundene Traditionen«, *invented traditions* im Sinne Eric Hobsbawms, deren Bedeutung für die Nationenbildung dieser in seiner Definition des Begriffes hervorhebt. Vgl. Hobsbawm 1983: 13f.

Konzept der ›kollektiven Identität‹ mit sich bringen kann. In seiner umfangreichen Polemik *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur* hat der Historiker Lutz Niethammer jüngst die These vertreten, dass die »Bestimmtheit des Ausdrucks« nicht über die »Vagheit des Inhalts« (Niethammer 2000: 625) hinwegtäuschen könne; ›kollektive Identität‹ bleibe letztlich ohne konkreten Gehalt. Mit seinen Implikationen von Homogenität und Kontinuität gründe der Begriff weder in der Geschichte noch in der Gesellschaft, auf die er aber doch bezogen sei. Aus diesem Grund werde auch immer wieder auf »Letztbegründungen« aus anderen Bereichen zurückgegriffen, wenn der Begriff konkretisiert werde, und zwar auf »Glaubensüberlieferungen oder scheinbar natürliche Gegebenheiten, grob gesprochen: auf Religion und Rasse« (ebd.). »Insofern«, begründet Niethammer sein Unbehagen angesichts des gegenwärtig so viel bemühten Konzepts, »ist kollektiver Identität die Tendenz zum Fundamentalismus und zur Gewalt inhärent« (ebd.).

Den Versuch, das Konzept ›kollektive Identität‹ zu konkretisieren, ohne es dabei in solcher Weise zu naturalisieren oder zu ideologisieren, hat Jan Assmann in seinem bereits zitierten Buch *Das kulturelle Gedächtnis* von 1997 unternommen. Kollektive Identität ist demnach ebenso ein Konstrukt wie das Selbstbild, auf dem sie beruht. Ein Konstrukt, das nicht von außen hypostasiert und einer bestimmten Gruppe zugeschrieben wird, sondern das ausschließlich in Abhängigkeit von denen existiert, die sich mit ihm identifizieren bzw. an ihm orientieren:

»Unter einer *kollektiven* oder *Wir-Identität* verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ›an sich‹, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen.« (Assmann 1997: 132)

Der Psychologe Jürgen Straub hat diese Abhängigkeit der kollektiven Identität von ihren individuellen Trägern noch deutlicher hervorgehoben. »Kollektive Identitäten«, schreibt er in Anschluss an Assmann, »finden im übereinstimmenden praktischen Verhalten sowie in qualitativen Selbst- und Weltbeschreibungen Ausdruck, in denen Menschen übereinkommen« (Straub 1998: 103), wobei er ergänzt, dass es sich hierbei nicht unbedingt um eine bewusste, oder sogar explizite Übereinkunft handeln muss – wie Assmann zu implizieren scheint –, sondern dass kollektive Identität die Form eines *tacit knowledge* annehmen kann (vgl. ebd.). Mit der von Renan und Assmann beschriebenen (Re-)Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte ist allerdings erst eine Seite der Konstitution kollektiver Identität benannt. Die andere hat der norwegische Ethnologe

Fredrik Barth bereits 1969 im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Band *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* thematisiert. Anstatt kulturelle Gemeinschaften als innerlich kontinuierliche Formationen zu begreifen, die ihr Selbstverständnis einzig aus sich selbst – das heißt aus ihrer Abstammung und Geschichte – schöpfen, akzentuiert Barth die konstitutive Bedeutung eines Anderen, Außen für die Konstruktion und Aufrechterhaltung kultureller Identität. Der Fokus verschiebt sich damit von der internen Konstitution und Geschichte einzelner Gruppen auf die kulturellen Grenzen zwischen ihnen sowie auf die Erhaltung dieser Grenzen, einen Prozess, den Barth als »boundary maintenance« (Barth 1969: 10) beschreibt. Auch dieses Modell verortet kollektive Identität in den handelnden Subjekten und reflektiert dabei die Situationsgebundenheit und Wandelbarkeit dieser Konstruktion. Demzufolge sind ethnische Gruppen »Kategorien der Zuschreibung und Identifizierung« (ebd.; meine Übers.); sie basieren auf Selbst-, wie Barth unterstreicht aber auch auf *Fremdzuschreibungen*. Innerhalb der Ethnologie bedeuteten diese Überlegungen eine entscheidende Fokusverschiebung bei der Betrachtung ethnischer Gruppen.³ Der Unterschied zu den oben referierten Ansätzen Renans und Assmanns lässt sich wie folgt zusammenfassen: »Where Assmann emphasizes the relevance of self-ascriptions that make up the collective self-image of a cultural group, Barth stresses the significance of other-ascriptions which enable the group to define its boundaries« (Frank, M.C. 2005: 166). Dies muss keineswegs als Widerspruch verstanden werden. Der Blick auf Fremdzuschreibungen und mithin auf die Grenze ist eher als notwendige Ergänzung zur Fokussierung auf Selbstzuschreibungen (in der Form gemeinsamen Erinnerns und Vergessens) zu verstehen:⁴

3 Die von Barth eingeleiteten Untersuchungen waren laut Karl-Heinz Kohl beteiligt an einer grundlegenden »Revision der essentialistischen Auffassung [...], die Ethnien als *konstante* genealogische und durch gemeinsame *objektivierbare* Merkmale wie Sprache, Abstammung, Religion usw. zu bestimmen versuchte. Demgegenüber wurde nun der relationale und situative Charakter der ethnischen Gruppe betont: Das ethnische Identitätsbewusstsein konstituiert sich in Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen« (Kohl 1998: 275). Wondak et al. (1998: 27f.) weisen auf die Wichtigkeit dieses Ansatzes auch für die Rekonzeptualisierung von Nation und nationaler Identität hin.

4 Bei Assmann selbst taucht das Konzept der Grenze zumindest in seinem Aufsatz »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität« auf, wo es heißt: »Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat ist gekennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d.h. das Eigene vom Fremden trennt« (Assmann 1988: 13)

»In order to avoid an excessively one-sided emphasis, the imagination of community should be understood as a process necessarily involving *both*, the drawing of cultural boundaries *and* the (re-)construction of a common history. These processes are mutually informing. Every group needs to have some notion of who it is (and where it comes from) in order to define its difference from other, neighboring groups; on the other hand, only after a boundary has been drawn between ›us‹ and ›them‹ can a group tell where its own particular history begins.« (Ebd., 166f.)

In den folgenden Abschnitten soll ein entsprechender Blick auf Europa und die von ihm gezogenen kulturellen Grenzen geworfen werden. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass das, was laut den hier diskutierten theoretischen Texten für Nationen (Renan) bzw. kulturelle (Assmann) und ethnische (Barth) Gruppen gilt, in noch höherem Maße auf Gemeinschaften zutreffen muss, die größer als Nationen sind, ja mehrere Nationen umschließen. Europa – erst recht der ›Westen‹ – ist ein solches Gebilde. Die Grenzen dieses Vergleichs sind offensichtlich. Alle berechtigten Einwände lassen sich aber vielleicht dadurch entkräften, dass im Folgenden nicht eine Quasi-Nation Europa postuliert werden soll, sondern dass lediglich eine (im Sinne Andersons) *vorgestellte* Bezugsgröße beschrieben wird, die in Texten erscheint. Zur Diskussion steht eine »imagined identity«, eine textuell konstruierte, imaginative Identität. Eine Identität, die in ihrer Qualität als diskursives Konstrukt offenen Charakter hat, die also – mit Stuart Hall – als ein *Prozess* zu denken ist: »Perhaps [...] we should think [...] of identity as a ›production‹ which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation« (Hall 1994: 392) – eine Betrachtungsweise, die Hall an anderer Stelle den *diskursiven Ansatz* nennt (vgl. Hall 1996: 2).

Auch für die diskursive Konstruktion Europas gilt, dass dabei die gemeinsame Religion, Kultur, Geschichte hervorgekehrt wird, während zugleich Differenzen benannt werden, die ›die Europäer‹ kollektiv etwa von ›den Orientalen‹ und ›den Afrikanern‹ unterscheiden. Bei allen innereuropäischen Konflikten und Differenzen existiert demzufolge doch eine Grenze, die als geographische Demarkationslinie einen Raum kennzeichnet, in dem sich eine unterscheidbare und so gesehen *relativ* einheitliche europäische Kultur befindet (wenn auch selten definitiv beantwortet wird, wer, das heißt welche Nationen genau dazugezählt werden und sich diese Zugehörigkeiten stets verschieben). Anhand eines Beispiels lässt sich am besten konkretisieren, wie diese diskursive Konstruktion funktioniert.

I.1.2 Die Entdeckung Europas in der Kontrasterfahrung

In seiner *Reise um die Welt*, dem zuerst 1777 auf englisch und 1778-1780 in eigener Übersetzung auf deutsch erschienenen Bericht seiner Weltumsegelung an Bord von Kapitän Cooks *Resolution*, unterscheidet Georg Forster wiederholt nach »National-Character«. Von einem spezifischen »National-Character« spricht er nicht nur, wenn er außereuropäische Gesellschaften charakterisiert und miteinander vergleicht, sondern auch, wenn er den Besuch europäischer überseeischer Ansiedlungen oder das Zusammentreffen europäischer Schiffe unterschiedlicher Herkunft thematisiert. Als »nationale« Eigenschaft kann dabei eine spezifische Mentalität – etwa das »sanfte Wesen« (Forster 1983: 243) der Bewohner Tahitis – ebenso erscheinen wie ein charakteristisches Stadtbild. So offenbaren die in seinen Augen völlig unfunktionalen Kanäle in der Kap-Kolonie den »holländische[n] National-Character« (ebd., 86).⁵ Der Begriff fasst Charakteristika sowohl ethnischer, kultureller als auch sozialer Art zusammen, er dient Forster zur Unterteilung der Welt in verschiedene, aufgrund äußerer Merkmale klar voneinander abgrenzbare Gemeinschaften (Forster sagt: »Nationen«), innerhalb wie außerhalb von Europa.

In seinen Beschreibungen benennt Forster nicht nur Differenzen *zwischen* Nationen. Zur Sprache kommen bei ihm auch Unterschiede *innerhalb* dieser Gemeinschaften, vor allem soziale Hierarchien – die ungleiche Stellung nach Stand und nach Geschlecht – betreffend, die jede Nation noch einmal in Gruppen oder Schichten mit spezifischen Eigenschaften unterteilt. Angesichts dieser mehrfachen Unterscheidungen überrascht es, in welcher Weise Forster seinen Bericht nach fast tausend Seiten recht unvermittelt abschließt. In seinem Fazit gibt er die vergleichsweise größere Differenziertheit seiner vorherigen Beschreibungen zugunsten eines einfachen Binarismus auf. Er erklärt:

»Durch die Betrachtung dieser verschiedenen Völker, müssen jedem Unpartheyischen die Vortheile und Wohlthaten, welche Sittlichkeit und Religion über unsern Welttheil verbreitet haben, immer deutlicher und einleuchtender werden. Mit dankbarem Herzen wird er jene unbegreifliche Güte erkennen, welche ihm ohne sein Verdienst einen wesentlichen Vorzug über so viele andre Menschen gegeben, die ihren Trieben und Sinnen blindlings folgen, denen die

5 Der Nationalcharakter wirkt dieser Passage zufolge geradezu zwanghaft: Obwohl es an Wasser fehlt und einzelne Teile des Kanals dementsprechend austrocknen, »die denn eben keinen angenehmen Geruch ausduften« (Forster 1983: 86), verzichten die Holländer in ihren überseeischen Ansiedlungen gegen alle Vernunft und zum Schaden der Einwohner nicht auf den gewohnten Städtebau, so Forster.

Tugend nicht einmal dem Namen nach bekannt, und für deren Fähigkeiten der Begriff [*sic*] von einer allgemeinen Harmonie des Weltgebäudes noch viel zu hoch ist, als daß sie daraus den Schöpfer gehörig erkennen sollten.« (Ebd., 998)

Am Ende von Forsters Reisebericht stehen sich zwei imaginäre, mehr oder weniger homogene Kollektive gegenüber: ›Wir‹, die Europäer, und ›sie‹, die Bewohner anderer Kontinente. Zu dem in der neuzeitlichen europäischen Reiseliteratur wohl ältesten Unterscheidungskriterium, dem christlichen Gottesglauben, gesellt sich das Ideal der Sittlichkeit. Die europäische Tugend wird mit den Trieben und Sinnen der Anderen kontrastiert, die ihren vorzivilisatorischen Zustand (noch) nicht überwunden haben. Die so binär konstruierte kulturelle Differenz, die Forster in verschiedene Oppositionspaare fasst – wir/sie, Christentum/Unglaube, Sittlichkeit/Triebhaftigkeit –, wird dabei zugleich mit räumlichen und zeitlichen Grenzen und Distanzen assoziiert. Der bessere Zustand ist derjenige in »unserem Weltteil«, Europa, sowie in unserer Gegenwart; jenseits dieses Kulturraums – und das heißt zugleich: *vor* diesem Stadium der kulturellen Entwicklung – ist der andere, nicht-europäische Zustand anzutreffen.

Das Ende von Forsters Reisebericht zeigt in dieser Wendung hin zu einer einfachen Dichotomie exemplarisch auf, dass bei aller noch so intensiven innereuropäischen Grenzziehung Konzeptionen von etwas existierten, demgegenüber diese Innengrenzen zwar nicht aufgehoben waren (beide Grenzziehungsprozesse liefen vielmehr gleichzeitig ab und überlagerten sich vielfach), demgegenüber sie aber doch an Bedeutung verloren. Angesichts dieses Anderen erschienen die Europäer *relativ* gleich. Der Kontrast betonte die Gemeinsamkeiten, ließ die innere Heterogenität in den Hintergrund rücken (und Gleiches gilt für die äußere). Nicht zufällig ist ab dem Zeitpunkt vermehrt von ›Europa‹ und den ›Europäern‹ die Rede, als die europäischen Kolonialmächte zunehmend mit den Bewohnern anderer Kontinente in Berührung kommen. »Durch die Expansion Europas ist die Bestimmung des Unterschiedes zwischen Europa und Nicht-Europa zu einer konstitutiven Frage der Herausbildung eigener und fremder Identitäten geworden«, stellt Jürgen Osterhammel (2001: 217) fest. Und er fügt hinzu: »Europäer beginnen dort, über sich selbst nachzudenken, wo sie auf Zivilisationen treffen, mit denen sie wenig unmittelbar Selbstverständliches verbindet« (ebd.).

Vergleicht man Forsters Beschreibung seines zweiten Aufenthalts am Kap der guten Hoffnung mit der Schilderung des ersten, wird dies besonders deutlich. Nach über zwei, teils äußerst strapaziösen Jahren im Südpazifik trifft Cooks Expedition am Kap auf holländische, schwedische, dänische, englische, französische, portugiesische und spanische

Schiffe. Forster ist erleichtert, wieder unter »Europäern« zu sein (vgl. Forster 1983: 954-958). Er schreibt:

»Wer kann sich vorstellen, wie viel der Umgang mit Europäern nach einer so langwierigen Reise, dazu beytrug, alle verhaßten Eindrücke des erlittenen Elends zu verwischen, und unsre ganze Lebhaftigkeit wieder herzustellen, die so viele Umstände bisher nieder gedruckt hatten?« (Ebd., 958)

So wie bei dem holländischen Gouverneur Brand, der die Rückkehrer bei sich empfängt, wird an dieser Stelle ganz generell in Bezug auf Europa »alle[r] National-Character verg[essen]« (ebd., 957) – nach den Fremdheitserfahrungen in der Südsee fällt die Identifikation mit anderen europäischen Nationen leicht. Und so nimmt Forster gerne in Kauf, »nach Holländischer Gewohnheit, gegen ein Uhr, das ist, gerade da die Hitze am unleidlichsten war« (ebd.) zu speisen, ohne dieses weitere Kennzeichen holländischen »National-Characters« allerdings unerwähnt zu lassen.

Die Identifikation ist abhängig vom jeweiligen Bezugsrahmen. In welcher Zusammenstellung und nach welchen Kriterien ein Eigenes bestimmt wird, ergibt sich aus der Konstellation des jeweils Anderen. Die Binnengrenzen werden – vorübergehend – ausgeblendet, wenn die Außengrenze Europa/Nicht-Europa in den Blickpunkt rückt: »Die Erfahrung des Fremden ist Voraussetzung für die Bewußtwerdung des Eigenen« (Osterhammel 2001: 217). Nur durch eine solche Alteritätserfahrung wird die genaue Qualität des Eigenen erkennbar: »Was ›Europa‹ ausmacht, erweist sich erst aus der Kontrasterfahrung« (ebd.). Nicht impliziert werden sollte damit allerdings, dass die Grenzziehung zwischen Europa und Nicht-Europa auf vorurteilsfreien, empirischen Differenzenerfahrungen basiert, die dann lediglich in Fremdbilder übersetzt werden. Ausgangspunkt jener von Osterhammel beschriebenen Kontrasterfahrung waren vielmehr immer schon vorgefertigte Selbst- und Fremdbilder, die in mehr oder minder konkreter Form eine Ahnung von dem vermitteln, was jenseits des Vertrauten, Eigenen, in anderen Weltregionen außerhalb von Europa lag.⁶ Schon lange bevor moderne Reise- und Kommunikationstechnologien »eigene« Einblicke ermöglichten, vermittelten Texte Vorstellungen und Bilder von dem, was jenseits des Bekannten und Vertrauten lag, sie inszenierten Alterität und halfen so, das Eigene zu konturieren bzw. konstruieren.

6 Am Beispiel Christoph Kolumbus' aufgezeigt hat dies Tzvetan Todorov (vgl. Todorov 1985: Kap. 2). Für eine grundsätzliche Diskussion der Problematik textgenerierter (Erwartungs-)Haltungen – »textual attitudes« – bei der Konfrontation mit fremden Kulturen vgl. Said 1995: 92ff.

Die folgenden, einleitenden Abschnitte widmen sich diesem Prozess der kulturellen Grenzziehung, genauer: der *Arbeit an der Grenze* in der europäischen Reiseliteratur des Kolonialismus. Zu unterstreichen ist dabei, dass hier keine universale Theorie der Grenzziehung entwickelt werden kann und soll. Gegenstand sind Grenzziehungen, die im konkreten Kontext der europäischen kolonialen Expansion vonstatten gingen. So erklärt sich der Rekurs auf Autoren, die dieses Machtverhältnis in ihren Theorien berücksichtigen.⁷ Des Weiteren beschränken sich die folgenden Ausführungen auf das 19. Jahrhundert. Ohne Zweifel ergäbe sich bei der Erweiterung des Fokus auf andere Jahrhunderte ein anderes Bild. Gerade eine gewisse historische Differenzierung ist aber ein Ziel dieser Untersuchung. Die Spezifität der kulturellen Grenzziehungen des 19. Jahrhunderts, nicht ein vermeintlich immergleiches Muster der Abgrenzung, soll herausgearbeitet werden. Allgemeiner gesprochen: Das Konzept der kulturellen Grenze soll dynamisiert und diese im historischen Wandel beschrieben werden.

7 In der interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Forschung lässt sich ein Boom des Themas ›Grenze‹ konstatieren, der in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre einsetzte. Die Grenze wurde hier zum Gegenstand verschiedener Sammelbände, weshalb Dirk Hohnsträter nicht zu Unrecht bemerkt: »Längst zeichnet sich ab, daß *liminal studies* zu einem festen Bestandteil kulturwissenschaftlicher Forschung geworden ist« (Hohnsträter 1999: 231). Beispiele hierfür sind neben Henderson 1995 vor allem zahlreiche deutschsprachige Publikationen, etwa Faber/Naumann 1995, Bauer/Rahn 1997, Benthien/Krüger-Fürhoff 1999 und Görner/Kirkbright 1999. In diesen Bänden sind Beiträge zu sehr diversen Themen gesammelt, in denen es größtenteils um äußerst spezifische (mal konkrete, mal abstrakte bzw. metaphorische) Grenzen geht. Eine grundlegende theoretische Auseinandersetzung fehlt zumeist (vgl. aber die allgemeinen philosophischen Reflexionen Norbert Wokarts in Faber/Naumann 1995). Dies gilt auch für die beiden germanistischen Monographien Görner 2001 und Lamping 2001, die Lektüren deutschsprachiger Literatur unter dem Aspekt ›Grenze‹ präsentieren. Wie sich in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels zeigen wird, ist meine eigene Theorie der kulturellen Grenzziehung mehr der englischsprachigen Forschung diskursanalytischer Prägung verpflichtet, welche im Umfeld der *post-colonial theory* im Grenzbereich der Disziplinen Philosophie, Ethnologie, Geschichte und Literaturwissenschaft entstanden ist. Verwiesen sei an dieser Stelle aber darauf, dass auch Markus Bauer und Thomas Rahn im Titel des von ihnen edierten Bandes den Begriff ›Inszenierung‹ in Bezug auf die Grenze verwenden, wobei diese Bezeichnung allerdings von keinem der Einzelbeiträge explizit aufgegriffen und erläutert wird (vgl. Bauer/Rahn 1997).

I.2 Arbeit an der Grenze

I.2.1 Kulturelle Grenzziehung nach Michel Foucault und Edward Said

In seinem programmatischen Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft (Folie et déraison, 1961)* verwendet auch Michel Foucault die Metapher der kulturellen Grenze. Er entwirft hier ein Modell, wonach sich eine Kultur dadurch definiert, dass sie »etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt« (Foucault 1995: 9), indem sie also gewisse Bereiche absteckt und als ihre Grenzen markiert. Kulturelle Identität stützt sich diesem Modell zufolge auf die kontrastive Gegenüberstellung eines »Anderen«, auf das Bewusstsein von Alterität. Erst die negative »Abgrenzung« des Nicht-Identischen, so Foucault, verleiht einer Kultur »den Ausdruck ihrer Positivität« (ebd.). Entscheidend ist dabei, dass das Eigene dem Anderen nicht als Gegebenheit vorausgeht. Umgekehrt stellt die Verdrängung des Anderen die Bedingung für die Möglichkeit des Eigenen her: »Eine Kultur über ihre Grenzerfahrungen zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Abspaltung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen« (ebd.).

Foucaults konkretes Beispiel ist die Konstitution der »Vernunft« im Abendland des klassischen Zeitalters. Möglichkeitsbedingung für die Herausbildung der aufklärerischen Vernunftkultur, so argumentiert Foucault, war eine scharfe Abgrenzung vom Anderen der Vernunft. Foucault nennt vier Bereiche – Orient, Traum, Sexualität und Wahnsinn –, die dementsprechend aus der »abendländischen Welt« ausgegrenzt worden seien. Unbeantwortet bleibt, wie er gerade zu dieser Auswahl kommt; die Liste des Verdrängten ließe sich sicherlich modifizieren bzw. erweitern. Fest steht jedenfalls, dass die folgende Studie zur *Histoire de la folie à l'âge classique* nur »die erste und wahrscheinlich einfachste« (ebd., 10f.) jener vier »Geschichte[n] der Grenzen« (ebd., 9) ist, die laut Foucault noch zu schreiben sind. Dem abendländischen Verhältnis zum Orient hat Foucault zwar selbst keine eigene Untersuchung gewidmet, in seinem Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* präsentiert er dafür jedoch eine Art Entwurf:

»In der Universalität der abendländischen Ratio gibt es den Trennungsstrich, den der Orient darstellt: der Orient, den man sich als Ursprung denkt, als schwindeligen Punkt, an dem das Heimweh und die Versprechen auf Rückkehr entstehen, der Orient, der der kolonisatorischen Vernunft des Abendlandes angeboten wird, der jedoch unendlich unzugänglich bleibt, denn er bleibt stets die Grenze. Er bleibt Nacht des Beginns, worin das Abendland sich gebildet hat,

worin es aber auch eine Trennungslinie gezogen hat. Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt. Die Geschichte dieser Trennung während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen; zugleich müssen wir sie aber auch in ihrer tragischen Versteinering erscheinen lassen.« (Ebd., 10)

Dieses Beispiel verdeutlicht, welche Rolle die Grenzziehung Foucault zufolge bei der Konstitution einer Kultur spielt. Der Orient ist nicht das Konstrukt eines als solchen bereits existenten Okzidents, sondern beide werden durch die hier beschriebene Abspaltung vielmehr gleichzeitig hervorgebracht. Die Idee des Okzidents entsteht in Abgrenzung zu der des Orients. Dementsprechend prekär ist ihre Trennung: Als konstitutiver Bestandteil des eigenen Selbstverständnisses bleibt der Orient im Okzident stets präsent. Kulturelle Grenzkonstruktionen sind grundsätzlich ambivalent; sie trennen zwar das Eigene vom Anderen, bleiben aber durchlässig, insofern das Andere das Eigene mitbestimmt.⁸

Die Untersuchung, die Foucault in dieser wenig beachteten Passage anregte, folgte 1978 in Form von Edward Saids *Orientalism*, das Hauptinitiator der »postkolonialen Wende« (vgl. Bachmann-Medick 1996: 38) in den Geisteswissenschaften wurde. Interessanterweise hat Foucault die oben zitierten Textstellen für die zweite Auflage seines Buches aus der Einleitung gestrichen; für die englische Übersetzung wurde die neue, kürzere Fassung übernommen. Das mag ein Grund sein, warum Saids Studie kaum je als Einlösung des von Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft* entworfenen Programms gelesen worden ist.⁹ Mit dieser frühen Schrift hat sie aber mindestens ebenso viel gemein wie mit Foucaults diskurstheoretischen Werken der siebziger Jahre, auf die sich Said mehr-

8 Wie Norbert Wokart hervorhebt, gilt ganz allgemein für Grenzziehungen, dass die Abgrenzung nicht bedeutet, »von dem anderen abzusehen«, sondern, »das andere als notwendige Bedingung für die gemeinsame Grenze und somit als konstitutiv für die intendierte Sache anzuerkennen« (Wokart 1995: 279). Wokart geht noch weiter: »In ihrer Funktion, eine Sache durch Begrenzung zu bestimmen, ist die Grenze eine innere Bestimmung der begrenzten Sache selbst. Die Grenze gehört damit zur Qualität dessen, was begrenzt ist« (ebd., 280).

9 Vgl. aber den Aufsatz »Imaginative Geographies« von Derek Gregory, der die entsprechende Passage aus Foucaults Vorwort ins Englische übersetzt und daran die Bemerkung anschließt: »[...] *Orientalism* can, I think, be read as Said's attempt to reconstruct the missing history of Foucault's »great divide« between Occident and Orient« (Gregory 1995: 457).

fach beruft und die dementsprechend zu vergleichenden Kritiken herangezogen wurden.¹⁰

Said rückt in seiner Studie das Verhältnis des ›Westens‹ zu dem in den Blick, was uns aus der Literatur als ›der Orient‹ bekannt ist. Er spricht von einer grundsätzlichen abendländischen »Denkweise [style of thought]« (Said 1995: 2), die dieses Verhältnis von Beginn an bestimmt habe; demnach gründet das kulturelle Selbstverständnis des Okzidents auf einer fundamentalen ontologischen und epistemologischen Unterscheidung vom Orient (vgl. ebd.). Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass Said seine Gratwanderung zwischen einer radikalen Kritik an orientalistischen Essentialismen und einem eigenen essentialistischen Diskurs – der seinerseits als »Okzidentalismus« bezeichnet werden könnte (vgl. Clifford 1988: 259) – nicht immer gelingt. Dem Abendland wird eine spezifische Denkweise unterstellt, die als Teil der ihm eigenen Konstitution erscheint. Dies ist nicht weniger problematisch als die von Said kritisierten Stereotypen orientalistischer Wesenheit. Doch argumentiert Said grundsätzlich anti-essentialistisch, mit einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie. In einem späteren Vortrag betont er noch einmal: »the Orient *and* the Occident are facts produced by human beings« (Said 1985: 15; Hervorh. hinzugefügt).¹¹ Wie Foucault beschreibt Said den Orient als das dem Okzident Gegenübergestellte, als Anderes Gedachtes und Fixiertes, das dem Abendland *ex negativo* zu seiner Identität verhalf/verhilft: »[T]he Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience« (Said 1995: 1f.); »it is [...] one of its deepest and most recurring images of the Other« (ebd., 1). Gegenstand von Saids Analyse ist das große Korpus europäischer und US-amerikanischer Texte, die sich in verschiedenen institutionellen Rahmen mit dem Orient befasst haben (akademisch oder »imaginativ«), wobei sein Schwerpunkt auf der Literatur seit dem 18. Jahrhundert liegt. Nach Said stehen diese Texte in einem engen intertextuellen Verhältnis. Von Text zu Text, Autor zu Autor und Epoche zu Epoche sei im Abendland an einem Orientbild fortgeschrieben worden, das sich bis in die Gegenwart hinein erhalten konnte – immer wieder aktualisiert, im Wesent-

10 Von den zahllosen Reaktionen auf Saids Buch sei hier nur die Lektüre James Cliffords genannt (Clifford 1988), in der *Orientalism* recht differenziert als »a pioneering attempt to use Foucault systematically in an extended cultural analysis« (ebd., 264) gewürdigt und kritisiert wird. Zu Saids Gebrauch der Foucault'schen Diskurstheorie der 1970er Jahre vgl. außerdem Frank, M.C. 2004b.

11 Vgl. die entsprechende Passage in *Orientalism*: »[A]s both geographical and cultural entities – to say nothing of historical entities – such locales, regions, geographical sectors as ›Orient‹ and ›Occident‹ are man-made« (Said 1995: 5).

lichen (seiner Eigenschaft, genaues Gegenbild zum Westen zu sein) jedoch konstant: »Orientalism assumed an unchanging Orient, absolutely different (the reasons change from epoch to epoch) from the West« (ebd., 96).

Bedingung für die Möglichkeit eines solchen Orientalismus ist das *Schweigen* des Orients, »[the] Oriental silence« (ebd., 94). Das, was in Anschluss an Said häufig die »Definitionsmacht« genannt wird, lag Said zufolge von jeher allein beim Westen. Der Orient blieb auf einen reinen Objektstatus reduziert, wie Said in einem Vortragstext unterstreicht: »The Orient was [...] not Europe's interlocutor, but its silent Other« (Said 1985: 17). Diesbezüglich erinnert Saids Orient – als Objekt des Diskurses – deutlich an den Wahnsinn nach Michel Foucault (vgl. Osterhammel 1997b: 599). Denn für den Wahnsinn gilt mit seiner Internierung ab Mitte des 17. Jahrhunderts ähnlich: »er ist seiner Sprache beraubt; und wenn auch über ihn gesprochen werden konnte – ihm ist es unmöglich, über sich selbst zu sprechen« (Foucault 1968: 106).¹² Hier wie dort ist es ein gewaltsam auferlegtes Schweigen, das einen monologischen Diskurs ermöglicht (das, was Foucault »die Psychologie« nennt auf der einen Seite, Saids »Orientalismus« auf der anderen), einen Diskurs, der eben auch und vor allem *Machtdiskurs* ist.

I.2.2 Grenzarbeit: Diskontinuität in der Kontinuität

Im Gegensatz zum Orientalismus steht der Diskursbegriff Foucaults zumindest in der von Said angeführten *Archäologie des Wissens* allerdings ganz im Zeichen des Wandels. Foucault propagiert hier ein »Denken der Diskontinuität« (Foucault 1981: 13), genauer: eine Art der historischen Analyse, die auf das Denken der Einheit, Totalität und Kontinuität verzichtet und dementsprechend Konzepte verabschiedet, die ein solches voraussetzen. Bereits in *Die Ordnung der Dinge*, seiner 1966 erschienenen *Archäologie der Humanwissenschaften* hatte Foucault Diskontinuitäten thematisiert, indem er den Übergang von einer epochenspezifischen Episteme zur nächsten als radikalen Bruch definierte und zwei solcher Epochenwechsel beschrieb. Die Rede war dort von der »Tatsache, daß eine Kultur mitunter in einigen Jahren aufhört zu denken, wie sie es bis

12 Der Wahnsinn, so formuliert es Foucault an dieser Stelle, »begibt sich ins Schweigen« (Foucault 1968: 106). In *Wahnsinn und Gesellschaft* fügt er hinzu: »Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können« (Foucault 1995: 8).

dahin getan hat, und etwas anderes und anders zu denken beginnt« (Foucault 1974b: 83). So sehr Foucault damit aber auch die Diskontinuität zwischen Epochen in den Blick rückte, so sehr schien sein Epochenbegriff selbst »monolithisch geschlossen« (Frank, M. 1988: 37). In *Archäologie des Wissens* werden Diskontinuitäten deshalb nicht länger nur auf der Ebene der Diachronie, sondern auch auf der der Synchronie behauptet. Eine Diskontinuität besteht demnach sowohl zwischen verschiedenen zeitgenössischen »diskursiven Formationen« als auch innerhalb einer jeden Formation selbst, für deren Einzel-Aussagen (die laut Foucault Ereignischarakter haben) es keine »strukturellen Einheitskriterien« (Foucault 1981: 126) gibt.

Wie Foucaults strukturalistisches Vokabular andeutet, kommt aber auch die diskursive Formation, bei aller Kontingenz der einzelnen Aussagen, nicht gänzlich ohne die Annahme von Einheit, Totalität und vor allem einer gewissen Regelmäßigkeit aus. Sie wird geradezu über eine solche Regelmäßigkeit definiert:

»In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, daß man es mit einer *diskursiven Formation* zu tun hat, wodurch man Wörter vermeidet, die ihren Bedingungen und Konsequenzen nach zu schwer, übrigens zur Bezeichnung einer solchen Dispersion auch inadäquat sind: wie ›Wissenschaft‹, ›Ideologie‹, ›Theorie‹ oder ›Objektivitätsbereich‹. Man wird *Formationsregeln* die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalität, Begriffe, thematische Wahl). Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber auch Bedingung der Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung.« (Ebd., 58)

Die Spannung zwischen Foucaults theoretischer Betonung der Diskontinuität und Kontingenz einerseits und seiner praktischen Konstatierung von Kontinuität und Regelmäßigkeit andererseits wird besonders deutlich, wenn er von der »Positivität eines Diskurses wie dessen der Naturgeschichte, der Politischen Ökonomie oder der Klinischen Medizin« spricht, die dessen »Einheit durch die Zeit hindurch und weit über die individuellen Werke, die Bücher und die Texte hinaus« (ebd., 183) charakterisiere. Solche Formulierungen erinnern an den Orient-Diskurs bei Edward Said.

Saids Orientalismus ist jedenfalls insofern der Inbegriff der Kontinuität, als er, ungeachtet aller nationalen Besonderheiten und vor allem his-

torischen Diskontinuitäten, die ungebrochene Existenz *eines* Orientbildes behauptet, was ihm vielfach den Vorwurf eingebracht hat, »unhistorisch und statisch« (Osterhammel 1997b: 602) zu sein. In der Tat können Saids Ausführungen den Anschein erwecken, die Ost-West-Grenzziehung sei gänzlich unwandelbar. So besteht der Orientalismus-Diskurs Saids Definition zufolge in einem bloßen Weiterreichen immer identischer *idées reçues*, die von einem Kontext in den anderen übergehen, ohne wesentlich modifiziert zu werden (vgl. Said 1995: 94).¹³ Mit dem Aspekt der »Versteinierung« ist, wie Foucault in seinem Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* deutlich macht, jedoch nur ein Merkmal der Geschichte der »Trennung« von Okzident und Orient benannt. Der andere kann als ein Zugleich von »Kontinuität« und »Wechsel« beschrieben werden (s.o.) – dies scheint mir, gleichsam als Kompromiss zwischen Saids Kontinuitätsthese und der Annahme radikaler Diskontinuität, die für den Gegenstand angemessene Formulierung zu sein.

Im Nachwort zur 1995 erschienenen Neuauflage von *Orientalism* geht Said kurz auf die hier skizzierte Problematik ein, indem er die Notwendigkeit einer ständigen Neukonstruktion der Grenzen herausstreicht, die das Eigene vom Anderen trennen. Um die Grenzziehungen dauerhaft aufrechtzuerhalten, müsse die Alterität des Anderen immer neu interpretiert werden:

»The construction of identity [...] involves establishing opposites and ›others‹ whose actuality is always subject to the continuous interpretation and re-interpretation of their differences from ›us‹. Each age and society re-creates its ›Others‹. Far from a static thing then, identity of self or of ›other‹ is a much worked-over historical, social, intellectual, and political process that takes place as a contest involving individuals and institutions in all societies.« (Ebd., 332)

Die Fremd- und Selbstbilder werden demzufolge nicht einfach als Gegebenheiten weitertradiert, sondern in jedem neuen Kontext nach den alten Vorlagen neu bestimmt. Said ergänzt so sein Modell, indem er die historische und gesellschaftliche Kontextabhängigkeit der Differenzkonstruktionen hervorhebt, indem er also ihre diachronische und synchronische Diskontinuität berücksichtigt. Die Aufrechterhaltung der Grenzziehun-

13 Dies hat am vehementesten Dennis Porter kritisiert, der in einem polemischen Aufsatz die Ahistorizität von *Orientalism* bemängelt. Dort heißt es: »[U]nlike Foucault, who posits not a continuous discourse over time but epistemological breaks between different periods, Said asserts the unified character of Western discourse on the Orient over some two millennia [...]. He is thus led to claim a continuity of representation between the Greece of Alexander the Great and the United States of President Jimmy Carter, a claim that seems to make nonsense of history.« (Porter, D. 1994: 151)

gen über diese Diskontinuitäten hinweg erklärt er als eine ständige Re-Interpretation, die er nun nicht mehr als eine Wiederholung, ein bloßes Nachziehen bereits vorhandener Grenzen zu verstehen scheint, sondern als ein immer andauerndes, prozessuales *Hervorbringen* dieser Grenzen.

Mit einer Beobachtung Homi Bhabhas über das Funktionieren des Stereotyps lässt sich der prozessuale Charakter der Grenzziehung noch zusätzlich verdeutlichen:

»[...] the stereotype [...] is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always ›in place‹, already known, and something that must be anxiously repeated... as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual licence of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved.« (Bhabha 1994: 66)

Das Stereotyp ist geprägt durch eine grundlegende Ambivalenz: einerseits impliziert es, was Bhabha als »fixity« bezeichnet – Kontinuität, Stabilität, das Fixiert-Sein in Raum und Zeit –, andererseits muss es geradezu zwanghaft wiederholt, bestätigt, stets aufs Neue festgeschrieben werden: »[T]he stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive« (ebd., 70). Dasselbe gilt für die Grenzziehungen, die auf stereotypen Fremdbildern beruhen. Die (vermeintliche) Beständigkeit dieser Grenzziehungen besteht in einem andauernden Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung. Diese ununterbrochene Arbeit an der Grenze ist aber gerade *kein* Zeichen der Stabilität, sondern eines der drohenden Auflösung der Grenzkonstruktionen, die immer neu diskursiv fixiert werden müssen – im Diskurs selbst, wie Bhabha betont, aber eben nicht endgültig gesichert werden *können*. Die Arbeit an der Grenze kommt zu keinem eigentlichen Abschluss.

1.3 Raum- und Zeitgrenzen: Die doppelte Distanzierung des Anderen

1.3.1 Imaginative Geographie

Auch wenn seine Argumentation dies teilweise zu implizieren scheint, soll Edward Saids Konzept der kulturellen Grenzziehung nicht allein für den Okzident, oder sogar nur die Ost-West-Grenzziehung, gelten. Vielmehr entwirft er ein universalistisches Modell (wobei dieser Universalitätsanspruch freilich seinerseits kritisiert werden kann). Said spricht von einer »universal practice of designating in one's mind a familiar space which is ›ours‹ and an unfamiliar space beyond ›ours‹ which is ›theirs‹«

(Said 1995: 54), wobei er betont, dass diese Art der geographischen Unterscheidung gänzlich willkürlich sein kann. Individuen wie Gesellschaften festigten ihre Identität, »by dramatizing the distance and difference between what is close [...] and what is far away« (ebd., 55). Said spricht in Bezug auf diese Praxis von »imaginativer Geographie«. In der Einleitung seines Buchs verweist er auf Giovanni Battista Vico, dessen Einsicht, dass die Menschen sich ihre Geschichte selber machten, er auf die Geographie übertragen wolle (vgl. ebd., 4f.). Dementsprechend wird »imaginative Geographie« mit »imaginativer Geschichte« parallelisiert (vgl. ebd., 55). Es gibt aber noch einen anderen, wie ich meine viel einschlägigeren Vordenker dieses Konzepts, dessen 1903 formulierte Überlegungen zur »Soziologie des Raumes« (Simmel 1983) Saids sehr knappen Ausführungen einige interessante und wichtige Gedanken voraushaben: Georg Simmel.

Simmel ist an den räumlichen Bedingungen der Vergesellschaftung interessiert (vgl. ebd., 222). In diesem Zusammenhang macht er auf die besondere Bedeutung von Grenzen aufmerksam. Er beginnt mit der Feststellung, dass »sich der Raum für unsere praktische Ausnutzung in Stücke zerlegt, die als Einheiten gelten und – als Ursache wie als Wirkung hiervon – von Grenzen eingerahmt sind« (ebd., 226). Egal ob nun »Konfigurationen der Erdoberfläche« Rahmen vorgäben oder »ideelle Linien« den Raum begrenzten, stets werde der Raum, den eine gesellschaftliche Gruppe in »irgendeinem Sinne« erfülle, als *Einheit* gedacht (ebd.). Hierin erkennt Simmel die Grundbedingung für die Entstehung einer gesellschaftlichen Gruppe. Dadurch, dass sie einen solchen, nach außen hin klar umgrenzten Raum ausfülle, konstituiere sich die Gesellschaft als Einheit:

»So ist eine Gesellschaft dadurch, daß ihr Existenzraum von scharf bewußten Grenzen eingefaßt ist, als eine auch innerlich zusammengehörige charakterisiert, und umgekehrt: die wechselwirkende Einheit, die funktionelle Beziehung jedes Elementes zu jedem gewinnt ihren räumlichen Ausdruck in der einrahmenden Grenze.« (Ebd.)

Schon in diesem Text des frühen 20. Jahrhunderts findet sich also der Zusammenhang zwischen (äußerer) Grenze und (innerer) Einheit ausformuliert. Simmels Überlegungen zur Grenze laufen auf den prägnanten, aphoristischen Satz hinaus: »Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt« (ebd., 229). Auch hier wird die Grenze von allem Anschein der natürlichen Gegebenheit befreit. »Der Natur gegenüber«, erklärt Simmel, »ist jede Grenzsetzung Willkür« (ebd., 227), was er am Beispiel des scheinbar auf natürlichste Weise umgrenzten

Raumes illustriert: der Insel. Selbst bei insularer Lage sei die Grenzsetzung willkürlich, da doch prinzipiell auch das Meer »in Besitz genommen« (ebd.) werden könne. Wie Said plädiert Simmel für eine Denaturalisierung des Raumes und der Grenze, wobei insbesondere eine Formulierung an die oben zitierten Sätze aus *Orientalism* erinnert: »Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag. Vielmehr sind [...] dies rein durch seelische *Inhalte* erzeugte Tatsachen« (ebd., 222). »Seelisch« kann hier übersetzt werden mit »imaginativ«. Jede Gesellschaft beruht auf der Konstruktion einer imaginativen Geographie (eines imaginativen Raumes), die als »Tätigkeit der Seele« (ebd.) Einheit nach innen, Differenz und Distanz nach außen schafft.¹⁴

Von der kulturellen Grenze zur imaginativen Geographie: Letzteres Konzept ergänzt dasjenige der Grenzziehung insofern, als es das Schema von der kulturellen Inklusion und Exklusion konkretisiert und erweitert. Der Begriff der kulturellen Grenze ist hier keine bloße Metapher mehr. In der Tat, so Said, wird das Andere geographisch konzipiert – und distanziert. Man kann von einer weit über einfache Grenzvorstellungen hinaus *verräumlichten Differenzkonzeption* sprechen, die zugleich dynamischer als die der Grenze ist. Die imaginative Geographie lässt Zwischenstufen der Nähe und der Ferne zu, Grade der Alterität. Die Bewegung im Raum, die die Reisenden vollziehen, ist keine einmalige Überschreitung einer geographischen/kulturellen Grenze, sondern eine graduelle Entfernung von dem, was als der eigene »Kulturraum« vorgestellt wird; die Idee kultureller *Differenz* ist gekoppelt an diejenige räumlicher *Distanz*.

14 Gerade auch für Nationen, betont Simmel, ist diese Funktion der imaginativen Grenzziehung von besonderer Bedeutung. Die eingangs referierten Ausführungen Renans (und auch diejenigen Andersons) werden dadurch um einen entscheidenden Punkt ergänzt. »Es gibt vielleicht nichts«, schreibt Simmel, »was die Kraft insbesondere des staatlichen Zusammenhaltes so stark erweist, als daß diese soziologische Zentripetalität, diese schließlich doch nur seelische Kohärenz von Persönlichkeiten zu einem wie sinnlich empfundenen Bilde einer fest umschließenden Grenzlinie aufwächst. Man macht sich selten klar, wie wunderbar hier die Extensität des Raumes der Intensität der soziologischen Beziehungen entgegenkommt, wie die Kontinuität des Raumes, gerade weil sie objektiv nirgends eine absolute Grenze enthält, eben deshalb überall gestattet, eine solche subjektiv zu legen« (Simmel 1993: 226f.). *Imagined communities*, so die damit implizierte These, sind Nationen vor allem durch das kollektive Imaginieren der eigenen räumlichen Umgrenzung, der Einrahmung durch eine geographisch klar definierte Linie. Nicht zufällig bergen – wie Simmel weiter ausführt – vor allem rein politische Grenzziehungen, die auf keinerlei geographische Faktoren (wie Gebirge, Flüsse, Meere, Einöden) zurückgreifen können, Konfliktpotenzial in sich (vgl. ebd., 227), da sich die Arbeit an der Grenze hier notwendigerweise als besonders prekär erweist.

1.3.2 Die Verweigerung der Gleichzeitigkeit

Allerdings ist auch das Konzept der imaginativen Geographie noch ergänzungsbedürftig. Denn nicht nur räumlich hat sich das Abendland vom kulturell Anderen abgegrenzt, sondern auch zeitlich. Der Ethnologe Johannes Fabian hat diese zweite Art der Grenzziehung als »Verweigerung der Gleichzeitigkeit [denial of coevalness]« beschrieben (vgl. Fabian 1983: 25-35). In seinem Buch *Time and the Other* deutet er auf die grundsätzliche Tendenz innerhalb der modernen westlichen Anthropologie hin, fremde Kulturen in einer anderen Zeit zu verorten und sie so temporal zu distanzieren. Inbegriff dieser Distanzierungsstrategie ist der Evolutionismus, den Fabian als zentrales Beispiel anführt. Fremde Kulturen werden hier auf einer Zeitskala gemessen, die der Evolution der okzidentalen Kultur entspricht – welche mithin als das universale Maß gesetzt wird. Danach ist das gegenwärtige »Primitive« für eine ungefähre entwicklungsgeschichtliche Entsprechung des eigenen historischen bzw. prähistorischen »Primitiven« zu erachten: »The other is constructed as a system of coordinates (emanating [...] from a real center – the Western metropolis) in which given societies of all times and places may be plotted in terms of relative distance from the present« (ebd., 26).

Das Phänomen »Verweigerung der Gleichzeitigkeit« resultiert nach Fabians Argumentation aus der Ablösung der mittelalterlichen Zeitauffassung im Sinne der Heilsgeschichte durch das säkularisierte Zeitkonzept der Aufklärung im Sinne der Naturgeschichte. Mit der »Naturalisierung der Zeit« (ebd.; meine Übers.) einher ging Fabian zufolge die Unterscheidung zwischen der eigenen Zeit – das heißt der eigenen Stellung innerhalb einer universalen Naturgeschichte – und der Zeit der Anderen. Diese Distanzierungsstrategie kritisiert er als eine Machtpraktik, die, zu einem wichtigen Instrument des Kolonialismus geworden, so fest im anthropologischen Diskurs verankert sei, dass sie andere Distanzierungsstrategien bis heute überdauere (vgl. ebd., 35).

Die von Fabian kritisierte Praxis der zeitlichen Distanzierung wiederholt auf einer temporalen Ebene die räumliche Distanzierung durch die imaginative Geographie. Kulturelle Differenz wird nicht nur mit geographischer, sondern auch mit temporaler Distanz gleichgesetzt. Zwar richtet sich Fabians Kritik in erster Linie gegen das wissenschaftliche Schreiben, gegen die Ethnologie als Disziplin, doch können seine Ausführungen als Ergänzung zum allgemeineren kulturtheoretischen Modell Edward Saids gelesen werden (das ja ebenfalls vom Orientalismus als einem wissenschaftlichen Diskurs ausgeht): Die Selbstkonstitution des Okzidents geschieht nicht nur in Abgrenzung zu einem »Außen« – durch die Gleichsetzung von räumlicher Distanz mit kultureller Differenz –, sondern auch zu einem »Früher« – durch eine zeitliche Grenzziehung. Fabian

veranschaulicht diese zweifache Grenzziehung anhand eines Koordinatensystems, dessen eine Achse die geographische Entfernung (hier/dort) und dessen andere Achse die zeitliche Distanz (jetzt/damals) anzeigt (vgl. ebd., 27). Er schreibt:

»[...] by allowing Time to be resorbed by the tabular space of classification, nineteenth-century anthropology sanctioned an ideological process by which relations between the West and its Other, between anthropology and its object, were conceived not only as difference, but as distance in space *and* Time.« (Ebd., 147)

Die Grenzarbeit manifestiert sich hier in Form einer *doppelten Distanzierung*. Die imaginative Geographie als räumliche Distanzierung wird untermauert durch eine temporale Geographie, die Kultur-Räume mit spezifischen Zeit-Räumen in Verbindung bringt. Beide Distanzierungsstrategien zusammen ergeben ein Grundschema, das man mit Tzvetan Todorov wie folgt zusammenfassen kann: »Sie (*dort*) sind *jetzt*, wie wir (*hier*) *früher* waren« (Todorov 1985: 201).

Dieses Grundschema lässt sich als ein Paradigma im Sinne des amerikanischen Wissenschaftstheoretikers Thomas Kuhn beschreiben. In einem Nachtrag zu seinem einflussreichen Buch *The Structure of Scientific Revolutions* erläutert Kuhn, dass er den Begriff Paradigma, der nach Erscheinen seiner Studie schnell inflationär verwendet wurde, mit zwei Bedeutungen versehen hat (vgl. Kuhn 1996: 174-210; hier: 175). »Paradigma« bezeichnet demnach erstens das Repertoire an Überzeugungen, Werten und Techniken, das einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft¹⁵ zur Verfügung steht, um ihre spezifische Interpretation der Welt zu formulieren (vgl. ebd.). Zweitens steht der Begriff (in seiner engeren Bedeutung) für besondere Elemente innerhalb dieser allgemeinen disziplinären Matrix.¹⁶ Kuhns Wissenschaftsgeschichte verfolgt hier ein tieferes erkenntnistheoretisches Interesse: »Paradigma« steht für eine modellhafte Veranschaulichung eines Problems oder einer Sachlage, an der sich die Wissenschaftler orientieren, aus der sie immer neue Erklärungen ableiten und die so ihren Blick auf die Welt prägt und strukturiert, bis, in Folge einer wissenschaftlichen Revolution, ein Paradigmenwechsel eintritt und das Beispiel durch ein anderes abgelöst wird. Es ist diese zweite Verwendung des Paradigmabegriffs, die es nahelegt, die oben beschriebene Überlagerung räumlicher und zeitlicher Grenzziehungen als das

15 Eine »wissenschaftliche Gemeinschaft« kann laut Kuhn unterschiedlich definiert werden als die Gemeinschaft aller Naturwissenschaftler oder, immer weiter differenziert, als die Gemeinschaft einer einzelnen Disziplin, einer bestimmten Richtung, Schule, Gruppe etc. Vgl. Kuhn 1996: 177.

16 Zum Begriff »disciplinary matrix« vgl. Kuhn 1996: 182ff.

evolutionistische Paradigma zusammenzufassen, das die Wahrnehmung und Beschreibung des Anderen im europäischen Alteritätsdiskurs des 19. Jahrhunderts bestimmt.

Laut Anthony Pagden war es bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einem Gemeinplatz geworden, »to think of the distances between peoples in space as capable of expression in terms of distances in time« (Pagden 1993: 148). Als Beleg hierfür führt Pagden, wie schon Fabian, unter anderem einen Text Joseph-Marie de Gérandos aus dem Jahre 1800 an. De Gérando, ein Mitglied der französischen *Société des observateurs de l'homme*, richtet sich in diesem Text an verschiedene Forscher, die wenig später nach Australien und ins innere Afrikas aufbrechen sollten. Er will ihnen methodische Hinweise zur richtigen Beobachtung der »wilden Völker« mit auf den Weg geben und bedient sich dabei des Bildes der Reise im Raum als einer Zeitreise (eines Bildes, das später zu einem zentralen Topos der europäischen Reiseliteratur geworden ist – und das uns dementsprechend in dieser Arbeit noch wiederholt begegnen wird). »Der philosophische Reisende«, erklärt de Gérando,

»der in die entferntesten Teile der Erde reist, durchquert in Wahrheit die Abfolge der Zeitalter; er reist in die Vergangenheit; jeder Schritt, den er macht, ist ein Jahrhundert, das er zurücklegt. Die unbekanntenen Inseln, die er erreicht, sind für ihn die Wiege der menschlichen Gesellschaft. Jene Völker, die unsere ignorante Eitelkeit verachtet, geben sich ihm als antike und majestätische Monumente vom Ursprung der Zeiten zu erkennen [...].«

Und weiter heißt es, die fremden Völker zeigten dem Reisenden den »Zustand unserer eigenen Vorfahren«, die »früheste Geschichte der Welt« auf (De Gérando 1978: 131f.; meine Übers.). Vorausgesetzt wird nicht nur eine prinzipielle Vergleichbarkeit, sondern geradezu eine Entsprechung der heutigen »Primitiven« mit den »primitiven« Urahnen der Europäer, die Rückschlüsse von den einen auf die anderen zulässt. Diese Gleichsetzung wurde zum Grundinstrumentarium der modernen anthropologischen Theorie. Einer ihrer Hauptvertreter war Edward Burnett Tylor, nach dessen grundlegenden Büchern *Primitive Culture* (1871) und *Anthropology* (1881) sich die gesamte Menschheit in drei Entwicklungsstadien unterteilen lässt. Alle Völker sind entweder »wild«, »barbarisch« oder »zivilisiert« (Tylor 1946: I, 18f.; meine Übers.). Diese Entwicklungsstadien, die das zivilisierte Europa *nacheinander* durchlaufen hat, existieren heute *nebeneinander* – alles jenseits von Europa ist, so betrachtet, *vor* Europa (vgl. McGrane 1989: 94). So sind die Ureinwohner Brasiliens wild, diejenigen Neuseelands barbarisch, und beide zusammen können den Europäern Auskunft geben über den »Fortschritt der Zivilisa-

tion« (Tylor 1946: I, 19; meine Übers.).¹⁷ Alle Differenzen werden erklärt als bloße Entwicklungsunterschiede in einem ansonsten für alle Menschen identischen Evolutionsprozess. Das Andere wird angeglichen an das Eigene, von dem ausgegangen wird und das als universaler Maßstab gesetzt wird, was die behaupteten Unterschiede zu reduzieren scheint.¹⁸ Gleichzeitig impliziert diese Theorie jedoch ein äußerst rigides Differenzkonzept. ›Wir‹ und ›sie‹ stehen demzufolge weder in räumlicher noch in zeitlicher Hinsicht auf gemeinsamem Boden. Folgerichtig ist in einem 1878 erschienenen Reisebericht des berühmten Afrikaforschers Henry M. Stanley über die schwarzen Einwohner Sansibars zu lesen, diese seien soeben erst in die »Eisenzeit« eingetreten und sähen sich nun Nationen ausgesetzt, die sie mit mehr als 4000 Jahren des Fortschritts abgehängt – Stanley sagt wörtlich: »hinter sich gelassen« – hätten (Stanley 1988: I, 38; meine Übers.). Was beide trennt, ist ein uneinholbarer kulturevolutionärer Vorsprung.

I.4 Zum historischen Wandel der europäischen Grenzkonstruktionen

Wie schon der Ethnologe Nicholas Thomas bemerkt hat, ist in der Flut von Arbeiten zu europäischen Selbst- und Fremdbildern auffallend wenig zum historischen *Wandel* dieser Bilder – und vor allem zum Wechsel ihrer epistemologischen bzw. diskursiven Voraussetzungen – geschrieben worden (vgl. Thomas 1994: 68). Rekonstruktionen ›kolonialer Diskurse‹ in der Tradition von Edward Saids *Orientalism* tendieren häufig dazu, diese Diskurse als statisch und monolithisch zu begreifen. So kontinuierlich sich der Prozess der Grenzziehung aber auch über Epochen hinweg fortsetzte, so sehr änderte sich die Episteme, auf deren Grundlage die Grenzen definiert wurden. Das Andere blieb zwar das Andere (wenn auch in unterschiedlichen Besetzungen), die Unterscheidungskriterien blieben jedoch keinesfalls dieselben, das heißt, die Art und Weise, die Alterität des Anderen zu definieren, wandelte sich. Nun ist es freilich problematisch, diese Veränderungen im Sinne vollkommener Brüche und Ablösungen festzumachen und historisch zu generalisieren. Mindestens ebenso problematisch ist es allerdings, gänzlich auf eine solche Historisierung zu verzichten. Denn solange die Frage nach der historischen Spe-

17 An anderer Stelle bemerkt Tylor entsprechend: »[...] the European may find among the Greenlanders or Maoris many a trait for reconstructing the picture of his own primitive ancestors« (Tylor 1958: 21).

18 V.Y. Mudimbe spricht diesbezüglich von »intellectual procedures for reducing non-Western otherness to Western sameness« (Mudimbe 1988: 72).

zifität bestimmter Alteritätskonzepte nicht gestellt wird, kann potenziell jede Fallstudie als allgemeingültig für ›die‹ westliche Beziehung zum Anderen überhaupt betrachtet werden (egal ob sie nun frühneuzeitliche spanische Texte über die Neue Welt behandelt oder englische Afrika-Reiseberichte des späten 19. Jahrhunderts zum Thema hat). Mit anderen Worten: Die Alternative zu einer gewissen historischen Generalisierung ist die Gefahr einer noch größeren Generalisierung, wie auch Thomas zu bedenken gibt (vgl. ebd., 69).

Den ersten Versuch, eine »history of the different conceptions of difference« (McGrane 1989: ix) zu schreiben, hat Bernard McGrane in seinem Buch *Beyond Anthropology. Society and the Other* unternommen. In jeweils einem Kapitel analysiert McGrane das dominante Bild des »nicht-europäischen Anderen« in insgesamt drei Epochen, der Renaissance, der Aufklärung und dem 19. Jahrhundert. Dabei argumentiert er abwechselnd mit dem bereits erläuterten Kuhn'schen Begriff des Paradigmenwechsels und Michel Foucaults Konzept der epochenspezifischen Episteme.¹⁹ Eine häufig von ihm verwendete Metapher ist die des (Wissens-)Horizonts, womit er das umschreibt, was andernorts auch als »ge-

19 In seinem 1966 erschienenen Buch *Die Ordnung der Dinge* stellt Michel Foucault die Frage nach den Bedingungen, durch die Erkenntnisse möglich werden. Foucault zufolge sind die Erkenntnismöglichkeiten begrenzt, man kann sagen: epistemologisch determiniert. Alles, was die gegebene Ordnung eines bestimmten »epistemologische[n] Feld[s]« (Foucault 1974b: 24) verlässt, ist schlicht »unmöglich zu denken« (ebd., 17). Da sie laut Foucault historische Aprioris darstellen (vgl. zu diesem Begriff v.a. Foucault 1981: 183-190), lassen sich die Epistemen beschreiben als »Vorbildungen des Erkennens wie die transzendentalen Formen, die sich aber nur während einer begrenzten Periode der Geschichte halten und ihren Platz anderen abtreten, sobald ihre Kraft sich erschöpft« (Piaget 1973: 126) – in dieser Eigenschaft mit Thomas Kuhns Paradigmen vergleichbar, wie schon der hier zitierte Jean Piaget in seinem Buch *Le structuralisme* von 1968 unterstrich (vgl. ebd., 126f.). Dazu ist zu sagen, dass Foucault, was die Klassifikation seines Werkes betraf, wohl nichts mehr hasste, als die Zuordnung zum Strukturalismus und dass er – gelinde gesagt – dementsprechend wenig mit Piagets Buch anfangen konnte, dessen Foucault-Kapitel den Titel »Ein Strukturalismus ohne Strukturen« trägt (vgl. Foucaults abfällige Bemerkungen über Piaget in Foucault 2001: 396f.). Dem kann allerdings zweierlei entgegengesetzt werden. Erstens verbietet einem auch Foucaults Bezeichnung all jener, die in seiner Archäologie strukturalistische Züge erkennen, als »Dummköpfe, Naivlinge und Ignoranten« (ebd., 397) nicht, Parallelen festzustellen. Zweitens haben auf die Analogie zu Thomas Kuhn auch Autoren verwiesen, die Foucault ausdrücklich »[j]enseits des Strukturalismus« verorten. Dreyfus und Rabinow weisen in dem so betitelten Abschnitt ihres Buchs wiederholt auf Analogien zwischen Kuhn und Foucault hin und deuten an, dass Foucaults Archäologie von einer Auseinandersetzung mit Thomas Kuhns Paradigmenbegriff hätte profitieren können (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994: 77-104; hier: 84f., 102f.).

neral interpretive paradigm« (ebd., x) bezeichnet wird: das Paradigma, auf dessen Grundlage das Andere interpretiert und beschrieben wird, das also das Wissen vom Anderen bestimmt. Den Übergang von einem Paradigma zum nächsten schildert McGrane als radikalen Bruch. So wurde Alterität ihm zufolge in der Renaissance (impliziert wird: nur in der Renaissance) über Glaubensunterschiede definiert; das Andere begann dort, wo das Christentum endete. In der Aufklärung dagegen wurde das Andere über das Fehlen eines aufgeklärten Wissens identifiziert, als abergläubisch und unwissend. Im 19. Jahrhundert schließlich drängte sich die geologische und evolutionäre *Zeit* zwischen Europa und das nicht-europäische Andere, ein Paradigmenwechsel, welcher in McGranes Darstellung einen weit größeren Einschnitt bedeutete. Mit einigem Pathos beschreibt er die Herausbildung dieses Paradigmas als eine Flutwelle, die langsam aber stetig auf dem flachen Horizont der Aufklärung aufgestiegen sei, um eine »sudden, epistemologically violent eruption of time into space« (ebd., 88f.) herbeizuführen. Diese Formulierung, die den Paradigmenwechsel anschaulich dramatisiert, aber wenig erklärt, zeigt eine Schwäche der McGrane'schen Argumentation: Sie präsentiert die Geschichte der europäischen Alteritätskonzepte als eine Abfolge miteinander unvereinbarer Paradigmen, die als Revolutionen aus dem Nichts zu kommen scheinen. Dieses Problem teilt McGranes Arbeit mit der von ihr als Modell verwendeten *Ordnung der Dinge* Michel Foucaults.²⁰ Hat

20 Anders als Kuhns Paradigma bleibt die Episteme Foucaults seltsam anonym. Sie ist nicht rückführbar auf den revolutionären Ansatz eines bestimmten, identifizierbaren Autors, der sich erfolgreich durchsetzt, um fortan das wissenschaftliche Denken und Schreiben zu lenken, und ebenso wenig scheint sie abhängig vom bestimmenden Einfluss anderer äußerer Faktoren. Infolgedessen erscheint der Übergang von einer Episteme zur nächsten – ein »radikales Ereignis« (Foucault 1974b: 269), das laut Foucault mit »Plötzlichkeit« und »Gründlichkeit« nicht nur eine Wissenschaft »reorganisiert«, sondern »ähnliche Veränderungen in offensichtlich sehr verschiedenen Disziplinen« (ebd., 12) herbeiführt – als etwas, das einfach geschieht, »archäologisch« rekonstruierbar, aber nicht erklärbar. Foucaults Art der historischen Analyse sagt nur, dass der Wechsel stattgefunden hat, nicht warum (aufgrund welcher historischen Kräfte geschweige denn Subjekte). Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Die Ordnung der Dinge* kommt Foucault ausdrücklich auf das »Problem der Kausalität« (ebd., 13) zu sprechen. Aufgrund seiner Skepsis gegenüber »traditionellen Erklärungen« (nämlich: »Zeitgeist, technologische oder soziale Veränderungen, Einflüsse verschiedener Art«), erklärt Foucault hier, habe er es vorgezogen, die »Frage nach den Ursachen« beiseite zu lassen und sich stattdessen darauf zu beschränken, »die Transformationen selbst zu beschreiben« (ebd., 14). Foucault erhebt demzufolge also gar nicht den Anspruch, vermeintliche Ursachen benennen zu können, sondern sein Ansatz will eher deskriptiv als erklärend sein. Dagegen kann allerdings eingewandt werden, dass die Rede von einem »historischen Apriori« letztlich doch eine – noch dazu problematische –

Said, wie oben argumentiert wurde, den Fokus zu stark auf die historische Kontinuität spezifischer Differenzkonstruktionen gelegt, so klammert McGrane (wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge*) seinerseits die Kontinuität in der Diskontinuität aus. Dies ist nicht minder problematisch, wie schon das erste hier beschriebene Paradigma zeigt: Die religiöse Definition kultureller Grenzen blieb keineswegs auf die Renaissance beschränkt, wie bereits die zu Beginn von Abschnitt I.1.2 zitierte Passage aus Georg Forsters *Reise um die Welt* deutlich macht; sie wurde später allenfalls durch andere Unterscheidungskriterien überlagert und verlor an Gewicht – als einer jener »ways of perceiving alterity that remain salient and available, if in varying forms, over time« (Thomas 1994: 68). Der von McGrane verwendete Paradigmbegriff ist insofern irreführend, als er die epochale Ausschließlichkeit bestimmter Arten und Weisen, das Andere zu denken, behauptet. Statt von vollständigen Ablösungen sollte eher von Akzentverschiebungen gesprochen werden. Denn wie eine vergleichende Analyse von Texten aus unterschiedlichen historischen Kontexten nahelegt, ist weniger von einem Nacheinander verschiedener Wahrnehmungs- und Darstellungsformen auszugehen als vielmehr von einem Nebeneinander von Möglichkeiten, die, je nach Kontext, unterschiedlich akzentuiert werden.

Zumindest ansatzweise in diese Richtung geht auch Nicholas Thomas in seinen Ausführungen zur Entwicklung der europäischen Alteritätskonzepte, wenn er von »long-term shifts« (ebd.) spricht. Gleichermäßen an Fabian wie an McGrane anknüpfend, beschreibt Thomas nicht zwei, sondern nur eine solche Verschiebung (vgl. ebd., Kap. 3). Demzufolge wurde der Unterschied zwischen den europäischen Eroberern und den Bewohnern der ›Neuen Welt‹ in Renaissancetexten noch hauptsächlich an der Religion festgemacht (man könnte hinzufügen: an kulturellen Praktiken im Allgemeinen), ab dem 18. Jahrhundert dagegen berief man sich zunehmend auf ›natürliche‹, das heißt anatomische, physiognomische und auch psychologische Unterscheidungskriterien. In Anschluss an Fabians Begriff der Naturalisierung der Zeit kann dieser Prozess als Naturalisierung der Differenz beschrieben werden. Exemplarisch hierfür ist der von Thomas angeführte Titel eines Abschnittes der *Observations*

Art von Kausalität konstruiert: »Im nachhinein wird jeweils alles so beschrieben, als hätte es sich als notwendige Ableitung aus einem ›historischen Apriori‹ ergeben *müssen*, während das historische Apriori doch nur ein ins Transzendente [...] projizierter Rechtfertigungsgrund für den faktischen Bestand dieser existierenden diskursiven Ordnung ist« (Frank, M. 1984: 148). Oder, einfacher gesagt: »[D]ie ›archäologischen Definitionen‹ Foucaults laufen darauf hinaus, hintennach zu erzählen, was geschehen ist, als ob dies a priori aus der Kenntnis ihrer *episteme* hätte abgeleitet werden können« (Piaget 1973: 125).

made during a Voyage round the World von 1778, in der Johann Reinhold Forster (der Vater des bereits zitierten Georg Forster) seinen Gegenstand wie folgt benennt: »the VARIETIES of the HUMAN SPECIES, relative to COLOUR, SIZE, FORM, HABIT, and NATURAL TURN OF MIND in the NATIVES of the SOUTH-SEA ISLES« (zit. n. ebd., 84). Wie Nicholas Thomas zu Recht hervorhebt, ist die hier deutlich werdende Verlagerung der Grenzen von der Ebene der Religion auf die der Natur von weit grundlegenderer Bedeutung für die Geschichte der europäischen Alteritätskonzepte als die häufig betonte Entwicklung von weitgehend positiv konnotierten Fremdbildern – dem »edlen Wilden« – im späten 18. Jahrhundert zum zunehmenden Rassismus der ethnographischen Beschreibungen im 19. Jahrhundert (vgl. ebd., 79f.). Denn egal ob »noble« oder »ignoble«, der »Wilde« wurde von nun an »in terms of naturalized typification and essentialized difference« (Edmond 1997: 7) betrachtet. Andere Völker, Gesellschaften oder Rassen (Kategorien, die häufig synonym verwendet wurden) konnten fortan mittels ihnen von »Natur aus« eigener Charakteristika klassifiziert werden, was die Erstellung scheinbar objektiver evolutionistischer Hierarchien ermöglichte.

Betrachtet man die Geschichte europäischer Selbst- und Fremdbilder in der kolonialen Reiseliteratur genauer, so zeigt sich, dass die beiden hier beschriebenen Akzentverschiebungen – von der kulturellen zur »natürlichen« Differenz, von der räumlichen zur zeitlichen Distanz – zusammen wirkten (vgl. ebd., 8). Je nachdem, *wie* die Grenzen primär definiert wurden, anhand von Kulturunterschieden oder von »natürlichen«, sprich rassischen Differenzen, stand die räumliche oder die zeitliche Dimension im Vordergrund. Die oben beschriebene Gleichsetzung von geographischer und zeitlicher Distanz ging mit der Neudefinition der Grenzen im Sinne der Naturgeschichte einher. Dabei handelte es sich, wie gesagt, um keine vollständige Ablösung. Räumliche und zeitliche Distanzierung blieben vielmehr überlagert und verstärkten sich gegenseitig. Es lässt sich aber deutlich eine Akzentverschiebung beobachten. Ein Ziel der nächsten Kapitel wird sein, die hier angedeutete Durchsetzung des evolutionistischen Paradigmas sowie dessen Wandel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anhand ausführlicherer Textanalysen nachzuzeichnen. Diese diskurshistorische Entwicklung, so soll gezeigt werden, war eine entscheidende Voraussetzung für die verschiedenen Erscheinungsformen der kulturellen Einflussangst in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts: Mit der Naturalisierung der Differenz rückte das Andere in bedrohliche Nähe, die Grenze wurde zunehmend instabil.

Wenn Literatur den in diesem Kapitel beschriebenen Beitrag zur diskursiven Konstruktion kultureller Identität und Alterität leistet, indem sie *Grenzen* inszeniert, so ist es von besonderem Interesse, wie sie das Phänomen der *Grenzüberschreitung* in diese Inszenierung integriert. In sei-

ner »Préface à la transgression« macht Michel Foucault eine grundsätzliche Feststellung, die einen für die hier verfolgte Fragestellung äußerst relevanten und leicht zu übersehenen Zusammenhang betont: »Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung« (Foucault 1974a: 37). Daraus ergibt sich für die diskursive Grenzarbeit eine scheinbar paradoxe Situation. Einerseits muss die räumliche und zeitliche Distanz zwischen Europa und Nicht-Europa von den Autoren, Erzählern oder Protagonisten immer wieder überwunden werden, damit die kulturelle Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen aufgezeigt, die Grenze also sichtbar gemacht werden kann; andererseits muss die Distanz aufrechterhalten werden, damit die Grenze sichtbar *bleibt*. Die räumliche Grenzüberschreitung darf mit anderen Worten keine kulturelle sein. Das zweite und wichtigste Ziel dieser Arbeit wird sein, das Zusammenspiel von Grenzziehung und Transgression in der literarischen Inszenierung kultureller Grenzen zu analysieren. Mit der These von der Tabuisierung der Grenzüberschreitung wird dafür im nächsten Kapitel eine Grundlage geschaffen.

II. GRENZÜBERSCHREITUNGEN

II.1 Kulturelles Grenzgängertum in der Geschichte der europäischen überseeischen Expansion

II.1.1 Das Fremdbild des ›indianisierten‹ Weißen

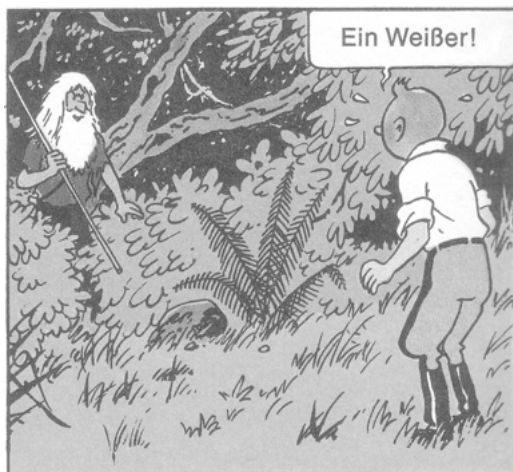


Abb. 1: »Ein Weißer!« (Hergé 1988: 48)

Mit diesem erstaunten Kommentar seines Protagonisten ruft *L'oreil cassée*, das in den 1930er Jahren entstandene sechste Abenteuer des belgischen Comichelden Tintin,¹ die Tatsache in Erinnerung, dass europäische Reisende in den Tropen nicht nur auf exotische Landschaften, Tiere und Kulturen treffen konnten, sondern unter Umständen auch auf zivilisationsabtrünnige Weiße. Hergés Comic aus der weltberühmten, in über

1 Die schwarz-weiße Urfassung des Comics erschien zwischen 1935 und 1937 in *Le Petit Vingtième*. Als farbiger Band wurde *L'oreil cassée* (deutsch: *Der Arumbayafetisch*) erstmals 1943 veröffentlicht.

fünfzig Sprachen übersetzten *Tintin*-Serie spielt in einem fiktiven süd-amerikanischen Staat. Der junge Reporter Tintin forscht hier nach den Hintergründen eines mysteriösen Diebstahls. Aus einem belgischen Völkerkundemuseum ist ein Fetisch entwendet worden. Bei seinen Recherchen gerät Tintin in das Gebiet der Arumbayas, eines allgemein gefürchteten Indianerstammes. Zuvor ist ihm von verschiedenen Seiten berichtet worden, dass der letzte Europäer, der sich in diese Region gewagt habe – ein englischer Forscher namens Ridgewell –, nie von dort zurückgekehrt sei. Von seinem verängstigten einheimischen Begleiter im Stich gelassen, findet sich Tintin schließlich alleine im Urwald wieder, »dans un pays hostile« (Hergé 1984: 47), wie es im französischsprachigen Original heißt, »in einem feindlichen Land« (eine Stelle, die in der deutschen Übersetzung ausgelassen wurde). Die beim Protagonisten wie beim Leser aufgebaute Erwartungshaltung wird nicht enttäuscht: Allen Ankündigungen entsprechend wird Tintin, kaum allein, mit Pfeilen beschossen. Der Schütze allerdings entpuppt sich nicht als ein blutrünstiger Arumbaya, sondern – zu Tintins großer Überraschung – als ein Europäer. Es handelt sich um den verschwundenen Forscher Ridgewell, der, wie wir nun erfahren, keineswegs verirrt, gefangen oder tot ist, sondern freiwillig und in Frieden mit den Arumbayas lebt. Auf Tintins verwunderte Bemerkung »Ridgewell? Der Forscher? Alle glaubten, Sie seien tot« (Hergé 1988: 48) entgegnet der Engländer:

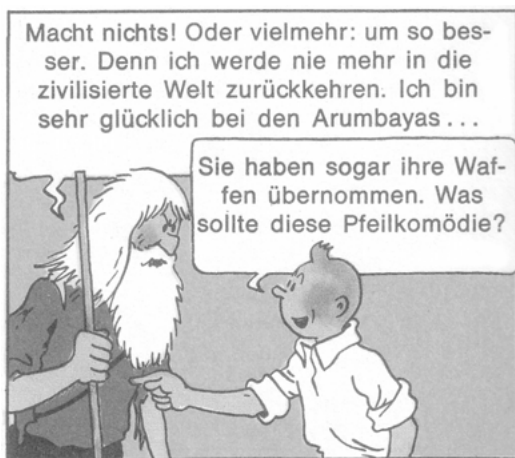


Abb. 2: »Sehr glücklich bei den Arumbayas« (Hergé 1988: 48)

Hergé konnte für diese Episode auf reiches Material zurückgreifen. So ähnelt die Darstellung des langhaarigen und vollbärtigen Briten Illustration

tionen aus populären Jugendbuchversionen von Daniel Defoes *Robinson Crusoe*, während die Geschichte des verschwundenen Forschers an einen bekannten historischen Fall erinnert. Der schottische Missionar David Livingstone galt ebenfalls als verschollen, bis ihn der Reporter und spätere Afrikaforscher Henry Morton Stanley mit viel Getöse ›wiederentdeckte‹. Stanleys 1872 erschienener Bestseller *How I Found Livingstone* bescherte der Menschheit die Anekdote von den berühmten Begrüßungsworten Stanleys in der afrikanischen Wildnis – »Dr. Livingstone, I presume?« (Stanley 1969: 412) – und trug entscheidend zur Apotheose des Missionars zu einem britischen Nationalheiligen bei (vgl. ebd., 430). Vor Stanleys Expedition waren Gerüchte aufgekommen, der weise Schotte wolle gar nicht in die Zivilisation zurückkehren, er sei verwahrlost und habe sich in seiner Isolation auf unziemliche Weise den Afrikanern angenähert. All diese Gerüchte wollte Stanley nun auf einen Schlag ausräumen. Über die äußere Erscheinung des Missionars bemerkte er: »His dress, when first I saw him, exhibited traces of patching and repairing, but was scrupulously clean« (ebd., 429). Dem ließ Stanley weitere Dementis folgen, wobei er sich das vielleicht wichtigste für den Schluss aufhob: »As to the report of his African marriage, it is unnecessary to say more than that it is untrue, and it is utterly beneath a gentleman even to hint at such a thing in connection with the name of Dr. Livingstone« (ebd., 430f.).

Hergés *L'oreil cassé* greift auf humorvolle und ironische Weise zentrale Aspekte dieser und anderer Episoden aus der langen europäischen Tradition der kolonialen Reiseliteratur auf. Der Comic zeigt in sehr anschaulicher, wenn auch bewusst vereinfachter Form eine interkulturelle Begegnung der besonderen Art: zwischen einem Reisenden (in der Kleidung der ›Zivilisation‹) und einem Überläufer (mit deutlichen Anzeichen der ›Verwilderung‹). Wenn sich das vorliegende Kapitel dieser speziellen Art der interkulturellen Begegnung widmet, so trägt es damit der oft übersehenen Tatsache Rechnung, dass der europäische Alteritätsdiskurs neben Bildern des Anderen – des Indianers, des Afrikaners, des Orientalen – auch das Fremdbild des ›indianisierten‹, ›afrikanisierten‹, ›orientalisierten‹ Europäers hervorgebracht hat. Die literarische Inszenierung von Grenzen ist unweigerlich mit der Figur des Grenzgängers verbunden. Es ist die Darstellung dieses Grenzgängers, die in den folgenden Abschnitten interessieren wird. Wie passt das Phänomen des Grenzgehens mit den in der Einleitung referierten Beobachtungen zum europäischen Unwillen zur Akkulturation zusammen?

II.1.2 Gonzalo Guerrero und Alvar Nuñez Cabeza de Vaca

In einem Abschnitt seiner *Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung* thematisiert schon Urs Bitterli die »geheimnisvolle Faszinationskraft« (Bitterli 1991: 86-87; hier: 86), die nicht erst mit der Modeerscheinung des »edlen Wilden« im achtzehnten Jahrhundert von fremden Kulturen auf europäische Reisende und Kolonisten ausging. Als Zeichen dieser Faszinationskraft führt er Beispiele von Europäern an, die in verschiedenen Phasen der westlichen Expansion Schiffscrew oder Siedlung verließen, um in indigenen Gesellschaften zu leben und sich deren Lebensweise anzupassen. Leider beschränkt sich Bitterli darauf, dieses stark vernachlässigte Kapitel der modernen Kolonialgeschichte in einem kleinen Exkurs anzureißen. Der entsprechende Abschnitt endet mit der Bemerkung: »Es wäre ein lohnendes, freilich auch ein schwieriges Unterfangen, der legendenumwobenen Geschichte solcher »Zivilisationsflüchtlinge« nachzugehen. Wir müssen uns hier mit einem kurzen Hinweis auf dieses Phänomen begnügen, das die Geschichte der europäisch-überseeischen Beziehungen bis in die Gegenwart hinein begleitet hat« (ebd., 87). Eine umfangreichere historische Untersuchung zum Phänomen des »kulturellen Überlaufens«, wie Bitterli es benennt, bleibt bis heute ein Desiderat. Doch zumindest Ansatzpunkte dafür finden sich über verschiedene Arbeiten zur kolonialen Kulturbegegnung verstreut.

Tzvetan Todorov zum Beispiel setzt sich anhand ausgewählter Beispiele aus der frühen amerikanischen Kolonialgeschichte mit dem Phänomen der »Identifikation mit der indianischen Kultur und Gesellschaft« (Todorov 1985: 232) seitens der spanischen Kolonisten auseinander. Er beginnt mit dem, wie er sagt, »klarste[n] Beispiel« (ebd., 233), von dem zwei – teils leicht voneinander abweichende – historische Quellen berichten:² 1511 erlitt ein spanisches Schiff auf der Reise von El Darién nach Santo Domingo Schiffbruch. Die Mannschaft (oder, je nach Quelle, ein Teil der Mannschaft) konnte sich in ein Ruderboot retten und erreichte die Küste Yucatáns. Das weitere Schicksal der Überlebenden hielt Diego de Landa, der spätere Bischof von Yucatán, in seinem 1566 erschienenen *Bericht aus Yucatán* fest. Diesem Bericht zufolge fielen die Spanier einem Kaziken in die Hände, der mehrere von ihnen den Göttern opfern ließ. Die anderen konnten zwar entkommen, gerieten jedoch an

2 Die bei Todorov zitierte *Relación de las cosas de Yucatán* von Diego de Landa ist inzwischen in deutscher Übersetzung erschienen: Landa 1993; zur Geschichte der Schiffbrüchigen vgl. ebd., 11f. Eine etwas andere Version dieser Geschichte findet sich bei Díaz 1982: 66.

einen weiteren Häuptling, der sie als Sklaven benutzte. Nur zwei, Gerónimo de Aguilar und Gonzalo Guerrero, waren noch am Leben, als 1519 Cortés mit seinen Truppen in die Gegend vorstieß. Während Aguilar, von Cortés freigekauft, dessen Dolmetscher wurde, kehrte Guerrero nicht in die Reihen seiner Landsleute zurück:

»[...] Guerrero ging, da er die einheimische Sprache verstand, nach *Chectemal*, welches das Salamanca von Yucatán ist, und dort nahm ihn ein Häuptling auf, der *Nachancán* hieß; er übertrug ihm die Kriegsangelegenheiten, was Guerrero sehr gut erledigte, denn mehrmals besiegte er die Feinde seines Herrn und lehrte die Indios den Kampf, indem er ihnen zeigte, (wie) man Schanzen und Bollwerke anlegt; dadurch und weil er sich wie ein Indio benahm, erwarb er großes Ansehen, und sie verheirateten ihn mit einer sehr vornehmen Frau, mit der er Kinder hatte; und deshalb versuchte er niemals, sich zu retten, wie Aguilar es getan hatte, vielmehr schnitt er sich Zeichnungen in die Haut, ließ sich das Haar wachsen und durchbohrte sich die Ohren, damit er Ohringe wie die Indios tragen konnte, und man darf glauben, daß er wie sie zum Götzendiener wurde.« (Landa 1993: 11f.)

Guerrero ist für Todorov Beispiel einer »vollständigen Identifikation« (Todorov 1985: 233), insofern er Sprache und Brauchtum, Religion und Sitten der Azteken gleichermaßen übernahm. Bernal Díaz' *Wahrhafter Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko* zufolge ging Guerreros Assimilation sogar so weit, dass er Cortés' Aufforderung, sich den spanischen Truppen anzuschließen, ausdrücklich verweigerte.³ Auf Aguilars Überredungsversuche habe Guerrero entgegnet, ein solcher Schritt sei ihm nach seiner Integration in die einheimische Gesellschaft nicht mehr möglich. Hervorzuheben ist dabei, dass Guerrero nicht nur seine familiäre Bindung an die andere Kultur als Hinderungsgrund für eine Rückkehr anführt, sondern auch die Intoleranz seiner Landsleute, die ihn mit seinen äußerlichen Veränderungen nicht akzeptieren würden:

»Bruder Aguilar, ich habe mich hier verheiratet, bin Vater von drei Kindern und gelte in diesem Land soviel wie der Kazike, wenn es Krieg gibt. Gehe du mit Gott! Ich kann mich nicht mehr unter meinen Landsleuten sehen lassen. Mein Gesicht ist bereits auf indianische Weise entstellt, und meine Ohren sind

3 Nachdem Cortés von den Einheimischen an verschiedenen Orten mehrmals das Wort »Castilan, Castilan« gehört hatte, kam ihm der Gedanke, dass sich bereits Spanier in dem Land aufhalten könnten. Nach entsprechenden Erkundungen erfuhr er von der Versklavung Aguilars und Guerreros. Er ließ ihnen Glasperlen für ihre Auslösung sowie einen Brief übermitteln, in dem er sie aufforderte, zu ihm zu stoßen. Doch nur Aguilar erschien. Vgl. Díaz 1982: 60-67.

durchbohrt. Was würden die Spanier zu mir sagen, wenn sie mich in diesem Aufzug erblickten. Sieh einmal die drei Jungen an, was sie für liebe Kinder sind.« (Díaz 1982: 62)

Auch nach Aguilars Ermahnung, er könne doch »sein Seelenheil nicht für eine indianische Frau opfern« sowie dem Hinweis, er solle Frau und Kinder eben mit sich nehmen, wenn er sich nicht von ihnen trennen wolle, blieb Guerrero demzufolge stur: »[Aguilar] mochte ihm [...] sagen, was er wollte. Der Mann blieb unter den Eingeborenen« (ebd.). Wie Todorov anmerkt, gibt es Hinweise, dass Guerrero schließlich auf der anderen Seite, an der Spitze yucatekischer Einheiten kämpfte und im Kampf gegen die Heere der Konquistadoren fiel (vgl. Todorov 1985: 233).

In seiner Radikalität ist der Fall Guerrero sicherlich einmalig. Doch ist er nicht der einzige Beleg dafür, dass sich eine gewisse Offenheit für die Kulturen der Neuen Welt einstellen konnte, wenn spanische Kolonisten vom Trupp ihrer Landleute isoliert wurden und sich in exponierter Lage mit diesen konfrontiert sahen – infolge eines Schiffbruchs, wie Guerrero, oder aufgrund anderer Vorfälle bei Entdeckungs- und Eroberungszügen –, wenn die kollektive Abschottung also infolge unvorhergesehener Ereignisse durchbrochen wurde.

Ein weiteres Beispiel dafür ist Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, der im Juni 1527 mit dem Statthalter Pánfilo de Narváez von Sevilla in Richtung Florida aufbrach, um an dessen großer Expedition zu den weitgehend unbekanntem Gebieten im Norden des mexikanischen Golfes teilzunehmen. Cabeza de Vacas 1542 fertiggestellter Reisebericht *Naufraques* zeichnet das Bild einer Unglücksfahrt, die nach einer Serie von Katastrophen in den im Titel erwähnten Schiffbrüchen kulminiert.⁴ Cabeza de Vaca gehört zu den wenigen Überlebenden. Die Besatzung seines Schif-

4 An der amerikanischen Küste angekommen, beschließt Narváez, einen Vorstoß ins Innere zu wagen, wozu er die Expedition in eine Land- und eine Flottenabteilung aufteilt. Während Erstere zu Fuß ins Landesinnere vordringt, soll Letztere weiter an der Küste entlang segeln – beabsichtigt ist, dass man sich später in einem verabredeten Hafen wiedertrifft. Der verabredete Punkt liegt in Wahrheit jedoch viel weiter entfernt als die fehlerhaften Seekarten mit falschen Längenbestimmungen anzeigen. Vor allem aber erweist sich der Vorstoß in völlig unbekanntes Territorium als unverantwortliches Risiko. Die Landabteilung kommt nur sehr mühsam vorwärts, stößt kaum auf Nahrungsmittel und wird immer wieder von Indianern angegriffen. Noch mehr Teilnehmer der Expedition fallen Krankheiten zum Opfer. Auf dem Landweg offensichtlich in eine Sackgasse geraten, baut man in einer Bucht schließlich fünf primitive Boote, wonach sich die Unglücksserie auf See fortsetzt: Tod durch Verhungern und Verdursten, bei weiteren Angriffen von Indianern während Landungen zur Trinkwasserbeschaffung sowie nach Kentern im Sturm.

fes wird, ohne Kleider und bis auf die Knochen abgemagert, auf eine Insel vor der texanischen Küste gespült. Dort nehmen Indianer die Spanier auf und verteilen sie auf verschiedene Dörfer. Cabeza de Vaca bleibt etwas mehr als ein Jahr auf der von ihm so benannten »Unglücksinsel«, wo er, sehr zu seinem Leidwesen, harte körperliche Arbeit verrichten muss. Nachdem ihm die Flucht auf das Festland geglückt ist, wird er als Händler aktiv; er pendelt zwischen Küste und Landesinnerem und beliefert beide Regionen mit Dingen, die dort Mangelware sind. Auf diese Weise verbringt er insgesamt sechs Jahre »allein unter den Indianern« und geht »nackt wie sie umher« (Cabeza de Vaca 1963: 68). Er lernt, sich in mehreren einheimischen Sprachen verständlich zu machen und lebt in verschiedenen Stämmen. Ein Ziel behält er dabei jedoch immer klar vor Augen: sich sobald wie möglich mit anderen überlebenden »Christen« zusammenzutun, um gemeinsam die Flucht zu wagen. Mit zwei Spaniern und einem »Mohren« setzt er diesen Plan schließlich in die Tat um. Von ihrem Aufenthaltsort in Texas brechen die vier Männer auf, wandern durch das nördliche und westliche Mexiko und erreichen nach einem beachtlichen Fußmarsch 1536 schließlich die Stadt Mexiko. Dass ihnen dieses waghalsige Unternehmen gelingt, verdanken sie dabei vor allem einer Tatsache: Sie erwerben sich einen Ruf als Heilkundige – die lokale Heilpraxis des Anblasens ergänzen sie, angeblich mit durchschlagendem Erfolg, durch Kreuzschlagen und christliche Gebete (vgl. ebd., 64) –, so dass sie überall freundlich empfangen und außerdem von einer stetig wachsenden Zahl von Indianern auf ihrer Reise begleitet werden.⁵

Obwohl Cabeza de Vaca die Berufe der Eingeborenen ausübt, sich wie sie kleidet und wie sie isst, ist seine Identifikation, wie Todorov hervorhebt, »nie vollständig«: »Er vergißt keinen Augenblick seine eigene kulturelle Identität« (Todorov 1985: 236). Seinem Bericht zufolge schöpft Cabeza de Vaca immer wieder Hoffnung aus seinem christlichen Glauben; er und die anderen Schiffbrüchigen bleiben für ihn »die Christen«, im Gegensatz zu »den Indianern«. Und nicht nur das: Er behält auch die kolonialistische Perspektive bei und bleibt von der Notwendigkeit einer Missionierung der Eingeborenen überzeugt – er unternimmt sogar selbst Konvertierungsversuche (vgl. Cabeza de Vaca 1963: 117). »Cabeza de Vaca hat also nichts von einem Guerrero, und man kann sich kaum vorstellen, daß er indianische Heere gegen die Spanier führt, ja

5 »Wir heilten niemanden«, versichert Cabeza de Vaca einmal, »der uns nicht beteuert hätte, er sei gesund geworden« (Cabeza de Vaca 1963: 88). Der größte Heilungserfolg bestand Cabeza de Vaca zufolge in der Wiederbelebung eines Totgeglaubten »mit verdrehten Augen, ohne Pulsschlag« (ebd., 86). Danach hätten er und seine Wegbegleiter der Nachfrage kaum noch nachkommen können.

nicht einmal, daß er sich eine indianische Frau nimmt und mit ihr Mischlingskinder hat« (Todorov 1985: 237).⁶

Dessen ungeachtet lässt sich auch bei ihm beobachten, was Todorov, etwas vereinfachend, als »Identifikation« bezeichnet. Es gibt eine Stelle, gegen Ende seines Berichts, an der Cabeza de Vaca die Perspektive wechselt. Als sie sich den spanischen Siedlungen annähern, kommen die vier Reisenden durch verschiedene fruchtbare, aber völlig entvölkerte Gebiete, die von ihren Bewohnern aus Angst vor Gewalt und Menschenraub verlassen worden sind. Cabeza de Vaca versichert seinen Gastgebern darauf, den »Christen« nahelegen zu wollen, fortan keine Indianer mehr zu töten oder zu versklaven (vgl. Cabeza de Vaca 1963: 119), scheitert jedoch mit diesem Versuch:

»Wir gingen darauf aus, den Eingeborenen die Freiheit zu verschaffen, und als wir dachten, dies erreicht zu haben, trat gerade das Gegenteil ein. Denn jene Spanier hatten abgemacht, über die Indianer, die wir in Sicherheit und Frieden entlassen hatten, herzufallen. Wie sie planten, führten sie es aus. Sie schlepten uns zwei Tage durch diese Öde, ohne Wasser, elend, ohne Weg.« (Ebd., 126; Hervorh. hinzugefügt)⁷

An dieser Stelle geraten die binären Zuordnungen durcheinander. Es gibt nicht mehr nur zwei Parteien, sondern drei: »jene Spanier«, »die Indianer« und »uns«. Während das Personalpronomen ›wir‹ in weiten Teilen des Berichts beliebig durch ›Christen‹ oder ›Spanier‹ substituierbar und jeder dieser Begriffe klar durch die Unterscheidung von ›den Indianern‹ definiert zu sein scheint, identifiziert Cabeza de Vaca sich und seine Weggefährten hier als ein Drittes – weniger ein Sowohl-als-auch (die

6 Todorov führt hierfür allerdings andere, teils nicht sehr einleuchtende Argumente an. So schreibt er zum Beispiel, Cabeza de Vaca sei der Beruf des fahrenden Händlers »aus einem ›europäischen‹ Grund angenehm« (Todorov 1985: 236) und fügt später hinzu: Allein die Tatsache, dass Cabeza de Vaca einen Bericht über sein Leben verfasst habe, verweise »eindeutig auf seine Zugehörigkeit zur europäischen Kultur« (ebd., 237). In ersterem Argument wird Cabeza de Vacas Freude an der Freiheit zu reisen, wohin er will, ungebunden und kein Sklave zu sein, schlicht – und äußerst vage – als »europäisch« identifiziert, während letzteres Argument insofern wenig schlagkräftig ist, als Cabeza de Vaca vor der Niederschrift seines Berichts ja bereits zu seinen Landsleuten zurückgekehrt war.

7 Im spanischen Original lautet die Textstelle: »[...] donde parece cuánto se engañan los pensamientos de los hombres, que nosotros andábamos a los buscar libertad, y cuando pensábamos que la teníamos, sucedió tan al contrario, porque tenían acordado de ir a dar en los indios que enviábamos asegurados y de paz; y así como lo pensaron, lo hicieron; lleváronnos por aquellos montes dos días, sin agua, perdidos y sin camino [...]« (Cabeza de Vaca 2000: 122).

hybride Summe zweier Teile) als vielmehr ein Weder-noch –, das keiner von beiden Gruppen vollständig zugehörig, sondern gleichsam im Grenzraum, im Dazwischen angesiedelt ist. Cabeza de Vaca ist mit Sicherheit kein Überläufer in dem Sinne, dass er, Guerrero gleich, die Seite wechselt, er wird nicht zu einem *white Indian*. Nichtsdestoweniger kommt es in seinem Text zu einer Destabilisierung der Grenze, die vermeintlich klar zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ unterscheidet. Man kann sagen: Für einen Moment verliert Cabeza de Vaca – als Figur seines eigenen Textes – den genauen Ort innerhalb des Systems binärer Differenzen, das damit selbst ins Wanken gerät. Dieser »fleeting moment of destabilization in the interstitial space« (Breinig/Lösch 2002: 27) kann mit einem von Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch eingeführten Konzept als ›Transdifferenz‹ beschrieben werden.⁸ Das Transdifferenzkonzept hat all das im Blick, was durch das Entweder-oder der binären Logik ausgeschlossen bleibt und dieser widersteht, wie etwa Mehrfachzugehörigkeiten oder Grenzüberlagerungen. Transdifferenz verhält sich laut Breinig und Lösch komplementär, nicht antithetisch zur Differenz: »[T]he term [transdiference] refers to whatever runs ›through‹ the line of demarcation drawn by binary difference« (ebd., 23). Nicht immer lassen sich Grenzüberschreitungen als bloße Überwindung der Differenz durch deren Abbau etwa in Form von Vermischung oder von Assimilation verstehen. Wie das Beispiel Cabeza de Vacas zeigt, kann es sich vielmehr auch um eine Bewegung quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch handeln, die keine Identität mit der anderen Seite herbeiführt – eine Unterminierung der Grenzziehung, die diese doch nicht auflöst.

II.1.3 Kulturelles Grenzgehen: Ein Phänomen und seine Namen

Die Fälle Guerreros und Cabeza de Vacas dokumentieren, dass es schon zu Beginn der europäischen überseeischen Expansion durchaus zu Konstellationen kommen konnte, in denen Europäer gleichsam gegen den Strom zu Grenzgängern wurden und sich, zumindest bis zu einem gewissen Grad, akkulturierten – wenn auch vielleicht nur infolge unvorhergesehener Ereignisse, die Einzelne isolierten und dadurch eine Abgrenzung schlicht unmöglich machten (der Begriff ›Überläufer‹, der ein willentliches und gezieltes Wechseln der Fronten impliziert, greift insbesondere im letzteren Fall, wenn überhaupt, nur sehr bedingt – ein terminologi-

8 Zu »Begriff und Phänomen der Transdifferenz« vgl. auch den inzwischen erschienenen deutschsprachigen Aufsatz von Klaus Lösch (2005) sowie die anderen Beiträge in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005.

sches Problem, auf das weiter unten noch zurückzukommen sein wird). So singular ihr Beispiel seinerzeit auch gewesen sein mag, Guerrero und Cabeza de Vaca stellen nur den Anfang einer viel längeren Serie dar, welche der Ethnologe Karl-Heinz Kohl im bislang ausführlichsten Ansatz einer »Geschichte des kulturellen Überläufertums« (Kohl 1987) rekonstruiert hat. Zwar verzichtet auch Kohl wohlweislich auf den Anspruch, das weitverbreitete und komplexe, aber nur sehr lückenhaft und in den seltensten Fällen von den Betroffenen selbst dokumentierte Phänomen erschöpfend behandeln zu können (vgl. ebd., 8), es gelingt ihm jedoch, durch die Erörterung einiger ausgewählter Beispiele die »arkane Tradition« (ebd.) innerhalb der europäischen Kolonialgeschichte zumindest in Umrissen ans Tageslicht zu bringen. Ausgangspunkt ist wie bei Bitterli die Beobachtung, dass die Faszinationsgeschichte des Fremden bis zu den Anfängen der Übersee-Entdeckungsreisen zurückreicht und dass sie keineswegs auf eine bestimmte Epoche beschränkt blieb. Kulturelle Überläufer – und gemeint sind hier solche, die, anders als Guerrero und Cabeza de Vaca, tatsächlich aus eigenem Antrieb Schiff, Expedition oder Siedlung verließen –, finden sich dementsprechend in allen Jahrhunderten und an verschiedenen Schauplätzen des modernen Kolonialismus. Ein Beleg dafür sind die unterschiedlichen Bezeichnungen, unter denen solche abtrünnigen Kolonisten bei ihren jeweiligen Landsleuten bekannt waren: Den portugiesischen *lançados* oder *tango-maos* der afrikanischen Westküste, die Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts in indigenen Gesellschaften lebten, folgten ab dem 17. Jahrhundert die kanadischen »Waldläufer« bzw. *coureurs de bois*; die flüchtigen Matrosen, die sich im 18. und 19. Jahrhundert auf Südpazifikinseln absetzten – und die in Kapitel III noch ausführlicher vorgestellt werden sollen –, waren als *runaways* oder *beachcombers* bekannt (vgl. ebd., 12-23).

Ergänzend zu Kohls Beispielen können Begriffe angeführt werden, die sich auf das kulturelle Grenzgehen im Allgemeinen beziehen. So entstand im 19. Jahrhundert der englische Begriff des *going fantee*, der auf einen gleichnamigen afrikanischen Stamm anspielte (vgl. Watt 1980: 144), aber auch außerhalb von Afrika Verwendung fand. In einer Erzählung Rudyard Kiplings von 1887 wird »going Fantee« (Kipling 2001: 24) in Bezug auf einen Engländer in Indien verwendet, der sich chamäleonartig unter die Eingeborenen verschiedener Religionen und Kasten zu mischen vermag (so wie die Figur Kim in Kiplings späterem, gleichnamigen Roman). Bekannter ist bis heute der synonyme Ausdruck *going native*. In deutschen Texten der selben Zeit begegnet einem ferner das Verb »verkaffern«. Der Afrikaforscher Karl Mauch spricht in einem Tagebucheintrag von 1871 von einem Weißen, Adam Render, der, wie Mauch bedauert, »leider deutscher Nation angehört und durch Heirat mit 2 Kafferweibern verkaffert« (Mauch 1987: 152) ist. Etwas technischer mutet

der Terminus *denationalisation* an. Hugh Clifford, ein Engländer mit langjähriger Erfahrung als Diplomat auf der Malaiischen Halbinsel, bezeichnet mit diesem Begriff einen Prozess, der, wie er in seinem Roman *A Freelance of Today* (1907) erklärt, auffällig häufig unter jenen Weißen auftrete, die über lange Zeit hinweg »in engen Kontakt mit orientalischen Rassen« gerieten und die genügend Vorstellungskraft hätten, »sich in das Leben des fremden Volks um sie herum einzuleben [to live into the life of the strange folk around them]« (zit. n. Hampson 2000: 93; meine Übers.).⁹

Die so angefangene Liste mit Begriffen, die die Entfremdung von der eigenen Kultur und Lebenswelt mit meist deutlich negativen Konnotationen bezeichnen, ließe sich zweifellos ergänzen. Allein die hier aufgeführten Termini aber deuten schon an, dass sich das damit bezeichnete Phänomen (bei allen individuellen Unterschieden) ebenso wie dessen ablehnende Beurteilung mit beachtlicher Kontinuität durch die Geschichte des modernen europäischen Kolonialismus zieht. Angesichts dieser Kontinuität kann die Frage nach den verschiedenen Motiven gestellt werden, die offensichtlich immer wieder – und in immer anderen Kontexten – Europäer dazu veranlassten, der eigenen Kultur zumindest für einen gewissen Zeitraum den Rücken zu kehren. Diesen Weg schlägt Karl-Heinz Kohl ein, wenn er den Hauptteil seines Aufsatzes der Erstellung eines »Katalog[s] der Beweggründe« (Kohl 1987: 12) widmet, die Überläufer zur, wie er es formuliert, »Zivilisationsflucht« trieben. In diesem von Bitterli übernommenen Begriff ist Kohls Beantwortung der Frage schon angedeutet. Häufiger Fluchtgrund war ihm zufolge eine Unzufriedenheit mit und in der eigenen Kultur: »So banal es auch klingen mag: die Anziehungskraft exotischer Kulturen beruhte für viele europäische Zivilisationsflüchtlinge wohl vor allem auf den Bedingungen, unter denen sie vor ihrer Flucht in der eigenen Gesellschaft hatten leben müssen« (ebd., 23). Soziale Benachteiligung konnte dabei ebenso ein Beweggrund sein wie kultureller *ennui* oder das Freud'sche »Unbehagen in der Kultur«. In jedem Fall, so Kohl, suchten die von ihm genannten Europäer anderswo Freiheiten und Privilegien, die ihnen zu Hause – zumindest in dieser Form – verwehrt blieben: »Der Wert, den diese Zivilisationsflüchtlinge den fremden Kulturen zumaßen, war immer nur ein relativer Wert. Er beruhte auf der Abstoßungskraft der eigenen Kultur« (ebd., 36).

Im vorliegenden Kapitel soll ein anderer Weg eingeschlagen werden. Im Gegensatz zu Kohl möchte ich nicht die Frage stellen, aus welcher

9 Clifford hat den Prozess der »Denationalisierung« nicht nur anhand seiner Romanfigur Maurice Curzon selbst literarisch dargestellt (vgl. dazu Hampson 2000: 93ff.), sondern auch in Joseph Conrads Kurtz aus *Heart of Darkness* eine überzeugende Repräsentation dieses Prozesses erkannt (vgl. Watt 1980: 144). Zu Kurtz vgl. Abschnitt V.3 dieser Arbeit.

Motivation heraus sich vereinzelte Siedler und Seeleute im Laufe der europäischen Expansion entschlossen, in anderen Kulturen und/oder nach fremden Sitten zu leben. Gewichtiger scheint mir die Frage, warum sich so viele dagegen *verwehrten* – und vor allem, warum das an und für sich wenig erstaunliche Phänomen, wenn es auftrat (und wenn es überhaupt schriftlich kommentiert wurde), immer wieder jene Reaktion hervorrief, die Kohl treffend als eine »innere Abwehr« (ebd., 12) umschreibt. Für diese Fragestellung relevant ist weniger das von Bitterli und Kohl beschriebene Phänomen selbst, als vielmehr die Art und Weise, wie damit umgegangen wurde. Auch hierfür bietet Kohls Aufsatz einige wichtige Ansatzpunkte. Er gibt nämlich nicht nur über die parallelen Ausgangssituationen Auskunft, die Matrosen und Kolonisten dazu bewegten, »überzulaufen«, sondern thematisiert auch die Reaktionen der jeweiligen Zeitgenossen. Wie Kohl zeigt, trafen Überläufer bei ihren Landsleuten häufig auf Abwehr: Der Faszinationskraft fremder Gesellschaften stand die Abneigung gegen diejenigen Europäer gegenüber, welche dieser Faszinationskraft nachgaben. In den Texten, die sich der Thematik annehmen, wird die Annäherung an fremde Kulturen immer wieder als Transgression beschrieben – eine *Überschreitung* im doppelten Sinne des Wortes (als Überschreitung einer Kulturgrenze sowie als Überschreitung einer Norm). Als genau solche wurde die Vermischung mit dem Anderen nicht selten auch offiziell geahndet. Kulturellen Überläufern drohte neben der Ächtung oftmals auch die Bestrafung durch ihre Landsleute. Der portugiesische Entschluss von 1518, Überläufern mit der Todesstrafe zu drohen, ist hierfür ein frühes und besonders radikales Beispiel (vgl. Bitterli 1991: 87). Ein Beispiel allerdings, das in der europäischen Kolonialgeschichte keineswegs alleine steht: Ein Neuengland-Siedler wurde 1677 in Massachusetts des Verrats am eigenen Volk beschuldigt und zum Tode verurteilt, nachdem er sich eine Indianerin zur Frau genommen hatte und mit ihr geflohen war (vgl. Kohl 1987: 11). Angesichts dieses letzteren Beispiels erscheint die Begriffskonstruktion »kulturelles Überlaufen«, wie Kohl argumentiert, als treffend auch im eigentlichen Sinne des Wortes, insofern der militärische Ausdruck »Überlaufen« ja gerade Verrat konnotiert (vgl. ebd., 10f.).

Gegen diese Argumentation ist allerdings erstens einzuwenden, dass die militärischen Konnotationen von »Überlaufen«, wie bereits deutlich geworden ist, nicht in jedem Fall greifen. Der Terminus impliziert ein gezieltes, vollständiges und definitives Wechseln der Seite und ist insofern eher als Unterkategorie denn als Überbegriff geeignet. Überlaufen in diesem engeren Sinne des Wortes ist allenfalls *ein* Beispiel für ein viel weitgreifenderes und vielschichtigeres Phänomen, das in Anlehnung an

das Konzept der Kulturgrenze wohl treffender als ›Grenzgehen‹¹⁰ zu bezeichnen ist. Wichtig ist dabei vor allem folgende Unterscheidung: Ein Grenzgänger kann (im Unterschied zum Überläufer) »sowohl jemand sein, der eine [...] Grenze *überschreitet*, wie auch jemand, der sich auf der *Grenzlinie* bzw. im *Grenzbereich* bewegt« (Fludernik 1999: 99). Durch die Bezeichnung als ›Grenzgänger‹ ist noch keinerlei Aussage darüber gemacht, mit welcher Seite sich die betroffene Person »identifiziert« (wie Tzvetan Todorov sagen würde). Im Gegenteil kann Grenzgehen, wie das Beispiel Cabeza de Vacas zeigte, die Bipolarität temporär aufheben und den beweglichen Bereich eines Dritten schaffen.

Dem ist noch ein zweiter Einwand hinzuzufügen: Es muss die Frage gestellt werden, *was* genau in den hier genannten Fällen bestraft wurde (oder werden sollte). Denn es sind ja zahlreiche Gründe für eine Ablehnung des Überlaufens denkbar, die nicht die bloße Tatsache des kulturellen Fremdgehens betreffen, sondern seine kolonialpolitischen Konsequenzen. Bitterli deutet im Zusammenhang mit den portugiesischen *lançados* zumindest auf eine solche Begründung hin: Diese hätten »durch ihr Verhalten die allgemein behauptete Vorbildlichkeit der christlich-abendländischen Kultur sichtbar in Frage« (Bitterli 1991: 87) gestellt, das heißt die kolonisatorische Selbstlegitimation untergraben. Daneben lassen sich aber noch verschiedene andere, unmittelbarere Gründe rekonstruieren.

Grenzgänger konnten zu einem wesentlichen Störfaktor werden, wenn sie als Berater tätig wurden und die indigene Bevölkerung auf die Absichten und Methoden ihrer Landsleute einstellten. Das gilt schon für den oben als frühestes Beispiel genannten Gonzalo Guerrero. In der bereits zitierten *Wahrhaften Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko* gibt Bernal Díaz den Bericht von Guerreros Leidensgenossen Aguilar wieder, der Cortés' Männern erzählte, dass Guerrero mit einer Eingeborenen verheiratet sei und »ganz das Äußere eines Indianers angenommen« (Díaz 1982: 67) habe. Dem fügte Aguilar dann noch ein pikantes Detail hinzu: Guerrero gelte außerdem bei den Indianer als »sehr starker Mann« und habe ihnen, als vor einem Jahr drei Schiffe angekommen seien, geraten, diese »als Feinde zu betrachten« (ebd.). Díaz' Darstellung zufolge war es vor allem diese letzte Information, die Cortés irritierte. Cortés habe darauf mit der Erklärung reagiert, »er möchte den Guerrero gern in seine Gewalt bekommen; denn es sei keineswegs gut, einen solchen Mann unter den Indianern weiter leben zu lassen« (ebd.). Wenn Guerreros Anwesenheit unter den Indianern nicht geduldet werden sollte, dann folglich vor allem, weil man einen praktischen Nachteil be-

10 Vgl. zu diesem Begriff Fludernik/Gehrke 1999 und darin v.a. Fludernik 1999.

fürchtete, ein Hindernis auf dem Wege zur Eroberung – die eigentliche Provokation war sein willentliches militärisches Überlaufen, nicht seine ›Indianisierung‹ infolge eines Schiffbruchs.

Insbesondere in der frühen Kolonialgeschichte, wo die Besiedelung fremden Landes mit kleinen, weitgehend auf sich gestellten Kolonien begann, konnte das Grenzgehen sogar ein noch weit größeres Hindernis bedeuten: eine Gefährdung des gesamten Kolonisierungsunternehmens, eine Auflösungserscheinung. In seiner umfangreichen Arbeit zum amerikanischen *frontier*-Mythos hat Richard Slotkin materialreich dokumentiert, wie sehr die Angst vor einer solchen Auflösung zum Alltag etwa der puritanischen Siedler in Neuengland gehörte. Er nennt als Beispiel die Geschichte eines Siedlers unter den Plymouth-Separatisten (vgl. Slotkin 1973: 58-65). Thomas Morton war zwischen 1622 und 1624 in das Land gekommen, wo er sich von der puritanischen Gemeinschaft und deren strengen Sittenkodex distanzierte und sich den Indianern annäherte, mit denen er, gegen die Regeln, Handel trieb und von deren sexuellen Freizügigkeit er offen profitierte – ein noch größerer, sittlicher Verstoß. Die größte Provokation war allerdings, dass er in seiner Plantage Merry-mount das verbotene (da in seinem Ursprung heidnische) Fest zum ›May Day‹ feierte und dazu Indianer einlud: »They [...] set up a maypole, drinking and dancing about it many days together, inviting the Indian women for their consorts, dancing and frisking together like so many fairies, or furies rather; and worse practices« (zit. n. ebd., 64), wie William Bradford in seinem *Of Plymouth Plantation* berichtet. Morton wurde verhaftet und nach England ausgewiesen. Slotkin begründet überzeugend – wenn auch notgedrungen etwas spekulativ –, warum der Fall Morton aus der Sicht der neuenglischen Puritaner nicht toleriert werden konnte. Solche Ausbrüche stellten eine Gefährdung sowohl der physischen als auch der psychischen Stabilität der puritanischen Gemeinschaft dar:

»If all men behaved as he [i.e. Morton] did, surrendering to the lusts of the flesh, the godly community would dissolve, and laxness of rule such as prevailed in England would become the practice in New England. But whereas England had the machinery of civil law and social custom to maintain the minimum health of the state, the New England colonies had nothing. If they slipped, it would not be into simple disorder but into either oblivion or barbarism.

Morton's offense seemed to the pilgrims to threaten the physical life of the colony by violating its psychological commitment to maintain an English identity, to resist acculturation to the Indian's world.« (Ebd.)

Der *Code of 1650* der Connecticut-Kolonie sah für Kolonisten, die »de-
parte [...] and joyne or settle with the indians« (zit. n. ebd., 65), dementspre-
chend Gefängnisstrafen, Bußgelder und Auspeitschungen vor.

Sowohl Guerrero als auch Morton stellten eine konkrete, benennbare
Bedrohung dar, insofern ihr Grenzgehen das Funktionieren des kolonia-
len Projektes gefährdete. Nicht immer (oder zumindest: nicht immer in
gleichem Maße) war die von Kohl als »innere Abwehr« bezeichnete ne-
gative Reaktion auf kulturelles Grenzgehen aber kolonialpolitisch moti-
viert, ja für die entsprechenden Texte scheint sogar zu gelten, dass diese
Reaktion in den seltensten Fällen allein auf politischen Bedenken und
Einwänden beruhte. Wenn hier und im Folgenden die Ablehnung des
kulturellen Grenzgehens konstatiert wird, so soll deshalb differenziert
werden zwischen praktischen kolonialpolitischen Erwägungen – Welche
Nachteile und Gefahren für die Durchsetzung der eigenen Interessen
bringt eine Akkulturation mit sich? – und einer Irritation, die nicht aus-
schließlich mit solchen praktischen Überlegungen zu erklären ist, son-
dern die (nicht unabhängig davon, aber deutlich darüber hinausgehend)
die Tatsache der kulturellen Entfremdung und/oder Vermischung *selbst*
betrifft.

Dies bringt eine zweite notwendige Unterscheidung mit sich zwi-
schen der offiziellen Ebene institutionalisierter Kolonialpolitik (das heißt
Gesetzgebungen wie dem oben zitierten *Code* von Connecticut) und der
individuellen Ebene der persönlichen Einschätzungen und Beurteilungen.
Selbstverständlich sind beide Ebenen aufs Engste miteinander verbun-
den. Die individuellen Betrachtungen orientieren sich (negativ oder posi-
tiv) an vorhandenen Regelsystemen, Konventionen, dominanten Ein-
schätzungen, und diese wiederum werden getragen von persönlichen
Meinungsbildern und Artikulationen. Zudem wird die Grenze zwischen
beiden Ebenen durch die Verschriftlichung und Publikation, die Orientie-
rung nach außen (an potenziellen Adressaten) und die Kontrolle durch
Institutionen schon wieder übertreten. Dennoch scheint es mir sinnvoll,
bei der Analyse zwischen einer Außen- und einer Innenperspektive, zwi-
schen festgeschriebenen Gesetzen und Normen und persönlichen Mei-
nungsbildern in Texten zu unterscheiden.

Um den Wert dieser Unterscheidungen zu illustrieren, sollen hier
exemplarisch drei englische Texte diskutiert werden, die aus historisch,
geographisch und politisch so unterschiedlichen Kontexten stammen,
dass sie auf den ersten Blick gänzlich unvergleichbar erscheinen mögen.
In ihnen lässt sich beobachten, wie die verschiedentlich artikulierte Ab-
lehnung europäischer Grenzgänger und Überläufer zwischen den beiden
oben beschriebenen Ebenen changiert. Allen diesbezüglichen Differen-
zen zum Trotz enthalten die drei Texte ein grundsätzlich ähnliches Mus-

ter, das es im Anschluss – als Grundlage für die folgenden Analysekapitel – genauer zu konturieren gilt.

II.2 Verlangen und Abwehr

II.2.1 Edmund Spenser, *A View of the State of Ireland*

Der in Dialogform geschriebene Text *A View of the State of Ireland* ist wahrscheinlich 1596 entstanden und wird allgemein Edmund Spenser, dem Autor des großen Versepos *The Faerie Queene*, zugeschrieben. Spenser war 1580 als Sekretär von Lord Grey, dem »Lord Deputy of Ireland«, nach Irland gekommen. Dort erwarb er ein großes Stück Land und verfasste die ersten sechs Bücher seines Epos, bis 1598 während eines Aufstandes sein Grundstück niedergebrannt wurde und er nach London fliehen musste. Seitdem Edmund Spenser von Stephen Greenblatt als »our originating and preeminent poet of empire« identifiziert worden ist,¹¹ hat der manchmal auch als *A View of the Present State of Ireland* zitierte Text zunehmend das literaturwissenschaftliche Interesse auf sich gezogen. Im vorliegenden Zusammenhang interessiert er weniger aufgrund seiner imperialistischen Diskreditierung irischer Kultur – das heißt als imperialistische Propagandaschrift – als vielmehr aus einem anderen Grund. Spensers Dialog thematisiert die Akkulturation nicht nur einzelner Grenzgänger, sondern ganzer Gruppen von Kolonisten und ist daher für eine Untersuchung des kolonisatorischen Unwillens zur Akkulturation von ganz besonderem Interesse. Zudem geht er ungewohnt ausführlich auf dieses Phänomen ein, dessen genauen Ablauf er zu analysieren versucht und nach dessen Gründen er forscht.

An dem Dialog beteiligt sind zwei Sprecher: Irenius, der gerade aus Irland zurückgekehrt ist, und Eudoxus, der ihn befragt. Der Dialog kann in zwei Abschnitte gegliedert werden. Im ersten, deskriptiven Teil lässt sich Irenius über die »evils« der Iren aus, wie sie in »Lawes«, »Customes« und »Religion« (Spenser 1997: 13) zum Ausdruck kämen; im zweiten, programmatischen, schildert er, wie »all these evils« (ebd., 93) beseitigt werden könnten, oder eher müssten: durch militärische Gewalt (»by the sword«). Der Text beschränkt sich nicht auf eine Kritik an irischen Sitten und Gebräuchen, Irenius' Ärger gilt auch – und vor allem – den Nachkommen der ersten englischen Siedler. Irenius rekapituliert zunächst die koloniale Ausgangssituation: Unter Heinrich II. wurde das Land (im späten 12. Jahrhundert) erobert; die Engländer bildeten »such a

11 Vgl. das Kapitel »To Fashion a Gentleman: Spenser and the Destruction of the Bower of Bliss« in Greenblatt 1980: 157-192; hier: 174.

strong colonie« (ebd., 53), dass die Iren diese bis zum heutigen Tage nicht zerschlagen konnten. So sind die in Irland ansässigen Engländer nach wie vor ein mächtiges Volk – hier aber macht Irenius die entscheidende Einschränkung: »of so many as remaine English of them« (ebd.). Wie, fragt Eudoxus, ist dies zu verstehen?

»Eudox. What is this that you say, of so many as remaine English of them? Why? are not they that were once English, English still?

Iren. No, for some of them are degenerated and growne almost mere Irish, yea, and more malitious to the English then the Irish themselves.

Eudox. What heare I? And is it possible that an Englishman, brought up in such sweet civility as England affords, should find such likeing in that barbarous rudenes, that he should forget his owne nature, and forgoe his owne nation!« (Ebd., 54)

Es bleibt zunächst bei einer bloßen Andeutung. Einige Seiten später aber lenkt Eudoxus das Gespräch wieder auf das Thema zurück. Nun berichtet Irenius, wie die besagte »Degeneration« vonstatten ging: Zwei führende englische Adelsfamilien in Irland, die Geraldines und die Butlers, begannen, sich untereinander zu bekriegen, bis sie, geschwächt, bei den bis dahin isolierten Iren Soldaten anheuern mussten und die Unterdrückten so wieder aufbauten, während sie sich selber ökonomisch ruinierten. Auf diese Weise schwanden die tiefen Gräben zwischen Engländern und Iren, was zur Folge hatte, dass die Engländer, zumindest in den westlichen Teilen des Landes, fast wie die Iren wurden – wieder verwendet Irenius das Wort »degenerate« und fügt hinzu: »yea, and some of them have quite shaken off their English names, and put on Irish that they might bee altogetther Irish« (ebd., 68). Die Entfremdung und Distanzierung von der eigenen Nation ging dabei, wie weiter berichtet wird, noch über eine solche Verleugnung des Namens hinaus. Einige Engländer beschlossen im Verlauf der weiteren historischen Entwicklungen sogar, gemeinsam mit den Iren gegen den eigenen König zu kämpfen. Die kulturelle Annäherung, die sie dabei vollzogen, erwies sich als irreversibel: »[They] termed themselves very Irish, taking on them Irish habits and customes, which could never since be cleane wyped away, but the contagion hath remained still amongst their posterities« (ebd., 69f.).

Irenius' Absicht ist nicht allein zu beschreiben, was geschehen ist, sondern auch zu begründen, *warum* es geschehen ist, damit kulturelle Entfremdung dieser Art in Zukunft vermieden werden kann. Entsprechend beendet er an dieser Stelle seinen kurzen historischen Überblick und widmet sich einer genaueren Erforschung der Ursachen jener von ihm geschilderten ›Irisch-Werdung‹. Als erstes verurteilt er »the abuse of language« (ebd., 70), die Übernahme der Sprache, die er als unnatürlich

und unpraktisch charakterisiert, wozu Eudoxus anmerkt, dass sie überdies unüblich unter Eroberern sei, die doch für gewöhnlich die Sprache der Eroberten verachteten und (wie das Beispiel der Römer zeige) umgekehrt diese dazu zwingen, ihre eigene Sprache zu lernen. Es ist das Abweichen von dieser vermeintlich universellen Regel, das als Wurzel allen weiteren Übels ausgemacht wird. Denn: »the speach being Irish, the heart must needes be Irish« (ebd., 71), das heißt das Sprechen der fremden Sprache führt notgedrungen eine Identifikation mit der fremden Kultur herbei. Ist die Sprachgrenze erst einmal überwunden, löst sich unweigerlich auch die kulturelle Grenze auf.

Wie konnte es aber zu der besagten »Ansteckung« kommen? Irenius zufolge ist die Ursache im »fostering, and marrying with the Irish« zu sehen – »two most dangerous infections« (ebd.), wie er, wiederum in medizinischer Sprache, hinzufügt. Die Argumente, die er gegen diese Praktiken hervorbringt, sind inhaltlich fast identisch: Lerne das Kleinkind von seiner Amme als erste Sprache Irisch, so zöge es das Irische später ganz natürlich dem Englischen vor, und der Einfluss der Amme gehe weit über die Sprache hinaus. Mit der Milch nämlich saugten die Kinder (so heißt es wörtlich) zugleich auch die »nature and disposition of their nurses« (ebd.) ein.¹² Aus dem gleichen Grund sollten Ehen mit Irinnen vermieden werden, da die Kinder »speach, manners, and inclynation« (ebd.) stets von ihren Müttern übernähmen. Dass die so demonstrierte Ablehnung gegen Mischehen historisch keineswegs selbstverständlich ist, wird an dieser Stelle nicht verschwiegen. Irenius nennt zum Beispiel Alexander den Großen und Roxana sowie Julius Cäsar und Kleopatra. Diesen positiven Beispielen, erklärt er, stünden aber unzählige negative gegenüber (was allerdings nicht weiter konkretisiert wird); alles in allem sei die Sache »so perillous, as it is not to be adventured« (ebd.).

Der Exkurs wird mit der Frage abgeschlossen, ob nicht *Gesetze* existierten, um die Eheschließung mit Irinnen zu vermeiden. Doch, antwortet Irenius, Gesetze gebe es vermutlich schon, doch was nützten Gesetze, wenn Gesetzesverstöße nicht bestraft würden? Als Beispiel nennt er ein

12 Dieselbe Vorstellung einer kulturellen Entfremdung der eigenen Kinder unter dem Einfluss ihrer einheimischen Ammen hat E.M. Collingham in einem ganz anderen Kontext, bei den in Indien lebenden Engländern des 19. Jahrhunderts, nachgewiesen (vgl. Collingham 2001: 93ff.). Collingham spricht von einem »belief that breast milk had the power to convey the characteristics of the Indian nurse to the child« (ebd., 96). Darüber hinaus bestehen noch weitere Parallelen: Weil die Erziehung der Kinder oftmals indischen Hausangestellten überlassen wurde, war Hindustani nicht selten die erste von den Engländern erlernte Sprache. Verschiedene Autoren äußerten deshalb die Sorge, neben der Sprache (oder vielmehr: mit der Sprache) könnten auch andere Praktiken, Überzeugungen und religiöse Glaubensvorstellungen an die Kinder vermittelt werden (vgl. ebd., 97f.).

Gesetz, das den Engländern – sichtlich ohne Erfolg – das Tragen irischer Kleidung verbot (solche Verbote existierten in Irland bereits 1297¹³). Demnach war in Irland eingetreten, was Slotkin in seiner Analyse der neuenglischen kolonialen Situation als »laxness of rule« (Slotkin 1973: 64) bezeichnete. Außerhalb von England (und das heißt hier: außerhalb der ›Zivilisation‹) war die labile, da nicht durch feste Institutionen verankerte Gemeinschaft der Engländer stets in Gefahr umzukippen von ›Zivilisation‹ in ›Barbarei‹.

Während sich Irenius entsprechend über die verwilderten Engländer ereifert, unterstreicht Eudoxus mit Anmerkungen und rhetorischen Fragen das Unfassbare, Skandalöse der geschilderten Vorgänge. Dabei beschreibt er Akkulturation als einen Vorgang wider die *Natur*:

»That seemeth very strange which you say, that men should so much degenerate from their first natures, as to grow wilde.«

»Is it possible that any should so farre grow out of frame that they should in so short space, quite forget their cuntrye and their owne names! that is a most dangerous lethargie [...].«

»Could they ever conceive any such dislike of their owne natural countryes, as that they would bee ashamed of their name, and byte at the dugg from which they sucked life?« (Spenser 1997: 67, 68, 68f.)

Eudoxus' suggestiven Fragen steht die klare Antwort des Textes gegenüber: Ja, es ist möglich, wie die zahlreichen Beispiele eindrucksvoll belegen. Auch ist es keineswegs so unnatürlich, wie hier suggeriert werden soll. Aufgegeben wird nämlich nur eine nationale und kulturelle Identifikation, nicht eine ursprüngliche, eigentliche Natur. Und offensichtlich sind die verwilderten, zivilisationsentfremdeten Engländer keineswegs unglücklicher als zuvor, worüber die Rhetorik der Sprecher nicht hinwegtäuschen kann. Ihrer Naturalisierung kultureller Zugehörigkeit, die Abweichungen als Abnormität, Degeneration und (ansteckende) Krankheit erscheinen lässt, steht die offensichtliche Attraktivität einer solchen Abweichung gegenüber. Stephen Greenblatt spricht von einer vom irischen Anderen ausgehenden Gefahr, selbst zu einer irischen Lebensweise verführt zu werden. Sein Begriff dafür ist »the threat of seduction« (Greenblatt 1980: 187). Diese Anziehungskraft kann auch die überbetonte Abneigung der Sprecher nicht verbergen. Im Gegenteil, sie hebt sie nur noch stärker hervor. Denn nur vor etwas, das als ernst zu nehmende Gefahr wahrgenommen wird, muss überhaupt in Form eines Texts – und

13 Vgl. die entsprechende Anmerkung der Herausgeber: Spenser 1997: 72.

in so eindringlichen Worten – gewarnt werden. Die Annäherung an die andere Kultur ist ein wenn auch faszinierendes Skandalon, das in drastischer Sprache als nicht zu tolerieren geschildert wird, wobei eine sachliche Argumentation nur rudimentär vorhanden ist, so als solle die Vehemenz der Sprache einen Mangel an rationalen Argumenten kompensieren. Immerhin lässt sich ein Beweggrund der Sprecher recht eindeutig rekonstruieren: Auch für Spensers irisch gewordene Engländer gilt, sogar in ganz besonderem Maße, was oben in Bezug auf Guerrero und Morton gesagt wurde. Sie stellen ein praktisches Hindernis dar; sie gefährden die englische Vorherrschaft in Irland, indem sie nicht nur kulturell, sondern sogar militärisch überlaufen und ihre Loyalität zu England aufgeben. Die englische Kolonie in Irland droht sich aufzulösen. Doch kommt bei Spenser mehr zum Ausdruck als ein politisches Bedenken: eine ambivalente emotionale Haltung, formuliert als radikale Abneigung sowohl gegen die fremde Kultur als auch – und vor allem – gegen die eigenen, fremd gewordenen Landsleute.

II.2.2 Edward Long, *The History of Jamaica*

Weiteres Material für eine Erforschung der europäischen – oder, wie es in diesem Fall genauer heißen muss: englischen – Einflussangst bietet die 1774 erschienene *History of Jamaica* von Edward Long. Dieses dreibändige Monumentalwerk versucht in geradezu enzyklopädischer Weise, möglichst alle Aspekte des Lebens in der englischen Inselkolonie abzuhandeln: *Situations, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws and Government*, wie es im Untertitel heißt. Long geht dabei über eine bloße Faktensammlung hinaus, indem er als weißer Pflanzer britischer Abstammung immer auch seine eigene Sicht der Dinge präsentiert und konkrete Handlungsanweisungen in den Text einfließen lässt. Im umfangreichen Kapitel zu den Bewohnern ist so auch ein Exkurs zur Institution der Ehe zu lesen, in dem Long seine Meinung zu gemischtrassigen Beziehungen unterbreitet. Er schreibt dort:

»It is a question easily answered, whether (supposing all natural impediments of climate out of the way) it would be more for the interest of Britain, that Jamaica should be possessed and peopled by white inhabitants, or by Negroes and Mulattos? – Let any man turn his eyes to the Spanish American dominions, and behold what a vicious, brutal, and degenerate breed of mongrels has been there produced, between Spaniards, Blacks, Indians, and their mixed progeny; and he must be of opinion, that it might be much be [*sic*] better for Britain, and Jamaica too, if the white men in that colony would abate of their infatuated attachments to black women, and, instead of being ›grac'd with a yellow off-

spring not their own«, perform the duty incumbent on every good citizen [*sic*], by raising in honourable wedlock a race of unadulterated beings.« (Long 1970: II, 327)

Anders als bei Spenser sind es hier Europäer einer anderen Nation, die als Negativbeispiele aufgeführt werden: die Spanier, denen England 1655 die Insel Jamaika abgerungen hatte. Während die spanischen Kolonisten durch Vermischung mit den einheimischen Indianern und schwarzen Sklaven in ihren Kolonien eine degenerierte Bevölkerung heranzüchten, argumentiert Long, wäre es für England und seine jamaikanische Kolonie besser, solche gemischtrassigen Verbindungen zu vermeiden. Wichtig ist dabei der Gebrauch des Konjunktivs: Es handelt sich nicht um eine Zustandsbeschreibung, sondern Long nennt eine in seinen Augen wünschenswerte Möglichkeit (»Es *wäre* besser, wenn...«). Wie sich in den folgenden Absätzen herausstellt, zeichnen sich die britischen Siedler nämlich keineswegs durch besondere Enthaltbarkeit gegenüber ihren afrikanischstämmigen Sklavinnen aus, sondern bringen im Gegenteil zahlreichen Nachwuchs mit diesen hervor. Die meisten weißen jamaikanischen Siedler ziehen es Long zufolge vor, unverheiratet zu bleiben und sich farbige Frauen als Geliebte zu nehmen, da sie die Kosten einer Heirat mit einer Europäerin scheuen:

»In consequence of this practice we have not only more spinsters in comparison to the number of women among the natives [...] in this small community [...]; but also, a vast addition of spurious offsprings of different complexions: in a place where, by custom, so little restraint is laid on the passions, the Europeans, who at home have always been used to greater purity and strictness of manners, are too easily led aside to give a loose to every kind of sensual delight: on this account some black or yellow *quasheba* is sought for, by whom a tawney breed is produced. Many are the men, of every rank, quality, and degree here, who would much rather riot in these goatish embraces, than share the pure and lawful bliss derived from matrimonial, mutual love.« (Ebd., 328)

Damit wird die eingangs vollzogene Abgrenzung Großbritanniens gegenüber Spanien entscheidend gebrochen, was deutlich macht, dass vom englischen Selbstbild einer konsequenteren Grenzziehung nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf den tatsächlichen Zustand in den englischen Kolonien gemacht werden können. Was Longs Text hingegen unzweifelhaft belegt, ist die schon bei Spenser beobachtete Ambivalenz. Er drückt eine tiefe Abneigung gegen etwas aus (ohne dessen Attraktivität verborgen zu können), das die Engländer zugegebenermaßen selbst praktizieren – zumindest an dem speziellen Ort, von dem hier die Rede ist. Eine andere, ganz entscheidende Frage lässt der Text dagegen offen: die,

warum das Beschriebene so empörend und verabscheuungswürdig sein soll. Während bei Spenser die negative Darstellung der Mischehe deutlich erkennbar einen kolonialpolitischen Hintergrund hat, erschließt sich dieser bei Long weniger unmittelbar. Longs Einwände gegen die Mischehe werden, wenn überhaupt, nur moralisch begründet. Die »infatuated attachments to black women«, sagt er, sollen durch »honourable wedlock« ersetzt werden, an die Stelle der »goatish embraces« soll der »lawful bliss« einer rechtmäßigen (will sagen: rein weißen) Ehe treten. Doch auch bei Long deuten die von ihm gewählten Kraftausdrücke an, dass mehr artikuliert wird als ein moralisches Bedenken. Es kommt eine Irritation zum Ausdruck, die noch weniger als bei Spenser mit einer rationalen, praktischen Argumentation begründet wird – und werden kann.

II.2.3 Robert James Fletcher, *Isles of Illusion*

Ähnlich heftige Äußerungen finden sich auch bei Autoren, die, anders als Spenser und Long, nicht als vermeintlich Außenstehende in kritischer Distanz ihr Entsetzen kundtun, sondern eigene Erfahrungen beschreiben. Ein diesbezüglich sehr vielsagendes Beispiel ist der britische Abenteurer Robert James Fletcher.

Fletcher wurde 1877 in Schottland geboren und kam mit sechzehn Jahren nach London. Nach einem gescheiterten Medizinstudium und Beschäftigungen als Bankangestellter und Hilfslehrer nahm er mit neunundzwanzig ein Chemiestudium in Oxford auf. Seine anschließende Lehrtätigkeit an einer Public School war er bald leid. Er wanderte nach Montevideo aus, wo er noch zwei Jahre lang unterrichtete, bevor er sich den vor allem auf die Lektüre von Robert Louis Stevenson basierenden Traum erfüllte, in die Südsee zu reisen. 1912, im Alter von 35 Jahren, erreichte er die Neuen Hebriden, eine Inselgruppe östlich von Australien. Dort schlug er sich mit verschiedenen Beschäftigungen durch: als Dolmetscher am englisch-französischen Gerichtshof, als Landvermesser, als Verwalter einer Plantage. Unterbrochen wurden diese Tätigkeiten durch kurze Aufenthalte in Sydney sowie von Versuchen, sich als Pflanzler selbstständig zu machen. 1919 verließ Fletcher die Neuen Hebriden und übernahm im Juni 1920 auf Makatea (Gesellschaftsinseln) einen Posten als Sekretär und Meteorologe bei der französischen *Compagnie des Phosphates*.¹⁴

14 Diese biographischen Informationen entnehme ich: Jean Jamin, »Vorwort« [= Vorwort zur französischen Ausgabe von Fletchers Briefen von 1979, das für die deutsche Übersetzung übernommen wurde], in: Fletcher 1986: 5-15; hier: 5. Während es bei Jamin noch heißt, über Fletchers weiteres Schicksal sei fast nichts bekannt, wo und wann er gestorben sei, wisse man nicht (was

Während seines siebeneinhalbjährigen Aufenthalts auf den Neuen Hebriden korrespondierte Fletcher mit einem guten Freund in England, seinem ehemaligen Oxforder Kommilitonen, dem Romancier und Essayisten Bohun Lynch. Seine Briefe aus dieser Zeit ähneln, bei aller Ausrichtung auf ihren Adressaten, Tagebucheinträgen.¹⁵ Sie dokumentieren schonungslos Fletchers viele Enttäuschungen – die Inseln entsprachen nicht seiner aus Stevensons Beschreibungen abgeleiteten Wunschvorstellung –, seine Desillusionierung angesichts der Realität des Kolonialismus sowie der zunehmenden Europäisierung der Inseln. Als Privatbriefe rücken sie recht unverblümt die Schattenseiten des Exotismus ins Licht und konstituieren so eine Art Gegen-Diskurs zum gängigen Mythos von den *enchanted islands*. Lynch entschloss sich, eine Auswahl aus den Briefen zu publizieren. Sie erschien 1923 mit dem Titel *Isles of Illusion. Letters from the South Seas* unter dem Pseudonym ›Asterisk‹. Das Buch brachte es 1925 zu einer zweiten Auflage, bevor es 1926 ins Französische übersetzt und unter anderem von Michel Leiris bewundert wurde, der später Parallelen zwischen Fletchers Schreibweise und seinem eigenen Erfahrungsbericht *L'Afrique fantôme* (1934) hervorgehoben hat.¹⁶

So heterogen die ohnehin schon sehr assoziativen und von Lynch noch zusätzlich gekürzten Briefe Fletchers sind, so deutlich ziehen sich gewisse Themen wie ein roter Faden durch sie hindurch. Insbesondere ein Motiv sticht hervor: Stets aufs Neue fasst Fletcher den Entschluss, wegen seiner Enttäuschungen, aber auch wegen seiner gesundheitlichen Probleme (er erkrankt immer wieder, vor allem an Malaria und Ruhr, und kokettiert in seinen Briefen mit einem angeblich aufkeimenden Wahnsinn), nach England zurückzukehren, was er aber dann doch nie in die Tat umsetzt. Fletcher selbst zieht Parallelen zu den Lotophagen in der *Odyssee*. Das Lotusessen – als Metapher für das Erlöschen des Verlangens nach Heimkehr in der Fremde – taucht in seinen Briefen mehrfach

seinen Briefen eine zusätzliche Aura des Mysteriösen verleiht), geht aus Gavin Youngs Einleitung zur englischen Neuauflage der Briefe von 1986 hervor, dass Fletcher keineswegs in der Fremde verschollen ist, wie man aufgrund von Jamins Vorwort vermuten könnte. Vielmehr verlor Fletcher seine Stelle auf Makatea und kehrte daraufhin nach England zurück, wo er in Brude, Cornwall, wieder an einer Schule zu unterrichten begann und erst in hohem Alter starb. Vgl. Gavin Young, »Introduction«, in: Asterisk 1986: v-x.

- 15 Jeder Brief war drei Monate unterwegs, so dass Antworten auf Fragen mindestens ein halbes Jahr auf sich warten ließen. Es kann also, wenn überhaupt, nur von einer stark verzögerten Korrespondenz gesprochen werden.
- 16 Vgl. das bereits zitierte Vorwort von Jean Jamin zur französischen Ausgabe von 1979 (Fletcher 1986: 14). Fletcher hat später unter eigenem Namen weitere, fiktionale Texte publiziert, darunter den Roman *Gone Native* (1924), der stark an seine eigene Geschichte angelehnt ist.

auf (vgl. Asterisk 1986: 98, 166, 179, 184). Als sich die Möglichkeit zum Aufbruch endlich einmal konkretisiert, schreibt Fletcher dementsprechend: »Now that there is a chance of getting away I feel curiously reluctant. You can say what you like (or rather, I can say what I like), but there is a subtle charm about this island life in spite of its many horrors« (ebd., 187).

Diese grundlegende Spannung zwischen der Lust am Inselleben, von dem er immer stärker absorbiert wird, und der Entschlossenheit zur Abreise gewinnt in Fletchers Briefen zunehmend an Gewicht. Sie steigert sich, als seine einheimische Geliebte, die erst fünfzehnjährige Onéla, bei ihm einzieht, und wird zur psychischen Qual, als er mit dieser ungewollt einen Sohn bekommt. Als er das erste Mal Onélas Schwangerschaft erwähnt, versichert Fletcher noch, er wolle das Kind zwar einmal sehen (wenn auch aus purer Neugierde), »but I very emphatically don't want to acknowledge it« (ebd., 155).¹⁷ Er plant, Mutter und Kind auf der Insel Aoba unterzubringen, und beginnt, nach einem geeigneten Adoptivvater Ausschau zu halten, der sich nach seiner Abreise um beide kümmern soll. Nach der Geburt seines Sohnes, den er (ein Ausdruck seines eigentümlichen Humors) zunächst John-James-Friday(!), dann Bilbil the Bulbul tauft, schiebt er den fest geplanten Abschied jedoch immer wieder hinaus. Es häufen sich Äußerungen wie die folgenden: »In a way I am extraordinarily fond of my petit métis« (ebd., 223); »[i]t is literally and lamentably true that I love him now« (ebd., 244). Friday, erklärt Fletcher, sei die Erfüllung eines lang gehegten Kinderwunsches (vgl. ebd., 205, 257); und welche Frau in Europa könne ihm jetzt, in diesem Alter und bei diesem Aussehen, diesen Wunsch noch erfüllen (vgl. ebd., 216)? Dementsprechend schmiedet er Pläne, seinen Sohn mitzunehmen und erklärt, er könne ihn niemals verlassen (vgl. ebd., 232). Schon wenige Monate später aber heißt es: »I am so afraid that, if I take Bilbil away and get him among whiter things, I shall straightaway begin to hate him. I know I should« (ebd., 245).

Doch auch hier, unter den *kanakas* und *half-castes* plagt Fletcher die Tatsache, dass sein Sohn kein ›reinrassiger‹ Weißer ist. Und darin wird er offensichtlich durch die Antworten seines in England verweilenden Freundes bestärkt, der ihm wiederholt ins Gewissen zu reden scheint (bei der Lektüre der Briefe ist der Adressat Lynch in dieser Funktion als Kommentator und Mahner stets mitzudenken). An eine entsprechende, nicht weiter konkretisierte Äußerung in einem Brief Lynchs anknüpfend, sagt Fletcher einmal über Friday:

17 Wenige Monate später schreibt er über das noch ungeborene Baby: »I wonder whether I shall like it, or want to drown it« (Asterisk 1986: 172).

»Yes; I wish with you that he was pure white. But it can't be helped now. I have never deserved a white baby. I did deserve this one; and I am going to do my damndest to help him overcome the possible handicap of his mixed breed.« (Ebd., 240)

Wie sich in den folgenden Briefen zeigt, kommt aber vor allem Fletcher selbst mit besagtem »Handicap« nicht zurecht. Auf der Insel, das betont er, muss sein Sohn als Mischling keine Diskriminierung fürchten (vgl. ebd., 215, 219). Genau diese Tatsache ist es paradoxerweise, die Fletcher irritiert – vor wie nach Fridays Geburt. »These islands teem with half-castes brought up ›white‹, and I hate them individually and collectively« (ebd., 155), schreibt er in demselben Brief, in dem er auch Onélas Schwangerschaft erwähnt. Und mehr als einmal drückt er sein Missfallen an der französischen und australischen Praxis aus, Mischlinge genau wie Weiße zu behandeln. Die Engländer, so ist er überzeugt, »are the only race with proper ideas on the colour question« (ebd., 172). Nicht die anderen Weißen sind folglich das Problem, sondern die Tatsache, dass Fletcher *selbst* eine tiefe Abneigung gegen Mischlinge empfindet. Diese Abneigung hört nicht etwa auf, nachdem er selbst Vater eines Mischlings geworden ist. In einem Brief, in dem er von einem Mittagessen mit drei »métis« berichtet, schreibt er über seine Gäste (unter ihnen der von ihm auserkorene zukünftige Adoptivvater seines Sohnes): »Mentally and in their manners one could find very little fault with them – as Frenchmen. It was physically that I felt repelled« (ebd., 244). Und diese körperliche Abneigung hat für Fletcher jetzt – nach der Geburt Fridays – eine ganz andere Bedeutung. Denn in den erwachsenen Mischlingen, die ihn physisch abstoßen, glaubt er nun die Zukunft seines eigenen Sohnes zu erblicken, der ihm, wie er überzeugt ist, eines Tages ebenso zuwider sein wird, wenn er erst einmal ausgewachsen ist.¹⁸ Fletcher beunruhigt, was er selbst als seine »Angst« bezeichnet vor dem mütterlichen Anteil, dem unkontrollierbaren ›fremdrassischen‹ Element in Friday, das ihm eine Beziehung zu diesem – als Fremdkörper – eines Tages verunmöglichen könnte: »My fear is due to my ignorance of what really composes Friday's distaff half« (ebd., 219).

18 »[W]hat hope has my son of being physically different from them?« (Asterisk 1986: 244), fragt Fletcher einmal. Auch bei anderen erwachsenen Mischlingen drängt sich ihm der Gedanke an seinen Sohn auf: »I told you at the end of my last letter that I had been out recruiting. The captain of the launch was a half-caste, good-looking, well educated (in the Australian manner), intelligent; probably a dam sight better man than I in most ways. I studied him carefully. I said to myself ›That is your son, my boy. Go and touch his bare neck and see whether you shudder.‹ You follow?« (Ebd., 209)

Allein aufgrund dieser Angst vor einem möglichen, zukünftigen Ekel vor seinem Sohn glaubt Fletcher, diesen so schnell wie möglich »loswerden« zu müssen, so sehr er ihn jetzt auch liebt¹⁹ und so schön er, zu seinem großem Erstaunen, jetzt auch ist (vgl. ebd., 232). Sowenig er gegenwärtig Anlass zur besagten Angst hat, sowenig wird Fletcher durch äußere Faktoren wie Gesetze und soziale Konventionen unter Druck gesetzt. Im Gegenteil scheint gerade das gang und gäbe, was er selbst als inakzeptabel empfindet. Fletcher zwingt sich selber, sein Kind (und dessen Mutter, die in diesem Zusammenhang allerdings eine weit geringere Rolle spielt) zu verlassen. Die Trennung, schreibt er, werde ihm großen Schmerz bereiten, in einer fast schizophrener Haltung möchte er sich jedoch selbst bestrafen für etwas, das er nicht nur als »horrid mistake« (ebd., 210), sondern wörtlich als Sünde gegen die Natur (vgl. ebd., 260) beschreibt – eine Formulierung, die an Spencers Dialog aus dem späten 16. Jahrhundert erinnert. Hier scheint ein früher, in einem anderen Kontext geäußertes Satz Fletchers seine ironische Note zu verlieren: »We simply can't help being respectable Puritans« (ebd., 179). Ein Satz, der dadurch an Gewicht gewinnt, dass Fletcher in früheren Briefen mehrfach seine Abkehr von England unterstreicht (vgl. ebd., 78f., 114f.), indem er dieses als Ort der Konventionen, Regeln und (so wörtlich) Ketten und Fesseln kritisiert, mit dem Hinweis, nicht *eine* Person in London könnte einen wirklich freien Mann und ein unkonventionelles Leben tolerieren.

Gegen diese Selbststilisierung als Abweichler, ein »Nicht-Engländer in moralischer Hinsicht«, macht Fletcher nun deutlich, dass ihn allein seine eigenen, verinnerlichten Prinzipien antreiben, seine Idee einer *Englishness*, die ihn zu solchem Handeln verpflichte. Zum Engländer wird der in Schottland Geborene in seinen Briefen durch den immer wieder behaupteten Unterschied zu den übrigen weißen Männern, die auf den Inseln mit Eingeborenenfrauen und Mischlingskindern leben. Anders als diese, erklärt er, sei ihm selbst ein solches Leben nicht möglich: »I could never grow native« (ebd., 205). Die anderen Weißen erinnerten ihn stets an »the end of the journey that I am only going as far down the road as I please« (ebd., 150) – das heißt sie zeigten ihm die Grenze an, bis wohin (und nicht weiter!) er gehen dürfe. Fletchers tagebuchartige »Selbstverschriftlichung«²⁰ macht allerdings deutlich, dass diese Grenze weit weniger starr ist als solche einzelnen Aussprüche glauben machen; Fletcher verschiebt sie immer weiter: Jeder Grenzüberschreitung (das Zusammenwohnen mit einer Eingeborenen, der gemeinsame Sohn) folgt

19 In ein und demselben Brief finden sich die beiden Äußerungen »the sooner I get rid of him the better« und »[I] am fonder of that little brat than I could express to you in English« (Asterisk 1986: 209).

20 Vgl. zu diesem Begriff Schlaeger 1993.

eine Neubestimmung der Grenze. Schließlich kommt Fletcher dem negativen Beispiel der anderen (Franzosen, Australier) viel näher als er es sich zu Beginn seines Inselaufenthaltes vorstellen konnte. Gleichwohl hält er die Grenzziehung bis zum Ende aufrecht. Nachdem ihm der Aufbruch schließlich doch gelungen ist, wenn auch zunächst nicht nach England, schreibt er von den Gesellschaftsinseln:

»The ›stay‹ alternative is, I must confess, tempting. But the attendant sacrifices are more than I can make. [...] Fortunately I have many reminders before my eyes of the results of ›going native‹. It is a funny thing. Although I pine for that savage simplicity [...] I simply can't stand the sight of it in other white men.« (Ebd., 290f.)

Ohne jemals die Attraktivität dieser anderen Möglichkeit, des *going native*, abzustreiten, schildert Fletcher immer wieder seine Abneigung gegen diejenigen Weißen, welche diesen Schritt getan haben. So wie *she will er* nicht werden, so sehr er auch die Versuchung dazu verspüren mag. Zwar blickt er stets auf die »Kanaken« herab. Eigentlich irritiert ist Fletcher jedoch nur angesichts rassistisch und kulturell Hybrider: den anderen, akkulturierten Weißen ebenso wie den ›weiß‹ erzogenen Mischlingen. Das Eigene und das Andere, so scheint es, sollen klar voneinander getrennt werden, die Grenze, bei aller physischen Nähe, aufrechterhalten bleiben. Der *Mischzustand* – gleichsam als das andere Andere – ist es, den Fletcher, der längst schon verschiedentlich durch seinen Inselaufenthalt gezeichnete Engländer/Nicht-Engländer, zu verabscheuen behauptet.

II.3 Akkulturation als Tabu

II.3.1 Sigmund Freud:

»Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen«

Die Spannung zwischen Verlangen und Abwehr, die Fletchers Briefe paradigmatisch zum Ausdruck bringen, ist kein Einzelphänomen, wenn sie auch in den seltensten Fällen so klar und explizit ausformuliert wird. Das Gewicht mag in Spencers Dialog und in Longs enzyklopädischem Geschichtsbuch zwar deutlich anders verteilt sein, die drastisch formulierte Abneigung gegen die Akkulturation anderer Engländer oder Europäer kann aber auch hier, wie dargestellt wurde, nur schlecht eine sehr viel ambivalenter Haltung kaschieren. Bei allen Unterschieden zeigen sich zwischen den drei Texten auffallende Übereinstimmungen. Akkulturation und Mischehe werden jeweils als Überschreitung betrachtet, als

Transgression einer kulturellen und rassischen Grenze ebenso wie einer sittlichen. Wie das Beispiel Fletchers zeigt, setzt diese Auffassung nicht notwendigerweise einen tatsächlichen Verstoß gegen bestehende Gesetze voraus. Selbst wenn kein institutionell gestütztes Verbot gegeben ist, werden beide Formen der Annäherung und der Vermischung jedoch als untragbar – oder besser: unerträglich – beschrieben. Es ist diese manchmal, wie im Falle Fletchers, rational nur schwer nachvollziehbare Einschätzung, die eine Differenzierung der in der Einleitung erwähnten These vom Unwillen zur Akkulturation notwendig macht. Offensichtlich handelt es sich um keinen einfachen und spontanen Widerwillen.

Um der Ambivalenz der hier beschriebenen Haltung auf die Spur zu kommen, ist es hilfreich, die Überschreitung kultureller Grenzen als Tabu im Sinne Sigmund Freuds zu konzeptualisieren und in diesem Zusammenhang eine Neulektüre von *Totem und Tabu* (1915) zu versuchen. Dieser Studie zufolge sind Tabus, anders als religiöse oder moralische Verbote, nicht in ein Regelsystem integriert, »welches ganz allgemein Enthaltungen für notwendig erklärt und diese Notwendigkeit auch begründet« (Freud 2000: 66). Vielmehr verbieten sich Tabus »eigentlich von selbst« (ebd.). Sie sind ungeschriebene Gesetze, die nicht nur »unmotiviert«, sondern auch »in ihrer Herkunft rätselhaft« sind: »Sie sind irgend einmal aufgetreten und müssen nun infolge einer unbezwingbaren Angst gehalten werden. Eine äußere Strafanordnung ist überflüssig, weil eine innere Sicherheit (ein Gewissen) besteht, die Übertretung werde zu einem unerträglichen Unheil führen« (ebd., 75). Demnach werden Tabus als kategorische Verbote internalisiert, wonach sie keiner externen Kontrolle mehr bedürfen (was nicht bedeuten muss, dass eine solche nicht dennoch existiert, im Gegenteil drohen nicht selten brutale Strafen), da von nun an die eigene, innere Angst vor den Konsequenzen einer Überschreitung das eigene Handeln reguliert.

Dieser Angst, als Folge eines verinnerlichten Verbots, steht laut Freud jedoch eine antagonistische Kraft gegenüber: das Begehren des Individuums, gerade das zu tun, was das Tabu verbietet. »Grundlage des Tabu« ist ein »verbotenes Tun, zu dem eine starke Neigung im Unbewußten besteht« (ebd., 81), weshalb »die Menschen, die dem Tabu gehorchen, [...] eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene [haben]« (ebd., 83). Das Begehren, das dem Verbot vorausgeht, wird verdrängt, nicht aber überwunden, so dass sich das Tabu als ein innerer Konflikt zwischen dem (unbewussten) *Begehren* und der oben beschriebenen (bewussten) *Angst* manifestiert (vgl. ebd., 77ff.). Als ein solcher Konflikt kann Robert James Fletchers Situation verstanden werden, die dieser selbst als Hin-und-Hergerissen-Sein beschreibt: »I am torn asunder. You know all about that and the opposing forces« (Asterisk 1986: 231). Fletchers Begehren – nach dem Inselleben, der einheimi-

schen Geliebten, dem gemeinsamen Sohn (als Erfüllung eines lang gehegten Kinderwunsches) – stehen die Ängste und Aversionen gegenüber, die damit verbunden sind. Ein verinnerlichtes, kategorisches Verbot, dessen Herkunft nie ganz klar wird, siegt schließlich über die Versuchung.

Freud beschreibt das Funktionieren von Tabus nicht nur auf der individuellen Ebene, als den hier geschilderten psychischen Konflikt, sondern auch auf der des Kollektivs. Er betont die gesellschaftliche Relevanz von Tabus. Demzufolge stellt die Übertretung gewisser Tabuverbote eine »soziale Gefahr« dar: »Sie besteht in der Möglichkeit der Nachahmung, in deren Folge die Gesellschaft bald zur Auflösung käme. Wenn die anderen die Übertretung nicht ahnden würden, müßten sie ja innerwerden, daß sie dasselbe tun wollen wie der Übeltäter« (Freud 2000: 82). Freud spricht auch von der »ansteckende[n] Kraft, die dem Tabu inneohnt«, seiner »Eignung, in Versuchung zu führen« und »zur Nachahmung anzuregen« (ebd.). Der Mensch, der das Tabu übertreten habe, erwecke Neid, denn »warum sollte ihm gestattet sein, was anderen verboten ist?« Da er insofern »wirklich *ansteckend*« (ebd., 81) sei, als sein Beispiel zur Nachahmung verleite, werde er selbst tabu (das heißt gemieden).

Es sticht ins Auge, dass Freud an dieser Stelle eine Metapher benutzt, die ähnlich schon bei Edmund Spenser aufgetreten ist, wo die Akkulturation der englischen Kolonisten in Irland ja ebenfalls als »ansteckend« beschrieben wird. Zwar benutzt Spenser den Begriff »ansteckend« in der entsprechenden Passage in dem Sinne von »vererblich« (jede Generation infiziert gleichsam die darauffolgende), doch gibt es auch Textstellen in seinem Dialog, die Freuds Konzeption einer sozialen Dynamik – jenem Anstecken der anderen durch das eigene Beispiel – sehr nahe kommen. So erläutert Irenius die Möglichkeit des Unmöglichen (als welches Eudoxus das *going native* der Engländer erscheint) einmal mit den Worten: »So much can liberty and ill examples doe« (Spenser 1997: 67). Mit anderen Worten: Fehlt es an externer Kontrolle, welche die eigene Handlungsfreiheit beschränkt, kann das schlechte Beispiel der anderen Engländer seine ganze Verführungskraft entfalten, also uneingeschränkt ansteckend wirken. Bleibt dieser Akt auch in Zukunft unbestraft, wird sich die Gemeinschaft der Kolonisten dereinst auflösen – denn der »threat of seduction« ist, wie oben argumentiert wurde, nicht zu umgehen.

Wie mir scheint kann Freuds Theorie, als heuristisches Werkzeug, sehr gut für die in diesem Kapitel verfolgte Fragestellung fruchtbar gemacht werden. Voraussetzung dafür ist freilich, dass Freuds Überlegungen zum Tabu nicht als ethnologische Beschreibungen »primitiver« Kultur verstanden werden, sondern als Versuch, eine bestimmte psychische Disposition darzustellen und zu erklären, die eben *nicht* auf »Wilde« und Neurotiker beschränkt ist. Diese Lesart steht nur zu einem Teil in Wider-

spruch zu Freuds erklärtem Programm. Insbesondere der zweite Essay von *Totem und Tabu* lässt sie durchaus zu. Denn zwar gehört das Tabu Freuds Ansicht nach der Vorgeschichte der modernen Zivilisation an, es ist ein urtümliches Phänomen, das nur noch in ›primitiven‹ Gesellschaften sowie bei neurotischen Europäern auftritt, die »eine archaische Konstitution als atavistischen Rest mit sich gebracht haben« (Freud 2000: 117) – die also noch Spuren der eigenen, ›primitiven‹ Ursprünge in sich tragen²¹ –, Freud schreibt aber auch:

»Es darf uns ahnen, daß das Tabu der Wilden Polynesiens doch nicht so weit von uns abliegt, wie wir zuerst glauben wollten, daß die Sitten- und Moralverbote, denen wir selbst gehorchen, in ihrem Wesen eine Verwandtschaft mit diesem primitiven Tabu haben könnten, und daß die Aufklärung des Tabu ein Licht auf den dunkeln Ursprung unseres eigenen ›kategorischen Imperativs‹ zu werfen vermöchte.« (Ebd., 71)

Die hier beschriebene »Verwandtschaft« besteht nicht nur darin, dass mit dem Anderen das *vergangene* und lediglich als anachronistische Erscheinung erhalten gebliebene ursprüngliche Eigene geschildert wird. Das Tabu hat durchaus (ich würde sogar sagen: vor allem) einen zeitgenössischen, europäischen Kontext – was auch das gesteigerte Interesse Freuds und der von ihm zitierten viktorianischen Ethnologen James George Frazer und Edward Burnett Tylor an diesem Thema erklärt. Betrachtet man Freuds Text auf diese Weise, verliert seine evolutionistische Perspektive, die ihn am Ende zur Darwinschen Urhorde und der gewagten These vom Urvatermord führt, automatisch an Bedeutung.

21 Gegenstand von Freuds essayistischer Studie sind *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, wie es der Untertitel formuliert. Die von Freud vertretenen Thesen basieren dementsprechend einerseits auf ethnologischen Schriften – das meiste Anschauungsmaterial ist James George Frazers *Golden Bough* und *Totemism and Exogamy* entnommen –, andererseits auf Freuds eigener psychoanalytischen Praxis. Aus dieser leitet Freud seine Theorie weitgehend ab, um sie dann auf die bei Frazer geschilderten Beispiele anzuwenden – eine aus ethnologischer Perspektive mehr als fragwürdige Vorgehensweise. Vorausgesetzt wird eine »Ähnlichkeit« und somit Vergleichbarkeit, wenn auch ausdrücklich keine »innere Verwandtschaft« (Freud 2000: 75) zwischen dem Krankheitsbild der Neurotiker und fremdkulturellen Praktiken.

II.3.2 »Frontière et ambiguïté«: Julia Kristevas Theorie des Abjekts

In allen drei hier ausführlicher diskutierten Texten, Spencers Dialog, Longs *History of Jamaica* und Fletchers Brieffragmenten, wird die Beurteilung der Grenzüberschreitung in eine Rhetorik der Abscheu und des Ekels gefasst. Vor allem bei Fletcher kommt die Abneigung gegen die Vermischung des Eigenen und des Anderen wiederholt in drastischen Worten zum Ausdruck, wie besonders seine Kommentare über Mischlinge zeigen. An einer noch nicht zitierten Textstelle schreibt Fletcher: »Ugh, you have no idea how these half-castes make me vomit« (Asterisk 1986: 104). Diese Reaktion kann als eine *abjection* im Sinne Julia Kristevas verstanden werden, womit sich das eben zur Tabuisierung der Grenzüberschreitung Gesagte um einen weiteren wichtigen Aspekt ergänzen lässt. Ihr 1980 erschienenes Buch *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection* beginnt Kristeva mit der Beobachtung:

»Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Écœuré, il rejette.« (Kristeva 1980: 9)

Abjection bezeichnet bei Kristeva eine heftige, wenn auch mit einem Gefühl der Anziehung einhergehende Abwehrreaktion angesichts eines Gegenstands, der Ekel und Aversion hervorruft – Kristeva nennt ihn das »Abjekt«. Bei diesem zweiten Schlüsselbegriff, einer Substantivierung des französischen Adjektivs *abject* (niederträchtig, verworfen, gemein), handelt es sich um einen Neologismus der Autorin. Kristeva stellt ihn den Kategorien Subjekt und Objekt gegenüber. »Abjekt« steht für all das, was das Ich von sich abspalten muss (aber nie voll und ganz von sich abspalten kann), um von seinem ursprünglichen, vorsprachlichen Zustand jenseits der Subjekt-Objekt-Differenz in die symbolische Ordnung einzutreten, die nach Kristevas Modell auf eben dieser Differenz basiert.²² Anders als das *Objekt*, das dem Subjekt als dessen Korrelat gegenübersteht und ihm laut Kristeva erlaubt, weitgehend losgelöst und autonom zu sein, stellt das *Abjekt* als vehement Ausgeschlossenes, aber nie ganz und gar Abtrennbares, für das Subjekt eine stete Gefahr dar, seine Grenzen zu

22 Das früheste und zugleich wichtigste Beispiel einer solchen Abspaltung ist die Loslösung von der »entité maternelle« (Kristeva 1980: 20), die konstitutiv für das Subjekt ist. Sie ist Voraussetzung für die Ausbildung einer eigenen Identität und Grundlage für alle weiteren Unterscheidungen.

verlieren und zurückzufallen in den Zustand vor der Differenz, außerhalb der symbolischen Ordnung, »là où le sens s'effondre« (ebd.). Auch im Zusammenhang mit der *abjection* kann von einer Arbeit an der Grenze gesprochen werden. Sie gilt dem Schutz der prekären Grenzen, die das Ich zwischen sich und dem Anderen, Subjekt und Objekt(en) zieht, um eine Identität zu erlangen und aufrechtzuerhalten – gegen die grenzenzer-setzende Wirkung des Abjekts.

Als ein psychoanalytischer Erklärungsversuch für die subjektiv so empfundene Eigenschaft des Abstoßenden und die Reaktion des Ekels akzentuiert Kristevas Theorie zwei Eigenschaften des Abjekts, die für die hier entwickelte Theorie der Grenzziehung von Interesse sind. Einerseits betont sie die dichotomische, ja manichäische Gegenüberstellung von Ich und Anderem, Innen und Außen, andererseits unterstreicht sie die Durchlässigkeit und Unsicherheit der so gezogenen Grenze (vgl. ebd., 15). Die beiden entscheidenden Stichwörter sind »frontière« und »ambiguïté«:

»Frontière sans doute, l'abjection est surtout ambiguïté. Parce que, tout en dé-marquant, elle ne détache pas radicalement le sujet de ce qui le menace – au contraire, elle l'avoue en perpétuel danger.« (Ebd., 17)

In der *abjection* kann ein psychologisches Pendant zur diskursiven Grenzziehung gesehen werden, die, wie im vorigen Kapitel herausgearbeitet wurde, ja ebenfalls zwischen Stabilität und Instabilität changiert, insofern das, was abgegrenzt wird, Teil des Eigenen bleibt. Kristevas Theorie der *abjection* ist bereits mehrfach auf die Grenzziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten angewandt worden (vgl. z.B. Spurr 1993: 76-91; McClintock 1995: 71-74). Ein solcher Transfer – von der Ebene des Subjekts auf die des Kollektivs, von der Ebene der Psyche auf die des Diskurses und der Politik – birgt allerdings die Gefahr in sich, dass durch den Rekurs auf ein psychoanalytisches Modell der natürlichen Entwicklung die beschriebenen kolonialen Grenzziehungen naturalisiert werden, indem man sie als psychologische Notwendigkeit erscheinen lässt.²³ Zudem besteht bei psychoanalytischen Erklärungsansätzen grundsätzlich die Tendenz, das historisch und kulturell Spezifische zu universalisieren und ihm eine archetypische Dimension zu verleihen. So wie Freuds Theorie des Tabus am Ende beim Urvatermord anlangt und eine weitere Variation der These vom Ödipuskomplex darstellt, führt Kriste-

23 Dieses Problem spricht auch David Spurr an, der in seiner Anwendung der Theorie der *abjection* auf den kolonialen Diskurs erklärt: »I do not wish to suggest that Kristeva's theory provides a rationale for colonial order as a natural consequence of normal human development« (Spurr 1993: 79).

vas Theorie der *abjection* zur Abspaltung von der Mutter als Beginn der Subjektkonstitution (vgl. Kristeva 1980: 20).

Das zuletzt angesprochene Problem der Ahistorizität soll im Folgenden dadurch umgangen werden, dass mit Anne McClintock eine »*situated psychoanalysis*« (McClintock 1995: 72) versucht wird, das heißt eine kulturelle und historische Kontextualisierung dessen, was mit psychoanalytischen Konzepten erfasst wird. Ausgegangen wird außerdem von einem Zusammenspiel der diskursiven Grenzziehung, der Tabuisierung der Grenzüberschreitung und dem Phänomen der *abjection*, nicht von einer einseitigen Bedingtheit des einen durch das andere. Dem hier entwickelten Ansatz zufolge erzeugt die diskursive Grenzziehung das Tabu der Grenzüberschreitung, das seinerseits die diskursive Grenzziehung festigt, wobei die *abjection* Teil – nicht Antriebskraft – dieser Arbeit an der Grenze ist. In seinem Buch *The Rhetoric of Empire* macht David Spurr eine Beobachtung, die dem Ansatz dieser Arbeit nahe kommt:

»The principles of exclusion, boundary, and difference which enter into the debasement of the primitive are connected to the fear that the white race could lose itself in the darker ones, so that the idea of ›going native‹ has some of the powers of interdiction and attraction that one associates with the incest taboo.« (Spurr 1993: 82)

Kristeva selbst stellt einen Zusammenhang zwischen *abjection*, Tabu und Transgression her (vgl. Kristeva 1980: 24). Am Beispiel des Tabus der Kultur- und Rassenmischung wird dieser Zusammenhang besonders offensichtlich. Wie Kristeva unterstreicht, erscheint all das als *abject*, was »eine Identität, ein System, eine Ordnung stört«, indem es »die Grenzen, Orte und Regeln missachtet« – nämlich das »Dazwischen (*l'entre-deux*), das Zweideutige, das Gemischte« (ebd., 12; meine Übers.). ›Abjekt‹ ist demzufolge das, was die diskursive Grenzziehung unterläuft, indem es seinen Ort diesseits oder jenseits der Grenze verlässt und einen Mischzustand erzeugt. Erklärbar wird auf diese Weise Fletchers große Abneigung gegen Mischlinge und akkulturierte Weiße, die sich in gesteigertem Maße nach der Geburt seines Sohnes manifestiert, der als das unmöglich abzutrennende Eigene/Andere geradezu musterhaft das die Grenzen verletzende Abjekt darstellt.

II.3.3 Das Akkulturationstabu

Aufgrund seiner Darstellung in der Literatur soll kulturelles Grenzgehen im Folgenden also, unter vorsichtigem Gebrauch der Freud'schen Definition, als Tabu verstanden werden. Ausgangspunkt ist die These vom *Akkulturationstabu*, das grundlegend für die anschließenden, weitergehenden Überlegungen zunächst allgemein wie folgt umrissen werden kann: Das Akkulturationstabu verbietet nicht nur eine – mit Kohl gesprochen – vollständige »kulturelle Konversion« (Kohl 1987), sondern bereits eine partielle Anpassung, wobei es in seiner Strenge stark variiert, abhängig von Epoche, Kolonialmacht und betroffener Kolonie sowie nicht zuletzt vom individuellen Autor. In der Literatur finden sich Hinweise einer Tabuisierung schon der Übernahme von Sprache und Kleidung (wie bei Spenser), insbesondere aber der religiösen Glaubensvorstellungen und Rituale sowie grundlegender Kulturtechniken. Positiv formuliert läuft das Akkulturationstabu auf das Gebot zur Wahrung der eigenen kulturellen Identität – und damit zur Aufrechterhaltung kultureller Differenz – hinaus.

Das generelle Akkulturationstabu schlug sich dabei, wie die hier diskutierten Beispiele deutlich machten, auch in anderen, verwandten Tabus nieder. An erster Stelle zu nennen ist das Tabu der *miscegenation*, der Rassenmischung, das ein Thema von Robert Youngs Studie *Colonial Desire* ist (vgl. Young 1995, v.a. Kap. 4 u. 6). Zwar spricht Young selbst in Bezug auf seinen Gegenstand nie explizit von einem Tabu; seine materialreiche Rekonstruktion der Rassentheorien des 18. und des 19. Jahrhunderts enthält jedoch vieles, was den hier versuchten Ansatz stützt. Denn auch in Youngs Analyse steht jene Spannung zwischen »attraction and repulsion« (ebd., 90) im Vordergrund, welche die damaligen nordamerikanischen und europäischen Diskussionen über die Vor- und Nachteile von Rassenmischung zwischen weißen Siedlern und farbigen Sklaven oder Eingeborenen kennzeichnet. Auch – und vor allem – in diesem Zusammenhang lässt sich jenes Schwanken zwischen Begehren und Aversion beobachten, wenn zwar das Verhältnis zwischen den Rassen sexualisiert wird, Rassengrenzen übergreifende Sexualität jedoch mit Verunreinigung, Krankheit, Unfruchtbarkeit und sogar Tod in Zusammenhang gebracht wird (vgl. hierzu ebd., Kap. 6).²⁴ Schon Richard Slotkin hat im Zusammenhang mit den neuenglischen Vorbehalten gegen Mischehen, namentlich im 17. Jahrhundert, auf das Tabu der Rassenmischung aufmerksam gemacht. Er spricht von »[t]he Puritans' terror of [...] Indian marriage« und begründet diesen mit dem in Abschnitt II.1.3 anhand des Morton-Beispiels illustrierten Unwillen zur Akkulturation:

24 Vgl. auch Abschnitt IV.3 dieser Arbeit.

»Marriage symbolized this process of acculturation in terms of sexual merging of the races« (Slotkin 1973: 123). Mit beiden Tabus, dem der Akkulturation und dem der *miscegenation*, war demzufolge dieselbe Angst vor einer Auflösung der Grenzen zwischen dem Eigenen und den Anderen verbunden, wie man sie im »Mischling« versinnbildlicht sah.

Mit der These von der Tabuisierung kultureller und rassischer Vermischung lässt sich eine mögliche Antwort auf die Frage finden, *warum* das Grenzgehen (mit welchem Begriff man es auch immer bezeichnen möchte) stets aufs Neue die in diesem Kapitel skizzierte ambivalente Reaktion hervorrief. Vorzubeugen ist dabei einer impliziten Essentialisierung, wie sie sich an einigen Stellen von Robert Youngs Studie *Colonial Desire* manifestiert. So verwendet Young Formulierungen wie »the white male's ambivalent axis of desire and repugnance« (Young 1995: 152) oder »the phobia and fascination that the idea of miscegenation summons forth in the white imagination« (ebd., 148) – Formulierungen, die den Eindruck einer Haltung erwecken, die beim »weißen Mann« bzw. in der »weißen Imagination« natürlich gegeben ist. Es sei hier darum mit Nachdruck auf die diskursive Grundlage der beschriebenen Ängste verwiesen. Bezogen auf die im vorigen Kapitel dargestellte Praxis kultureller Grenzziehung soll das Tabu in dieser Arbeit als diskursives Mittel zur Stabilisierung und Erhaltung jener prekären Grenzen verstanden werden, mit deren Hilfe sich Europa (Großbritannien, England, die weiße Bevölkerung Amerikas etc.) in einer steten Arbeit an der Grenze als relative Einheit konstituiert. Die Absicht ist dabei nicht, historische Erfahrung zu homogenisieren: Wie sich in den folgenden, vertiefenden Analysen zeigen wird, ist das Akkulturationstabu keineswegs statisch. Zwar finden sich in verschiedenen Epochen Beispiele, wie die bisher diskutierten, bewusst auch aus früheren Jahrhunderten ausgewählten historischen Fälle deutlich machen. Es lassen sich aber durchaus Unterschiede zwischen den Epochen feststellen. Die im letzten Kapitel angedeutete Neudefinition des Anderen, seit dem späten 18. Jahrhundert, als nicht nur kulturell, sondern auch »natürlich« – sprich rassistisch – vom Europäer unterschieden, wirkt sich unweigerlich auf die Texte aus, die Grenzüberschreitungen zum Thema haben. Es handelt sich hierbei um eine Wechselbeziehung: Der Unwille zur Akkulturation erhöht sich mit der Naturalisierung der Grenze als Rassengrenze, und umgekehrt verfestigt sich diese Grenze mit einem gesteigerten Unwillen zur Akkulturation (oder, allgemeiner gesprochen, Unwillen zur »Vermischung«). Diese Wechselbeziehung wird in den Einzelanalysen der folgenden Kapitel noch stärker an Kontur gewinnen.²⁵

25 Eine eindrucksvolle historiographische Demonstration dieser Wechselbeziehung liefert E.M. Collingham in ihrem Buch zum britisch-indischen Kul-

Ebenso wird sich in diesen Analysen zeigen, dass noch andere Faktoren eine Rolle spielen. Einen dieser Faktoren, den nationalen, hebt Jürgen Osterhammel hervor, wenn er kulturelle Unterschiede in der Duldung von »Übergänge[n], schwebende[n] Zwischenzustände[n], Ambivalenzen oder mehrfache[n] Identitäten« (Osterhammel 2001: 221) anspricht und dabei auf die Sonderposition Großbritanniens hinweist:

»Britische Kolonialherren hielten eine deutlich größere Distanz zu den Kolonisierten als zum Beispiel portugiesische, spanische und selbst holländische: Als Niederländisch-Ostindien 1811 vorübergehend unter britische Verwaltung geriet, zeigten sich die neuen Regenten entsetzt über die asiatisierten ›Mestizo manners‹ der Holländer (und namentlich ihrer Betel kauenden Frauen); die sozialen Gräben zwischen Europäern und Asiaten wurden mit langfristigen Folgen tiefer gezogen. Überhaupt unterschieden sich die europäischen Kolonisatoren durch das Ausmaß, in dem sie gemischtrassige Verbindungen und das daraus folgende Mestizentum duldeten [...]. Pauschal gesagt, spannte sich der Bogen von den im hohen Maße (allerdings in Asien stärker als in Afrika) inklusiven Portugiesen bis zu den extrem exklusiven Briten [...].« (Ebd.)

turkcontact im kolonialen Indien, das die zunehmende Distanzierung und Abgrenzung der Briten ab der Mitte des 19. Jahrhunderts nachzeichnet. Collinghams Studie demonstriert materialreich, dass die radikale Grenzziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten historisch keineswegs eine Selbstverständlichkeit war, sondern dass sie sich auch innerhalb einer einzelnen Kolonie erst nach und nach etablieren konnte. Ausgangspunkt von Collinghams Analyse ist der *nabob*, die vielfach karikierte Figur des ›indianisierten‹ Engländers. Dessen – relative – Offenheit für fremdkulturelle Praktiken (wie unter anderem Essgewohnheiten, Körperhygiene, Kleidung und das Rauchen der *hookah*) nahm Collingham zufolge ein Ende, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend die britische Identität hervorgekehrt wurde. Die indischen Einflüsse sollten beseitigt werden, Kleidung und Essen die Differenz zur lokalen Kultur markieren; die indische Geliebte verschwand allmählich aus den britischen Haushalten. Die nach 1857 dominante Figur des *sahib* – dem Ideal nach mit herrischem Auftreten, fest überzeugt von der eigenen rassischen und kulturellen Superiorität – hatte mit der des *nabob* schließlich nur noch wenig gemein. Beteiligt an dieser Transformation (die freilich ebenso wenig vollständig und allumfassend war wie zuvor die Akkulturation des *nabob*, sondern nur eine Tendenz darstellt) war eine Vielzahl historischer Faktoren: Nach dem großen indischen Aufstand (›Great Mutiny‹) von 1857 war 1858 die *East India Company* aufgelöst worden und die britische Krone hatte die Herrschaft über Indien übernommen; 1876 wurde Königin Victoria offiziell Kaiserin von Indien. An Bedeutung gewann das Denken in den Kategorien ›Rasse‹ und ›Klasse‹ sowie die Idee des Prestige, das den Engländern zur Legitimation ihrer imperialen Herrschaft diente und zu einer aggressiveren – oft gewaltsamen – Abgrenzung führte. Vgl. Collingham 2001: 13-113, 117-149.

In der englischsprachigen Literatur der Kolonialzeit finden sich zahlreiche weitere Fälle, in denen britische Autoren – wie Edward Long und Robert James Fletcher – am Beispiel anderer europäischer Kolonisten das Phänomen der Mestizierung kritisieren, wobei sie die Kolonialmacht Großbritannien mehr oder weniger explizit von diesen abgrenzen. Einige weitere Beispiele werden uns in dieser Arbeit noch begegnen. Wie der Historiker Ronald Hyam in der bislang einzigen umfangreichen Untersuchung zum Komplex *Empire and Sexuality* gezeigt hat, gilt allerdings, dass offizielle Prüderie und konkrete Praxis im englischen Kolonialreich bisweilen weit auseinander lagen. Er kommentiert dies lakonisch mit dem Satz: »Practice and theory diverged« (Hyam 1990: 3). Hyams Analysen zufolge war Sexualität ein wesentlicher Bestandteil der viktorianischen Expansion sowie des gesamten kolonialen Unternehmens.²⁶ Obwohl die Institution der Mischehe im britischen *Empire* Anfang des 19. Jahrhunderts so gut wie verschwunden war, bestand sexueller Kontakt mit Nicht-Europäerinnen weiter fort (vgl. ebd., 201).²⁷ Wenn in den folgenden Kapiteln eine spezifisch britische Position konstatiert wird, so bezieht sich diese Aussage also ausdrücklich auf englische *Texte* und das darin häufig vertretene Selbstbild einer konsequente(re)n Grenzziehung. Gegenstand sind *literarische Inszenierungen* der kolonialen Kulturbegegnung, wobei es im Folgenden neben den bisher zitierten Kommentaren zu realhistorischem kulturellem Grenzgängertum vor allem auch um fiktionale Beschreibungen von Grenzüberschreitungen gehen wird.

In literarischen Texten lassen sich Kulturbegegnungen »im Modus des Imaginären simulieren« (Schwab 1999: 60). Literatur wird dann zu »imaginärer Ethnographie«, die aufgrund der im europäischen Alteritätsdiskurs vorhandenen Bilder und Informationen Kulturbegegnungen inszeniert. Die Frage nach der literarischen Darstellung von Grenzen und deren Überschreitung kann unabhängig von institutionalisierter Kolonialpolitik in Form von Gesetzen und Verboten gestellt werden, wie sie eine politologische oder historische Arbeit zum Gegenstand haben könn-

26 »The expansion of Europe was not only a matter of ›Christianity and commerce‹, zitiert Hyam die beiden Schlagwörter des kolonialen Diskurses seit David Livingstone, »it was also a matter of copulation and concubinage« (Hyam 1990: 2). Robert Young knüpft hier an, wenn er ein »koloniales Begehren« postuliert und den Kolonialismus als eine *machine désirante* im Sinne Gilles Deleuzes und Félix Guattaris zu konzeptualisieren vorschlägt. Vgl. Young 1995 und dort insbesondere das abschließende Theoriekapitel.

27 Erst 1909 wurde in Form des an alle Mitglieder des *Colonial Service* gerichteten »Lord Crewe's Circular« ein offizielles Verbot ausgesprochen, das ganz allgemein Verbindungen zwischen Kolonisten und Eingeborenenfrauen untersagte und mit Strafen drohte. Vgl. Hyam 1990: Kap. 7; hier: 157.

te; sie eröffnet eine komplementäre Perspektive. Behauptet wird nicht, dass die untersuchten Texte ungebrochen historische Realitäten widerspiegeln. Man kann vielmehr sagen, dass sie, in Form eines kolonialen Imaginären, Tatsachen *schaffen*.

III. KULTURELLER EINFLUSS: HERMAN MELVILLE, *TYPEE* (1846)

III.1 Grenzgänger im Südpazifik: *Runaways* und *beachcombers*

III.1.1 Ein tätowierter Franzose: Die Geschichte des *beachcombing*

Am 7. August 1803 begann in Kronstadt die erste russische Weltumseglung unter dem Kommando von Kapitän Adam Johann von Krusenstern. Mit an Bord war ab Kopenhagen der aus Deutschland stammende Georg Heinrich von Langsdorff, der sich von der Reise umfangreiches Material für seine Arbeiten zur Naturgeschichte versprach. In seinem 1811 fertiggestellten Reisebericht¹ beschreibt Langsdorff die gespannte Erwartungshaltung, mit welcher man nach langer und entbehrungsreicher Fahrt der Ankunft auf der Marquesas-Insel Nuku Hiva entgegenblickte (vgl. Langsdorff 1968: I, 88). Die einladende Landschaft, die sich den Reisenden in der Ferne darbot, erwies sich in einer Hinsicht als enttäuschend: Es waren keine Menschen darin zu erkennen. Erst als einige Matrosen in Richtung Ufer ruderten, erschien ein Kanu auf der Bildfläche. Aus der Ferne konnte Langsdorff beobachten, wie ein Mann von dem Kanu in ein Boot der Weißen sprang. Voller Spannung erwartete man dessen Rückkehr im Schiff. Hier stellte sich heraus, dass es sich bei dem furchtlosen Insulaner nicht etwa um einen Eingeborenen handelte, sondern um einen »Europäer, ganz nach hiesiger Landessitte mit einem Lendengürtel bekleidet«:

1 Der zweibändige Bericht *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803-1807* (Frankfurt a.M., 1812) wurde erstmals 1813 in vollständiger englischer Übersetzung veröffentlicht. Diese englische Originalausgabe ist als Reprint erhältlich (Langsdorff 1968). Auf deutsch ist der Bericht seit der zweiten Auflage von 1813 leider nur in einer gekürzten Ausgabe erschienen (Langsdorff 1952). Im Folgenden zitiere ich soweit möglich aus dieser gekürzten deutschen Ausgabe und berufe mich ansonsten auf die vollständige englische Übersetzung, wie sie mit großer Wahrscheinlichkeit auch Herman Melville bekannt war.

»Es war ein englischer Matrose namens Roberts, der, wie er uns versicherte, schon seit mehreren Jahren auf der Insel lebte. Der Farbe nach war er fast gar nicht von den übrigen Insulanern zu unterscheiden, so großen Einfluß hatte das Klima auf seine Haut gehabt. Verschiedene Empfehlungsschreiben von Schiffskapitänen, denen dieser Mensch hilfreiche Dienste erwiesen hatte, flößten uns größeres Zutrauen ein als sein verwilderter Anblick. So freuten wir uns nicht wenig, einen europäischen Lotsen an Bord zu haben, der uns genaue Nachrichten über die Insel und ihre Bewohner geben konnte.« (Langsdorff 1952: 65; vgl. Langsdorff 1968: I, 90)

Wie wir heute wissen, verbirgt sich hinter dem Namen »Roberts« der ehemalige Seemann Edward Robarts, der im Dezember 1797 von einem Walfangschiff desertiert war und bis Februar 1806 auf den Marquesas lebte.² »Wir waren nicht wenig erstaunt« (ebd.), sagt Langsdorff über diese unerwartete Begegnung. Bei aller Verwunderung der Reisenden ist die Geschichte Robarts' allerdings keineswegs singulär, denn europäische Matrosen, die unfreiwillig (etwa infolge eines Schiffsbruchs) oder freiwillig (als Meuterer oder Deserteure) vom Rest der Mannschaft getrennt worden waren und die daraufhin alleine oder in Gruppen unter Eingeborenen lebten, gab es in der Südsee schon seit den frühesten europäischen Forschungsreisen im 16. Jahrhundert. Bereits das Schiff *Trinidad* des portugiesischen Seefahrers und ersten Weltumseglers Ferdinand Magellan war betroffen.³ In den nächsten zweihundertfünfzig Jahren blieb es zwar bei wenigen Einzelfällen. Mit Aufkommen der Handelschiffahrt verbreitete sich die Praxis des Desertierens aber in einem solchen Maße, dass ein eigener Begriff dafür geprägt wurde: *beachcombing*.⁴ Eine wichtige Voraussetzung hierfür wurde 1788 mit der Errich-

-
- 2 In Kalkutta verfasste Robarts ein Tagebuch, das später als Manuskript in der schottischen Nationalbibliothek in Edinburgh wiedergefunden wurde (vgl. Maude 1968: 176). Robarts' Tagebuch ist inzwischen in Buchform erschienen (Robarts 1974), mit zahlreichen Anmerkungen und einer Einleitung versehen von Greg Denning. In Robarts' Tagebuch wird auch die hier diskutierte Begegnung mit der russischen Expedition beschrieben (vgl. ebd., 129-139).
 - 3 Auf den Nördlichen Marianen gelang drei Matrosen die Flucht. Zwei von ihnen kamen ums Leben; der dritte, ein Galizier namens Gonçalo de Vigo, begleitete die Eingeborenen bis Guam, wo er vier Jahre später, 1526, eine überraschte spanische Expedition begrüßte. Vgl. Maude 1968: 136.
 - 4 Die wichtigsten Arbeiten zum *beachcombing* sind die für alle weiteren Untersuchungen bahnbrechenden Studien von H.E. Maude (1968) und Greg Denning (1980); vgl. in letzterem Buch vor allem die Kapitel »Ships and Men« (ebd., 95-124) und »Beachcombers« (ebd., 129-156). Vgl. außerdem Kohl 1987: 16-23, das Kapitel »Mutineers and Beachcombers« in Edmond 1997: 63-97 sowie das Kapitel »A Gift of Fabrication: The Beachcomber as Bricoleur« in Smith 1998: 18-52.

zung einer englischen Ansiedlung in Port Jackson geschaffen, die sich zu einem Knotenpunkt entwickelte (vgl. Maude 1968: 138). Vor den Inseln des Pazifik tummelten sich neben europäischen Handelsschiffen unterschiedlicher Herkunft bald auch amerikanische Walfangschiffe. Nach H.E. Maudes Schätzung machten Matrosen etwa 75% der sogenannten *beachcombers* aus, während sich die zweitgrößte Gruppe (ca. 20%) aus entkommenen Häftlingen zusammensetzte, die ebenfalls schnell die Möglichkeit des »Strandlaufens« für sich entdeckt hatten (vgl. ebd., 160).

Maude versucht in seiner Studie zum Phänomen des *beachcombing*, Gemeinsamkeiten der überlieferten Fälle zu rekonstruieren, um den *beachcomber* als einen Typus zu charakterisieren.⁵ Wie er zeigt, lassen sich, so unterschiedlich die Ausgangskonstellationen waren und so unterschiedlich die Einzelschicksale verliefen, verschiedene Übereinstimmungen beobachten. Die wichtigste betrifft das einzigartige Verhältnis zur indigenen Gesellschaft: »What really differentiated beachcombers from other immigrants was the fact that they were essentially integrated into, and dependent for their livelihood on, the indigenous communities« (ebd., 135). Bei allen Gefahren, so Maude, konnten sich Europäer und Amerikaner fast auf jeder Insel eines freundlichen Empfanges sicher sein, auch wenn die – meist berechtigte – Furcht der Inselbewohner vor Geschlechtskrankheiten sowie das für die Gastfreundschaft nicht eben förderliche Gebaren vieler Seeleute zu Einschränkungen der allgemeinen Offenheit führen konnten.⁶ Der gewöhnliche *beachcomber* war Maude zufolge in die soziale Gemeinschaft integriert, an deren Bräuchen er, freiwillig oder unfreiwillig, partizipierte. Er war, wie der Engländer Robarts, im Stile der Eingeborenen gekleidet, auch wenn dies nur von den wenigsten Gemeinschaften ausdrücklich zu einer Bedingung gemacht wurde. Fast überall bestand dagegen der Zwang, oder doch ein erheblicher Druck, sich nach einheimischer Sitte tätowieren und – was einen noch schmerzhafteren Eingriff erforderte – die Gesichts- und Körperhaare auszupfen zu lassen. Zugleich waren der Integration aber deutliche

5 Wie aus Maudes Untersuchung hervorgeht, existieren zwar immerhin 21 von ehemaligen *beachcombers* verfasste (englischsprachige) Bücher (vgl. Maude 1968: »Appendix«, 170-177); von diesen sind jedoch die meisten seit ihrer Erstveröffentlichung nicht wiederaufgelegt worden. Immerhin werden in der von Lamb, Smith und Thomas edierten *South Seas Anthology*, die Auszüge von Texten aus der Zeit von 1680 bis 1900 enthält, auch einige Berichte von *beachcombers* berücksichtigt, so dass zumindest einzelne Textpassagen wieder leicht zugänglich sind. Vgl. das Kapitel »Beachcombers & Missionaries« in Lamb/Smith/Thomas 2000: 117-269.

6 Bereits lange vor der Ankunft der ersten Europäer hatten viele polynesisch und mikronesische Inseln Austausch untereinander gehabt und Immigranten, gewöhnlich durch Adoption oder Einheirat, aufgenommen (vgl. Maude 1968: 148ff.).

Grenzen gesetzt. Von gewissen religiösen Praktiken blieb der *beachcomber* ausgeschlossen (vgl. ebd., 162). Die Folge war eine »peculiar position [...], in yet out of the indigenous society« (ebd., 163), die den *beachcomber* laut Maude zu einem idealen Mittler machte. Und in der Tat ist es ja genau diese Eigenschaft, die Langsdorff positiv hervorhebt, wenn er in Robarts einen willkommenen Informanten erkennt.



Abb. 3: »Portrait of Jean Baptiste Cabri«
(Langsdorff 1968: I, zw. 96 u. 97)

Vor dem Hintergrund des von H.E. Maude beschriebenen »beachcombing boom« (ebd., 137) im 19. Jahrhundert überrascht es weniger, dass die Krusenstern-Expedition auf Nuku Hiva nicht nur die Bekanntheit eines Engländers machte, sondern zugleich auch von der Gegenwart eines weiteren Europäers auf der Insel erfuhr. Wie Robarts den Rei-

senden berichtete, hielt sich neben ihm noch ein Franzose mit Namen Jean-Baptiste Cabri auf Nuku Hiva auf. Gemeinsam war beiden Europäern, dass sie bereits seit einigen Jahren auf den Marquesas lebten. Beide, insbesondere aber der Franzose, vermochten es, sich in der einheimischen Sprache auszudrücken, wobei Cabri das Französische fast vollkommen verlernt hatte (lediglich ein wiederholtes »parlez français« verriet Langsdorff zufolge seine Nationalität). Cabri hatte die Gewohnheiten und Bräuche des »zivilisierten Lebens« so weit aufgegeben, dass in seiner Lebens- und Denkweise (wie Langsdorff sich ausdrückt) kaum ein Unterschied zu den Eingeborenen auszumachen war. Er war zudem an verschiedenen Stellen – auch im Gesicht – tätowiert (vgl. Abb. 3). Er schwamm so gut wie die Eingeborenen, hatte die Tochter eines Häuptlings geheiratet und lebte nicht nur mit der Familie seiner Frau, sondern auch mit allen anderen Einheimischen in einem freundschaftlichen und vertrauten Verhältnis. Der Engländer Robarts dagegen hielt mehr Distanz. Er beherrschte die Sprache nicht annähernd so gut wie Cabri, sein Wissen von den einheimischen Bräuchen war sehr viel begrenzter und er schien diesen gegenüber auch weitgehend gleichgültig zu sein. So jedenfalls stellte sich für Langsdorff die Differenz zwischen beiden Männern dar (vgl. Langsdorff 1968: I, 97f.).

Aufgrund der im letzten Kapitel angesprochenen innereuropäischen Differenzen in der Akzeptanz von »Übergänge[n], schwebende[n] Zwischenzustände[n], Ambivalenzen oder mehrfache[n] Identitäten« (Osterhammel 2001: 221) wäre man versucht, den *beachcomber* Robarts als einen Beleg für die Sonderrolle Großbritanniens – das heißt, als Illustration eines besonders stark ausgeprägten Widerstands gegen Akkulturation – zu betrachten, dem das Beispiel des scheinbar vollkommen assimilierten Franzosen Cabri gegenübersteht. In der Tat lassen sich deutliche Parallelen zum bereits diskutierten (späteren) Fall Robert James Fletcher auf den Neuen Hebriden ausmachen, der als Brite – wiederum im Gegensatz zu den Franzosen – ja ebenfalls nur bis zu einem bestimmten Punkt zu einer kulturellen Annäherung bereit war.⁷ Aus Robarts' inzwischen veröffentlichtem Tagebuch (Robarts 1974) geht allerdings hervor, dass der englische *beachcomber* ab 1803 ebenfalls mit der Tochter eines Häuptlings verheiratet war.⁸ In einem Brief brüstete sich der ehemalige Matrose zudem damit, auf Nuku Hiva vier Jahre lang die Krieger seines »Freundes«, des »Königs« (ebd., 324f.; meine Übers.), angeführt zu haben, was Langsdorffs Gegenüberstellung von Robarts und Cabri relati-

7 Vgl. Abschnitt II.2.3 dieser Arbeit.

8 Mit dieser verließ er 1806 gemeinsam die Insel Nuku Hiva und reiste, über verschiedene Stationen, nach Kalkutta, wo sie 1813 starb. Vgl. die zusammenfassende Darstellung in Dening 1974: 10-13.

viert. Doch auch der Ethnologe Greg Dening, Herausgeber von Robarts' Tagebuch und Experte zum Thema *beachcombing*, hebt in seinem Vergleich zwischen Cabri und Robarts die Tatsache hervor, dass der Franzose auf den Marquesas in einer Radikalität mit seiner bisherigen Welt brach, die singulär war und dass seine Tätowierung die aller anderen bekannten *beachcombers* übertraf; dagegen habe Robarts europäische Verhaltensmuster beibehalten und in seiner nur partiellen Anpassung immer wieder gegen einheimische Sitten und Tabugesetze verstoßen (vgl. Dening 1980: 139-141).

Ironischerweise fuhr am Ende aber nicht Robarts, sondern ausgerechnet Cabri mit Kapitän Krusenstern nach Russland zurück, wenn auch unfreiwillig. Vor dem Aufbruch der Russen war er zu lange an Bord geblieben und musste so, wohl oder übel, mitreisen (vgl. Langsdorff 1968: I, xiii; Dening 1974: 7). Aus Langsdorffs Erläuterung zum obigen Porträt (Abb. 3) geht hervor, dass Cabri nach seiner Ankunft in Russland die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog. Offensichtlich befriedigte er eine exotistische Schaulust. So führte er in Moskau und Petersburg auf der Bühne die Tänze der polynesischen Eingeborenen vor, bis seine Karriere eine unerwartete Wende nahm: Cabris in der Südsee erworbenen Fähigkeiten als Schwimmer verschafften ihm vorübergehend eine Stelle als Schwimmtrainer von Marinekadetten in Kronstadt. Laut Langsdorff konnte sich Cabri sehr schnell wieder in seiner Muttersprache ausdrücken, während er die Landessprache von Nuku Hiva bald fast vollkommen verlernt hatte (vgl. Langsdorff 1968: I, xiii-xiv.). Greg Dening hat noch einige weitere Fakten aus dem Leben Cabris eruiert. Demnach weckte der tätowierte Franzose das Interesse von Wissenschaftlern und war auch im Adel als Kuriosität beliebt. Sein Leben unter den Reichen und Mächtigen nahm jedoch ein Ende, nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war – er wurde zu einer Kirmes-Attraktion (vgl. Dening 1974: 8f.).⁹ Die Integration in die heimische Gesellschaft war für den Rückkehrer Cabri schlussendlich offenbar schwerer als seinerzeit die in die polynesischen Gesellschaft. Als ein von seinem Inselaufenthalt deutlich Gezeichneter blieb er ein Fremdkörper im wahrsten Sinne des Wor-

9 Ähnlich erging es dem 1835 aus dem Pazifik in die USA zurückgekehrten amerikanischen *beachcomber* James O'Connell, der sich als »The Tattooed Man« einen Namen machte und im Zirkus auftrat (vgl. Smith 1998: 51). Aus Alan Govenars Studie zum »Changing Image of Tattooing in American Culture« (Govenar 2000) geht hervor, dass die Tätowierung in den USA noch bis ins 20. Jahrhundert einen festen Ort im Zirkus hatte. So trat der Tätowierkünstler und ehemalige Seemann Gus Wagner mit seiner am ganzen Körper tätowierten Frau Anfang des 20. Jahrhunderts in Zirkussen und auf Volksfesten auf (vgl. ebd., 217); ihm folgten andere, bis die Praktik des Tätowierens gegen Mitte des Jahrhunderts so gängig war, dass sie nicht mehr zur Zirkusattraktion reichte (vgl. ebd., 222-226).

tes: Nach seinem Tod 1818 oder 1822 in Valenciennes wurde erwogen, seiner Leiche die Haut abzuziehen, um diese zum Zwecke wissenschaftlicher Untersuchungen aufzubewahren und in einem Museum auszustellen (vgl. ebd., 9; Dening 1980: 113).

III.1.2 Herman Melville als *runaway*

Ein Rückkehrer, allerdings nach sehr viel kürzerem Inselaufenthalt, war auch der Amerikaner Herman Melville, dessen 1846 erschienener Debütroman *Typee. A Peep at Polynesian Life* lose auf seinen eigenen Erfahrungen auf Nuku Hiva basiert. Durch Melvilles viel gelesenen Roman erhielt die Praxis des Strandlaufens 35 Jahre nach Heinrich von Langsdorffs Reisebericht Einzug in ein Genre fiktionaler Literatur. Melville ist bis heute der berühmteste *beachcomber* geblieben – seine weiteren Strandläufer-Abenteuer auf Tahiti verarbeitete er 1847 zu einem zweiten Roman, *Omoo. Adventures in the South Seas* –, wobei er in Hinblick auf den von H.E. Maude skizzierten Typus in mancherlei Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung darstellt.

Schon die soziale Herkunft des 1819 in New York geborenen *gentry*-Sohnes ist ungewöhnlich. Melvilles Mutter Maria Gansevoort gehörte als Tochter eines Helden der Amerikanischen Revolution einer Familie mit hohem Ansehen an; sein Vater Allan war ein Kaufmann mit schottischer Ahnenreihe. Nach mehreren schweren Rückschlägen endete die anfangs vielversprechende Karriere Allan Melvilles, der sich auf den Import französischer Textilien und Kurzwaren spezialisiert hatte, 1830 jedoch im Bankrott. Die kinderreiche Familie zog nach Albany, wo Hermans Vater einen Zusammenbruch erlitt und 1832 starb. Herman musste zunächst die Schule abbrechen und vorzeitig arbeiten. Nach Tätigkeiten in einer Bank, im Pelzgeschäft seines Bruders, auf dem Hof eines Onkels und schließlich als Lehrer in einer Landschule bei Pittsfield, Massachusetts, heuerte er 1839 als einfacher Matrose auf einem Paketschiff an und machte seine erste Seereise, die ihn nach Liverpool führte. 1841 folgte seine zweite, längere Reise an Bord des Walfangschiffes *Acushnet*, von der er erst 1844, als Fünfundzwanzigjähriger, zurückkehrte und mit deren literarischer Verarbeitung seine Karriere als Schriftsteller begann.¹⁰

Die Bedingungen an Bord von Walfangschiffen waren in der Mitte des 19. Jahrhunderts notorisch hart (vgl. Pechmann 2003: 41-46). Ein Walfangschiff konnte viele Jahre unterwegs sein; in den neuenglischen Heimathafen kehrte es erst zurück, wenn es voll beladen war mit dem auf

10 Diese Ausführungen zu Melvilles Biographie basieren auf Pechmann 2003; hier: Kap. 1 u. 2.

offener See in schwerer und lebensgefährlicher Arbeit gewonnenen Walöl und Fischbein. Die Kapitäne waren dafür bekannt, ein strenges Regiment zu führen; Ungehorsam wurde drakonisch bestraft und Misshandlungen – vor allem Auspeitschungen – waren nicht selten. Zur Erhöhung des Profits (an dem die einfachen Matrosen nur zu einem verschwindend kleinen Teil beteiligt wurden) sparte man bei der Ausstattung und der Verpflegung. Es ist daher nicht erstaunlich, dass vor allem Kapitäne von Walfangschiffen mit dem Problem der Desertion von Matrosen auf den nach mehrmonatiger ununterbrochener Reise erreichten polynesischen Inseln zu kämpfen hatten (vgl. Kohl 1987: 16-20). Georg Forster, der als Teilnehmer an Cooks zweiter Weltumsegelung nach Polynesien kam, zeigt Verständnis für abtrünnige Seeleute:

»Wenn man erwägt, wie groß der Unterschied ist, der zwischen der Lebensart eines gemeinen Matrosen am Bord unsers Schiffes, und dem Zustande eines Bewohners dieser Insel statt findet; so läßt sich leicht einsehen, daß es jenem nicht zu verdenken war, wenn er einen Versuch wagte, den unzählbaren Mühseligkeiten einer Reise um die Welt zu entgehen, und wenn er, statt der mancherley Unglücksfälle die ihm zur See droheten, ein gemächliches, sorgenfreies Leben in dem herrlichsten Clima der Welt, zu ergreifen wünschte.« (Forster 1983: 596)

Forster bezieht sich hier konkret auf einen Seemann, der sich vor Aufbruch der englischen Expedition von Tahiti schwimmend an Land zu stehlen versucht hatte, den man aber mit Gewalt an Bord zurückholte und dort vierzehn Tage in Ketten legte (vgl. ebd., 595). Desertierende Matrosen störten nicht nur die Ordnung und Disziplin an Bord, sondern gefährdeten auch die Weiterreise. Wurde die von ihnen hinterlassene Lücke zu groß, musste Ersatz gefunden werden, entweder unter rückkehrwilligen *beachcombers* – auf diese Weise gelangte auch Herman Melville von Nuku Hiva und Tahiti jeweils wieder fort (vgl. Parker 1996: I, Kap. 13; Pechmann 2003: 51-54, 63-67) –, oder unter den Eingeborenen, die, wenn nötig, zum Dienst gezwungen wurden. Die Kapitäne mussten Sicherheitsmaßnahmen treffen, um Massendesertionen vorzubeugen.¹¹

11 Von der Notlage, in die Deserteure das von ihnen verlassene Schiff bringen konnten, handeln die ersten Kapitel von Melvilles zweitem Roman, *Omoo*. Als Melvilles fiktionales *alter ego* an Bord des englischen Walfangschiffes *Julia* kommt, sind nur noch etwa zwanzig der ursprünglich zweiunddreißig Männer übrig (vgl. Melville 2000: 6). Der Kapitän hofft zunächst, acht seiner Matrosen, die einige Wochen zuvor auf der Marquesas-Insel St. Christina (Tahuata) desertierten, wieder an Bord holen zu können (vgl. ebd., 12). Da die Gefahr besteht, dass sich die Mannschaft während des Aufenthalts vor der Insel weiter dezimiert – obwohl das Schiff sicherheitshalber in eini-

Als Störfaktor waren *beachcombers* in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch bei Missionaren unbeliebt. Der Reverend John Williams etwa lästerte: »It is the common sailors and the lowest order of them, the very vilest of the whole, who will leave their ship and go to live amongst the savages and take with them all their low habits and all their vices« (zit. n. Maude 1968: 164). Solche negativen Kommentare können einerseits damit begründet werden, dass *beachcombers* in ihrer Akkulturation die missionarischen Konvertierungsbemühungen untergruben. Andererseits ist es aber eine Tatsache, dass die meisten *beachcombers* einfache Seeleute meist niederer Herkunft waren und dass sich unter ihnen sogar entlaufene Kriminelle befanden (vgl. ebd.).

Melvilles Ich-Erzähler nimmt vor diesem Hintergrund eine ambivalente Position ein: als gewöhnlicher Strandläufer einerseits, als kultivierter Gentleman andererseits (vgl. Herbert 1980: 153, 155). Zu seiner Selbstinszenierung als »gentleman-beachcomber« (ebd., 158) gehört unter anderem, dass er, um das Desertieren zu benennen, zwar den Begriff *to run away* verwendet, dass er diesen Ausdruck aber wie ein Fremdwort aus der Seemannssprache zitiert – die eben nicht die Sprache des Erzählers ist:

»Our ship had not been many days in the harbor of Nukuheva before I came to the determination of leaving her. That my reasons for resolving to take this step were numerous and weighty, may be inferred from the fact that I chose rather to risk my fortunes among the savages of the island than to endure another voyage on board the Dolly. To use the concise, point-blank phrase of the sailors, I had made my mind to ›run away‹. Now as a meaning is generally attached to these words no way flattering to the individual to whom they are applied, it behoves me, for the sake of my own character, to offer some explanation of my conduct.« (Melville 1996: 20)

Bereits ein früher Rezensent merkte 1846 in der Londoner *Times* aufgrund von Melvilles großer Belesenheit und seines hervorragenden Schreibstils an: »We have called Mr. Melville a common sailor; but he is a very uncommon common sailor« (zit. n. Branch 1974: 78). Die nach der Publikation von *Typee* in England und den Vereinigten Staaten er-

ger Entfernung bleibt und nur ausgewählte Matrosen in Ruderbooten an Land gehen dürfen –, ändert der Kapitän jedoch seinen Plan und steuert schließlich La Dominica (Hiva Oa) an. Dort will er englische Seemänner aufnehmen, die, wie man ihm berichtet hat, gerade von einem amerikanischen Walfangschiff desertiert sind (vgl. ebd., 19). Diese Episode deutet an, wie stark die Besatzungen von Walfangschiffen bei Fahrten durch die Südsee durchmischt wurden. Nicht selten nahmen Deserteure die Plätze anderer Deserteure ein, um bei nächster Gelegenheit erneut zu desertieren.

schiene, in der Mehrzahl anerkennenden Kritiken zeigen, dass die zeitgenössische Leserschaft Melvilles Roman als einen authentischen Reisebericht rezipierte (vgl. ebd., 53-89) – wohl auch aufgrund des Titels der englischen Erstausgabe: *Narrative of a Four Months' Residence Among the Natives of a Valley of the Marquesan Islands* –, wobei der Wahrheitsgehalt des Textes, noch vor Melvilles als unmoralisch empfundenem Verhalten auf Nuku Hiva sowie seiner heftigen Kritik an den Missionaren, der umstrittenste Aspekt seines Buches war. Es entspann sich eine Kontroverse um Fiktion und Wirklichkeit in *Typee* (vgl. Anderson, C.R. 1966: 179-195), bei der das unverhoffte Auftauchen von Melvilles Weggenossen »Toby«, der mit ihm desertiert war und anfangs mit ihm im Taipital gelebt hatte, eine entscheidende Rolle spielte. Der von Melville verschollen geglaubte Richard Tobias Greene gab sich nach Erscheinen des Romans in Buffalo als Toby zu erkennen und verteidigte das Buch am 1. Juli 1846 im *Commercial Advertiser* gegen die Vorwürfe von Skeptikern: »I am happy to testify to the entire accuracy of the work so long as I was with Melville« (zit. n. ebd., 187). Dessen ungeachtet hat sich in der jüngeren Forschung die Auffassung etabliert, dass der Ich-Erzähler, der im ganzen Roman nur »Tommo« genannt wird, nicht ohne weiteres mit dem Autor Herman Melville gleichgesetzt werden kann (vgl. z.B. Breitwieser 1994: 15). Der wichtigste, nachgewiesene Unterschied zwischen Melvilles Biographie und seinem Roman ist die Tatsache, dass sein Aufenthalt auf Nuku Hiva nur knapp vier Wochen dauerte, und nicht vier Monate wie in *Typee*. Auch hat Charles Anderson in seiner immer noch lesenswerten Studie *Melville in the South Seas* von 1939 materialreich dokumentiert, dass die ethnographischen Beschreibungen, die einen beträchtlichen Teil des Textes ausmachen, weitgehend auf Berichten anderer Autoren beruhen, aus denen Melville ganze Passagen paraphrasierte, umschrieb und parodierte (vgl. Anderson, C.R. 1966: Kap. v-viii).¹²

12 Als wichtigste Prätexte sind die drei Bücher zu nennen, die Melville selbst in Kapitel 1 von *Typee* anführt (vgl. Melville 1996: 6), nämlich David Porters *Journal of a Cruise Made to the Pacific Ocean, in the U.S. Frigate Essex* (1815), Charles Stewarts *A Visit to the South Seas, in the U.S. Ship Vincennes* (1831) sowie William Ellis' *Polynesian Researches* (1833). Melville behauptet an der entsprechenden Stelle seines Romans zwar, das Buch Porters (dessen Titel er falsch zitiert) nie in den Händen gehabt zu haben, Charles Anderson konnte jedoch nachweisen, dass dieses Werk, zusammen mit dem Text Stewarts, Melvilles wichtigste Quelle war (vgl. Anderson, C.R. 1966: 96). Die intertextuellen Beziehungen zwischen *Typee* und diesen beiden Reiseberichten werden seither selbstverständlich in Analysen berücksichtigt (vgl. v.a. Herbert 1980; Samson 1989: 22-56). Weniger gut erforscht sind hingegen die Parallelen zu den 1813 in englischer Übersetzung erschienenen *Voyages and Travels in Various Parts of the World* Ge-

Bei aller berechtigten Skepsis gegenüber dem Wahrheitsgehalt des Werks kann ein historischer und, vor allem, ethnologischer »Realismus« in der folgenden Analyse aber durchaus vorausgesetzt werden,¹³ insofern Melville die von ihm erzählte Geschichte sehr genau kolonialhistorisch kontextualisiert und sein Roman als eine Kompilation (vgl. Anderson, C.R. 1966: 190) aus zeitgenössischen ethnographischen Texten den aktuellen Stand des Wissens repräsentiert. Melvilles Erstlingswerk ist die literarische Inszenierung einer Kulturbegegnung, bei der das im europäischen und amerikanischen Diskurs über Polynesien verfügbare Repertoire an Bildern und Informationen fiktional um- und in Szene gesetzt wird. Meine Lektüre wird den Roman dementsprechend zunächst in seinem diskursiven Kontext verorten, um Melvilles Darstellung einer kulturellen Annäherung dann vor diesem Hintergrund genauer unter die Lupe zu nehmen.

III.2 Andere Orte, andere Zeiten: Die Heterotopie der Südseeinsel

III.2.1 »An immeasurable distance«: Die andere Zeit Polynesiens

Wie die Krusenstern-Expedition in Langsdorffs Reisebericht macht die Mannschaft des amerikanischen Walfangschiffes in Melvilles Roman auf Nuku Hiva zuerst die Bekanntschaft eines Strandläufers englischer Herkunft. Im Gegensatz zu Langsdorff stellt Melvilles Ich-Erzähler diese Begegnung allerdings nicht als Überraschungsmoment dar. Der vor Nuku Hiva an Bord kommende Engländer wird von ihm nur als »a genuine South-Sea vagabond« (Melville 1996: 12) vorgestellt – als ein Typus, mit dessen Präsenz inzwischen auf jeder Südseeinsel, zumal den Marquesas, zu rechnen war. In Melvilles Roman spiegelt sich der schlechte Ruf wider, den *beachcombers* mittlerweile hatten. Bei dem stark betrunkenen Engländer handelt es sich, anders als bei Robarts, um eine wenig zuver-

org Heinrich von Langsdorffs (Langsdorff 1968), die im vorliegenden Kapitel im Vordergrund stehen. Melvilles Onkel John De Wolf II war persönlich mit Langsdorff bekannt (vgl. Anderson, C.R. 1966: 15-16), und Melville erwähnt »Langsdorff's Voyages« in Kapitel 45 seines 1851 erschienenen Romans *Moby Dick* (vgl. Melville 1988: 212). Wie sich in den folgenden Abschnitten zeigen wird, spricht vieles dafür, dass Melville den Bericht Langsdorffs auch schon beim Verfassen seines ersten Romans kannte.

13 Vgl. Charles Andersons Unterscheidung zwischen »ethnological truth« und »autobiographical veracity« in *Typee* (Anderson, C.R. 1966: 191): Erstere, so Anderson, stelle im Gegensatz zu Letzterer kein Problem dar.

lässige Person, deren Strandläufer-Dasein Zeichen eines sozialen Abstiegs ist. Der ehemalige Marineleutnant beging in einem Hafen eine Straftat und war deshalb zum Desertieren gezwungen. Kaum in der Lage, gerade zu stehen, will er das Walfangschiff in die Bucht lotsen und bemerkt dabei gar nicht, dass die Mannschaft seine lautstark und mit wilden Gesten vorgetragenen Befehle ignoriert (vgl. ebd., 12f.). Der erste in *Typee* beschriebene *beachcomber* ist eine lächerliche Figur, deren Beispiel abschreckend wirkt.

Mit dem namenlos bleibenden Engländer an Bord fährt das Schiff in die Bucht ein. Hier kommt es zu der ersten großen Enttäuschung: Melvilles Erzähler zeigt sich irritiert angesichts der unerwarteten Präsenz der Franzosen, die unübersehbar von der Insel Besitz ergriffen haben und so das erhoffte Idyll stören (vgl. ebd., 12). Anfang 1842 war in Brest eine Expedition unter der Führung von Admiral Abel Aubert Dupetit-Thouars gestartet, um auf den Inseln Polynesiens Protektorate zu errichten. In mehreren Schiffen hatten die Franzosen schwer bewaffnet die Marquesas-Inseln erreicht und dort nach Melvilles Auskunft insgesamt 500 Soldaten abgesetzt. Auch auf Nuku Hiva wurden etwa hundert Soldaten stationiert. Die europäische koloniale Expansion war also inzwischen bis zu den Marquesas vorgedrungen.¹⁴

Die Präsenz der betont »zivilisiert« auftretenden Franzosen ermöglicht es Melville in seinem Roman, die »primitiven« Reize der Insel umso deutlicher hervorzuheben, indem er die natürliche Ursprünglichkeit des Landes und seiner Bewohner mit den europäischen Besetzern an der Küste kontrastiert. Während eines Landganges beobachtet der Ich-Erzähler die Begegnung zwischen dem französischen Admiral, der in voller Montur mitsamt Orden auftritt, und dem alten, tätowierten »patriarch-sovereign« (ebd., 29) von Tior, der dem Franzosen nackt bis auf einen Lendenschurz begegnet. Beide Männer, so schildert der Erzähler die Szene, sehen auf ihre Weise edel aus. Es überwiegt jedoch der »Kontrast«:

»At what an immeasurable distance, thought I, are these two beings removed from each other. In the one is shown the result of long centuries of progressive civilization and refinement, which have gradually converted the mere creature

14 Die französischen »Protektorate« basierten auf erzwungenen Verträgen mit Eingeborenenkönigen und bedeuteten faktisch eine Annexion der entsprechenden Insel durch Frankreich. Dementsprechend wurde die Erhaltung und Erweiterung der eigenen Einflussphäre gewaltsam durchgesetzt. Durch Kämpfe, eingeschleppte Krankheiten sowie eine drastisch zurückgehende Geburtenrate sollte sich die Bevölkerungszahl der Inseln von schätzungsweise hunderttausend auf sechstausend im Jahr 1872 und schließlich nur noch zweitausend im Jahr 1923 dezimieren. Vgl. Pechmann 2003: 47f.

into the semblance of all that is elevated and grand; while the other, after the lapse of the same period, has not advanced one step in the career of improvement. ›Yet, after all‹, quoth I to myself, ›insensible as he is to a thousand wants, and removed from harassing cares, may not the savage be the happier of the two?‹« (Ebd.)

Melville verwendet eine räumliche Metapher. Was er mit der »Distanz« zwischen den beiden Autoritätsfiguren bezeichnet, ist aber ein *zeitlicher* Abstand. Im Vordergrund steht der kulturevolutionäre Vorsprung des Europäers gegenüber dem Polynesier, der noch »keinen einzigen Schritt« in Richtung Zivilisation zurückgelegt hat, sondern in seinem ursprünglichen Zustand verharrt. Bereits in der ersten den Bewohnern Nuku Hivas gewidmeten Passage des Romans hatte es geheißt:

»[The] inhabitants have become somewhat corrupted, owing to their recent commerce with Europeans; but so far as regards their peculiar customs and general mode of life, they retain their original primitive character, remaining very nearly in the same state of nature in which they were first beheld by white men.« (Ebd., 11)

Deutlich wird hier, dass Melvilles Roman das ›Primitive‹ nicht nur als das zeitlich Frühere definiert, das gewissermaßen als Anachronismus in der modernen Welt bestehen bleibt, sondern dass er es darüber hinaus als einen »Naturzustand« identifiziert, der der korrupten Zivilisation der Europäer gegenübersteht. Mit der zeitlichen Distanzierung geht eine moralische Wertung einher. Nicht nur für die komplexe Darstellung einer interkulturellen Begegnung und Annäherung in Melvilles Roman, sondern auch insgesamt für die Geschichte des *beachcombing* seit dem späten 18. Jahrhundert ist die hier zum Ausdruck kommende temporale Distanzierung Polynesiens von zentraler Bedeutung. In den nächsten Abschnitten soll darum etwas ausführlicher auf ihre diskursgeschichtlichen Hintergründe sowie auf ihre epistemologischen Implikationen eingegangen werden. Als hilfreich erweist sich in diesem Zusammenhang Michel Foucaults Konzept der Heterotopie.

III.2.2 ›Heterotopie‹ nach Michel Foucault

Den Begriff ›Heterotopie‹ verwendete Michel Foucault erstmals an einer Stelle von *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), ohne ihn dort allerdings genauer zu definieren (vgl. Foucault 1974b: 20). In einem 1967 gehaltenen Vortrag mit dem Titel »Des espaces autres« (Foucault 1993) führte er ihn dann mit einer ausführlichen Begriffsbestimmung in die kulturwissenschaftliche Debatte ein.¹⁵ Foucault definiert Heterotopie hier sowohl in Anlehnung als auch in Abgrenzung zum Konzept der Utopie: Utopien sind Perfektionierungen oder Umkehrungen der bestehenden Gesellschaft, die ohne wirklichen Ort bleiben, wohingegen es sich bei den Heterotopien um wirkliche Orte handelt, »tatsächlich realisierte Utopien« (ebd., 39). Es gibt eine wenig beachtete Passage in Foucaults Vortrag, in der auch Kolonien als Beispiele für Heterotopien aufgeführt werden. Im 17. Jahrhundert, heißt es dort, sei den Kolonien die Rolle von »Kompensationsheterotopie[n]« (ebd., 45) zugekommen. Gemeint sind damit die puritanischen Kolonien in Nordamerika, vor allem aber die Jesuitenkolonien in Paraguay (vgl. ebd., 45f.). Sie hätten vollkommene, wohlgeordnete Räume dargestellt, die als andere, aber wirkliche Räume dem ungeordneten Raum des Heimatlandes gegenübergestellt wurden – als tatsächlich realisierte Utopien, wie man mit der oben zitierten Definition der Heterotopie sagen kann.

Die enge Verknüpfung des Utopismus »mit der Erschließung der überseeischen Welt und dem weiteren Verlauf der Kolonialgeschichte« (Bitterli 1991: 392) blieb nicht auf die von Foucault genannten beiden Kontexte beschränkt.¹⁶ Als relativ spät erschlossenem Raum kam auch der Südsee ab dem späten 18. Jahrhundert die Rolle einer Heterotopie zu. Die Insel Tahiti – »Tahiti the beautiful, the queen of the South Seas«, wie

15 Der 1967 entstandene und am 14. März desselben Jahres in Paris vor Architekten gehaltene Vortrag wurde von Michel Foucault erst im Frühjahr 1984, wenige Monate vor seinem Tod, zur Veröffentlichung freigegeben. Er erschien, als unausgearbeitetes Vortragsmanuskript, in der Zeitschrift *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), 46-49. Der Text ist seither vielfach übersetzt worden – die englische Übersetzung erschien erstmals 1986, die deutsche 1987 – und gilt inzwischen, trotz seines sporadischen Charakters, als ein Wegbereiter des unter anderem von Vertretern der Geographie, Historiographie, Soziologie und Literaturwissenschaft konstatierten *spatial turn* in den Kulturwissenschaften. Die deutlichsten Spuren hinterließ diese Rezeptionsgeschichte des Foucault-Textes in den programmatischen Werken des amerikanischen Stadtgeographen Edward W. Soja: Vgl. Soja 1989, v.a. 16-21; Soja 1996, v.a. 145-163.

16 Neben den jesuitischen und puritanischen Koloniegründungen in Süd- und Nordamerika lassen sich noch Beispiele aus Afrika und Australien anführen. Vgl. den Abschnitt »Die Utopie« in Bitterli 1991: 392-401.

es bei Melville (1996: 18) heißt – hatte seit ihrer euphorischen Beschreibung durch den französischen Forscher Louis-Antoine de Bougainville im Jahre 1771 einen besonderen Status (vgl. Bougainville 1982: 211-271). Sie wurde als ein reales »Utopia« geschildert – sowohl von Bougainville in einem Eintrag in seinem Bordtagebuch selbst (vgl. Kohl 1981: 219) als auch von dem mit Bougainville gereisten Naturwissenschaftler Philibert Commerson (vgl. Porter, R. 1990: 119). Im Unterschied zu den von Foucault angeführten Beispielen stellt die im europäischen Diskurs über Polynesien etablierte Heterotopie jedoch nicht das Produkt europäischer Kolonialherren dar, die in Übersee eine Ordnung schaffen, die sie im Heimatland vermissen. Im Gegenteil zeichnet sich die Heterotopie der polynesischen Insel gerade durch die vermeintliche *Abwesenheit* von Ordnung im Sinne der europäischen Zivilgesellschaft aus. Die polynesischen Gesellschaften fungieren als das Andere der Zivilisation, wie, *pars pro toto*, der »patriarch-sovereign« in der oben zitierten Passage aus *Typee* zeigt.

Betrachtet man die polynesischen Inseln als ›andere Orte‹ im Sinne Michel Foucaults, so gewinnt der vierte von insgesamt sechs Grundsätzen der von Foucault geforderten wissenschaftlichen Beschreibung der Heterotopien – kurz: »Heterotopologie« (Foucault 1993: 40) – an Bedeutung, welcher besagt, dass Heterotopien oftmals an »Zeitschnitte« bzw. »Heterochronien« (ebd., 43) gebunden sind. Ihr volles Funktionieren erreichen Heterotopien demzufolge dann, wenn der Mensch mit seiner herkömmlichen Zeit bricht (vgl. ebd.). Im westlichen Diskurs über Polynesien kommt es immer wieder zu Konstellationen der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, auf die genau dies zutrifft. Das polynesische Andere wird auf einer vorzivilisatorischen Entwicklungsstufe verortet, in die der europäische oder amerikanische Reisende wie in einen anderen Zeitraum eintritt. Die so definierte Heterotopie und Heterochronie der Südseeinsel ist Ausdruck der im ersten Kapitel dieser Arbeit beschriebenen Temporalisierung kultureller Differenz, die sich ab dem späten 18. Jahrhundert im Alteritätsdiskurs Europas abzeichnen begann. Sie brachte eine Neudefinition der kulturellen Grenzen mit sich, welche Europa zwischen sich und dem Anderen zog, indem sie den Akzent von der räumlichen auf die zeitliche Distanz verschob. Zugleich hatte sie Konsequenzen auch für das Phänomen des kulturellen Grenzgängertums: Durch ihre Interpretation als Heterotopien gewannen die polynesischen Kulturen eine ganz besondere Attraktivität. Der *beachcomber*, der in Polynesien seinen Landsleuten entwich, trat nicht nur in einen neuen Zustand ein, sondern kehrte auch in einen alten, in Europa und Amerika verlorenen, besseren Zustand *zurück* – oder hoffte doch zumindest, dies zu tun.

III.2.3 Jean-Jacques Rousseau: *Sauvages und société naissante*

Keine andere theoretische Schrift des 18. Jahrhunderts hat den westlichen Alteritätsdiskurs in Hinblick auf die Konstruktion von Heterotopie und Heterochronie so stark und nachhaltig geprägt wie Jean-Jacques Rousseaus 1753 begonnener und 1755 veröffentlichter *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dessen Spuren auch in *Typee* unübersehbar sind. Obwohl Rousseau keineswegs als Erfinder solcher Konzepte wie ›Naturzustand‹ oder ›edler Wilder‹ gelten kann – letzterer Begriff wird von ihm selbst nie verwendet –, sind diese Konzepte bis heute vor allem mit seinem Namen verbunden.¹⁷ Entscheidender, so möchte ich hier argumentieren, ist für die Geschichte der europäischen Fremd- und Selbstbilder aber eine andere Wirkung des Rousseau'schen *Discours*. Während der ›edle Wilde‹ als eine positive (Um-) Deutung des Bildes vom Anderen definiert werden kann, die die grundsätzliche Grenzziehung zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ nicht tangiert, hat Rousseaus »spekulative Evolutionstheorie« (Fink-Eitel 1994: 171) Konsequenzen auch für die Art der Grenzziehung selbst. Egal ob ›gut‹ oder ›böse‹, der ›Wilde‹ ist dieser Theorie zufolge vom zivilisierten Europäer durch einen *entwicklungsgeschichtlichen* Abstand getrennt. Dies bedeutet einen tiefer gehenden diskursiven und epistemologischen Einschnitt als die bloße Aufwertung des Anderen zum ›edlen Wilden‹.

17 Beide Konzepte haben nach Erscheinen des *Discours* eine so eindrucksvolle Karriere in der wissenschaftlichen und schöngeistigen Literatur begonnen, dass leicht vergessen werden kann, wie weit ihre Geschichte zurückreicht. Vgl. hierzu v.a. die Bücher von Bitterli (1991), Kohl (1981) und Fink-Eitel (1994), die allesamt – aus historischer, ethnologischer und philosophischer Perspektive – auf Rousseaus Vorläufer verweisen, aber auch die Besonderheiten seiner Position hervorheben. »Die Figur des Guten Wilden ist so alt wie die Geschichte der europäischen überseeischen Entdeckungen selbst«, schreibt Karl-Heinz Kohl (1981: 12). In der Tat können schon die karibischen »Indios« Christoph Kolumbus' als ›edle Wilde‹ *avant la lettre* beschrieben werden. Insbesondere in dem als *Der erste Brief aus der Neuen Welt* bekannt gewordenen, 1493 entstandenen Schreiben an das spanische Königshaus, in dem Kolumbus ein durch und durch positives Bild von seinen Entdeckungen zu vermitteln bemüht ist, werden den Arawak-Indianern Eigenschaften zugeschrieben, die später zu Topoi des europäischen Diskurses vom edlen Wilden geworden sind (vgl. Kolumbus 2000: 19ff.; vgl. dazu auch Fink-Eitel 1994: 97-105; hier: 97f.). Eine weitere wichtige Station in der Geschichte des edlen Wilden ist der 1580 im ersten Band seiner *Essais* veröffentlichte Versuch Michel de Montaignes »Über die Menschenfresser« (»Des cannibales«), der Rousseaus Idee der Nähe ›primitiver‹ Völker zum Naturzustand vorwegnimmt (vgl. Montaigne 1965, v.a. 304f.) und den Rousseau in seinen Fußnoten explizit erwähnt.

Rousseaus Abhandlung behauptet dabei – entgegen einer bis heute verbreiteten Auffassung – keineswegs, eine Rekonstruktion »historischer Wahrheiten« zu sein, sondern präsentiert ausdrücklich »hypothetische« (Rousseau 1964: 133; meine Übers.) Überlegungen. Auch der Naturzustand ist demzufolge eine bloße »Annahme« (ebd., 160; meine Übers.). Zwar stützt Rousseau seinen Entwurf des hypothetischen Naturmenschen auf zeitgenössische ethnographische Texte (vgl. dazu Kohl 1981: 193ff.), was seinen Beschreibungen den Anschein empirischer Fundiertheit gibt und viele Rezipienten dazu verleitet hat, *homme naturel* und *homme sauvage* schlicht in eins zu setzen (auch bei Melville heißt es ja, die Polynesier seien im Großen und Ganzen in ihrem ursprünglichen Zustand, dem »state of nature« [s.o.], verblieben). Tatsache ist aber, dass auch die zeitgenössischen »Wilden«, welche im ersten Teil des Essays wiederholt als Beispiele aufgeführt werden, nicht im Naturzustand leben. Rousseau kritisiert an einer Stelle ausdrücklich, es sei immer wieder übersehen worden, »wie weit diese Völker [bei ihrer Entdeckung durch die Europäer, M.F.] bereits vom ersten Zustand der Natur entfernt waren« (Rousseau 1964: 170; meine Übers.).

Die grundlegende Dichotomie des zweiten *Discours* – Natur vs. Zivilisation – dient Rousseau dementsprechend nicht dazu, die »Wilden« einfach auf der Seite der Natur zu verorten. Vielmehr stehen Rousseau zufolge *alle* Völker auf der Seite der Zivilisation. Was sie von Europa unterscheidet, ist lediglich ihr Abstand zum Naturzustand. So sind für Rousseau die Kariben »von allen existierenden Völkern dasjenige, das sich bisher am wenigsten vom Naturzustand entfernt hat« (ebd., 158; meine Übers.). Das heißt, die Kariben sind zwar keineswegs mit dem Naturmenschen gleichzusetzen, sie haben sich aber (noch) am wenigsten weit vom ursprünglichen Zustand wegbewegt. Indem Rousseau den Naturzustand als einen allen Kulturen gemeinsamen Ausgangspunkt setzt, macht er die Erstellung eines universalen Modells der menschlichen kulturellen Evolution möglich. Jede Kultur kann demzufolge in eine Achse eingetragen werden, deren Pole der Naturzustand und der Zustand der modernen europäischen Zivilisation sind, während der Raum dazwischen durch verschiedene Zwischen- und Übergangsstadien ausgefüllt wird, denen Rousseau nicht allen eigene Namen gibt.

Eines dieser intermediären Stadien ist dasjenige der »entstehenden Gesellschaft [société naissante]« (ebd., 170). Trotz nicht zu leugnender Rückschritte gegenüber dem »reinen Naturzustand« (ebd.; meine Übers.) soll es sich bei diesem Stadium um das insgesamt glücklichste handeln. Rousseau setzt die zeitgenössischen »Wilden« also in der Tat mit einem von ihm entworfenen Ideal gleich (das allerdings nicht ganz ungetrübt ist), bei diesem Ideal aber handelt es sich nicht um den Naturzustand,

sondern um eine frühe Stufe der Entwicklung der Zivilisation. Rousseau schreibt:

»Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr findet man, dass dieser Zustand am wenigsten Revolutionen unterworfen war, dass er der beste für den Menschen war, und dass dieser ihn nur infolge eines verhängnisvollen Zufalls verlassen konnte, der zum Wohl aller niemals hätte eintreten sollen. Das Beispiel der Wilden, die man fast alle an diesem Punkt angetroffen hat, scheint zu bestätigen, dass das menschliche Geschlecht dazu geschaffen war, für immer dort zu verbleiben, dass dieser Zustand die wahre Jugend der Welt ist und dass alle späteren Fortschritte dem Schein nach ebenso viele Schritte zur Vervollkommnung des Individuums, in Wahrheit aber Schritte zum Verfall der Gattung waren.« (Ebd., 171; meine Übers.)

In einer in der Druckfassung seines *Discours* hinzugefügten Fußnote (aus der in der Einleitung bereits kurz zitiert worden ist), erklärt Rousseau mit der These, die meisten heutigen Wilden befänden sich noch immer im Zustand der entstehenden Gesellschaft, warum es angeblich so viele Europäer zum kulturellen Überlaufen treibt (vgl. ebd. 220, Anm. 16). Nach dieser Argumentation erkennt der Europäer in den heutigen »Wilden« seinen eigenen glücklicheren Zustand vor der zweiten »großen Revolution« (ebd., 171; meine Übers.) innerhalb der menschlichen kulturellen Evolution, welche zur Entdeckung der Metallurgie und zur Entwicklung der Landwirtschaft führte und damit zugleich auch das Eigentum und soziale Ungleichheit über die Menschheit brachte. Wohlbemerkt formulierte Rousseau diese Thesen fast zwanzig Jahre vor Bougainvilles »Entdeckung« von Tahiti, die 1771 die Polynesien-Euphorie des späten 18. und vor allem 19. Jahrhunderts einläutete;¹⁸ die Polynesier waren Rousseau also ebenso wenig aus Texten bekannt wie die europäischen *beach-combers*. Paradoxerweise passt Rousseaus Fußnotentext über die europäische Lust zur Akkulturation aber am ehesten auf eine Situation, die sich erst in den hundert Jahren *nach* Erscheinen des *Discours* einstellen sollte.

Die oben diskutierten Passagen aus *Typee* über den Entwicklungsunterschied zwischen Europäern und Polynesiern machen deutlich, dass

18 Bougainville erreichte Tahiti neun Monate nach der Abreise des britischen Kapitäns Wallis, der im Juni 1767 mit seiner Fregatte *Dolphin* dort eingetroffen war und deshalb als eigentlicher Entdecker der Insel gelten kann. Die sogenannten Gesellschaftsinseln, zu denen Tahiti gehört, waren aller Wahrscheinlichkeit nach bereits während des ersten Entdeckungszeitalters von portugiesischen und spanischen Expeditionen besucht worden. Seinen mythischen Status als Südseeparadies erhielt Tahiti jedoch erst nach Erscheinen von Bougainvilles Reisebeschreibung im Jahre 1771. Vgl. Kohl 1981: 202-203.

Melville das evolutionistische Paradigma aus Rousseaus Abhandlung übernahm. Die Insel Nuku Hiva stellt bei ihm einen früheren, glückseligeren Zustand dar, der für Europa unwiederbringlich verloren ist. Über diese grundlegende epistemologische Wirkung des zweiten *Discours* hinaus sind in *Typee* aber auch weitere Parallelen zu Rousseau erkennbar. »What ROUSSEAU, in his famous Dijon thesis, traced out in theory, Mr. MELVILLE endeavours to exhibit in practice« (zit. n. Branch 1974: 57), bemerkte ein englischer Rezensent schon 1846 im Londoner *Critic*. *Typee* führt die rousseauistische Tradition nicht nur ausdrücklich fort, sondern überbietet stellenweise sogar das dort entwickelte Bild des glücklichen ›Wilden‹. In ausführlichen Beschreibungen wird der vorzivilisatorische Zustand der Insulaner tautologisch als »perpetual hilarity« und »continual happiness« (Melville 1996: 126f.) charakterisiert. Am meisten Bewunderung bringt Tommo dabei für die freundschaftliche Übereinstimmung und Harmonie unter den Taipis auf, »the unanimity of feeling« (ebd., 203). Die Auseinandersetzungen und grausamen Strafen, von denen Rousseau im Zusammenhang mit der *société naissante* spricht (vgl. Rousseau 1964: 170), fehlen bei Melville gänzlich. Brutal bekämpft wird hier nur der jeweils befeindete Stamm. Insofern scheint der *bon sauvage* im Polynesier eine noch passendere Personifikation gefunden zu haben als im Kariben.

In einer langen Aufzählung führt Melvilles Erzähler *ex negativo* die Vorzüge des ›primitiven‹ Insellebens an, indem er aufzählt, welche Nachteile der Zivilisation bei den Taipis fehlen. Am Ende steht das Fazit: »or to sum up all in one word – no Money! That ›root of all evil‹ was not to be found in the valley« (Melville 1996: 126). Tommo sucht – und findet – auf Nuku Hiva eine Gesellschaft, die noch nicht die ökonomischen Erschwernisse des modernen Lebens kennt. So entsteht in *Typee* eine rousseauistische Heterotopie.

III.2.4 Erotische Paradiese: Bougainville und Melville

Der ›andere Ort‹, den die Südseeinsel Nuku Hiva in Melvilles Roman darstellt, ist aber auch noch in anderer Hinsicht Heterotopie. Der Mythos vom glücklichen ›Wilden‹ wird durch verschiedene weitere Mythen ergänzt, wodurch sich ein komplexes und in sich teilweise widersprüchliches Gesamtbild ergibt. An erster Stelle zu nennen ist hier der Mythos von der Südseeinsel als einem wiedergefundenen Paradies, der auf Louis-Antoine de Bougainvilles *Voyage autour du monde* zurückgeht. Als Bougainville nach seiner Entdeckung Tahitis 1768 im Inneren der

Insel umherspazierte, fühlte er sich seinem Reisebericht zufolge »in den Garten Eden versetzt« (Bougainville 1982: 235; meine Übers.).¹⁹ Einen ähnlichen Vergleich zieht Herman Melville in seinem Roman. Während der Flucht mit Toby blickt Tommo von einer Anhöhe in ein Tal, was er mit den Worten kommentiert: »Had a glimpse of the gardens of Paradise been revealed to me I could scarcely have been more ravished with the sight« (Melville 1996: 49). Das biblische Bild des Paradiesgartens tritt in Melvilles Roman auch in der Szene auf, in der Tommo und Toby den ersten Taipis begegnen. Diese scheinen geradewegs einem Gemälde von Adam und Eva entstiegen:

»They were a boy and girl, slender and graceful, and completely naked, with the exception of a slight girdle of bark, from which depended at opposite points two of the russet leaves of the bread-fruit tree. An arm of the boy, half screened by her wild tresses, was thrown about the neck of the girl, while with the other he held one of her hands in his.« (Ebd., 68)²⁰

Obwohl Melville durch den Verweis auf Adam und Eva einen paradiesischen Ort der Unschuld evoziert, spielt in seinem Polynisien die ungehemmte Sexualität der Inselbewohner eine zentrale Rolle.²¹ Tommo hebt insbesondere die offen ausgelebte Praktik der Polygamie hervor. An

19 Diesen Eindruck bestätigte einige Jahre später Georg Forster, der in seiner *Reise um die Welt* versicherte, »daß Herr von Bougainville nicht zu weit gegangen sey, wenn er dies Land als ein Paradies beschrieben« (Forster 1983: 254). Wie Bougainville sah Forster das Paradiesische Tahitis in der natürlichen Beschaffenheit der Insel, der Vollkommenheit des Klimas sowie im Charakter und Lebenswandel der Bewohner, die Fremden freundlich begegneten und, müßig im Schatten sitzend, glücklich schienen. Vgl. Bougainville 1982: 235f.; Forster 1983: 254f.

20 Zu »Tommo's Edenic imagery« vgl. auch Richard Rulands *Typee*-Lektüre, die Melvilles Gebrauch des Eden-Topos als ironisch charakterisiert: Ruland 1968; hier: 320.

21 In John Miltons Epos *Paradise Lost*, das ein unverkennbarer Prätext von *Typee* ist, führen Adam und Eva zwar ausdrücklich eine eheliche, sexuelle Beziehung und vollziehen – entgegen früheren Vorstellungen vom Paradies – die »rites / Mysterious of connubial love« (Milton 1993: 105 [IV, 742-743]). Am Ende von Buch VIII warnt Raphael jedoch vor einem Umschlag der Liebe (die ihren Sitz in der Vernunft habe) in Leidenschaft (oder fleischliche Lust, welche der Mensch mit den Tieren teile), als er bei Adam Tendenzen zu einer exzessiven, leidenschaftlichen Liebe erkennt. Nachdem Eva und Adam von der verbotenen Frucht gegessen haben, tritt dieser Umschlag ein. Die fleischliche Lust ist die erste Manifestation ihres neuen Zustands – dem des *verlorenen* Paradieses: »[...] that false fruit / Far other operation first displayed, / Carnal desire inflaming, he [i.e. Adam] on Eve / Began to cast lascivious eyes, she him / As wantonly repaid; in lust they burn« (Milton 1993: 224 [IX, 1011-1015]).

einer Stelle berichtet er: »I happened to pop upon Mehevi three or four times when he was romping – in a most undignified manner for a warrior king – with one of the prettiest little witches in the valley« (ebd., 190). Erstaunt habe er festgestellt, dass sogar der Häuptling seine Geliebte mit einem anderen Mann geteilt habe, einem fünfzehnjährigen Jüngling, über den Tommo auf zweideutige Weise sagt: »I sometimes beheld him and the chief making love at the same time« (ebd.).

Schon bei Bougainville wurde die Insel Tahiti zwar einerseits als Garten Eden beschrieben, ihr andererseits aber auch der Name »*nouvelle Cythère*« (Bougainville 1982: 247) verliehen – in Anlehnung an die Insel Kythera, vor der nach Hesiod Aphrodite, die griechische Göttin der Liebe und Schönheit, dem Schaum des Meeres entstieg. Das Neue Eden war bei Bougainville zugleich Insel der erotischen Liebe, die biblische Mythologie wurde auf paradoxe Weise mit einer griechisch-paganen kombiniert. Beide Bezeichnungen, »the Garden of Eden« und »the New Cytherea« (Melville 2000: 59), werden in Melvilles zweitem Roman, *Omoa*, in einer Beschreibung Tahitis mit Verweis auf Bougainville zitiert.²² *Typee* knüpft ebenfalls, wenn auch nicht in Form direkter Zitate, an die mythisierende Schreibweise des französischen Forschers an. Deutlich werden die Parallelen besonders bei einem Vergleich der »arrival scenes«.²³ Bei Bougainville wird das Schiff in der Bucht von unzähligen Pirogen umzingelt. Diese sind gefüllt mit Frauen (die Männer werden für einen kurzen Augenblick ausgeblendet), die ebenso schön, wenn nicht sogar schöner als Europäerinnen sind. Als er auf die Nacktheit der Frauen zu sprechen kommt, spricht Bougainville antikisierend von »Nymphen« (Bougainville 1982: 225; meine Übers.). Die Männer, so Bougainville, fordereten die Ankömmlinge auf, sich eine der Frauen auszusuchen und mit ihr an Land zu gehen; in »unzweideutigen Gesten« gaben sie den Reisenden zu verstehen, »auf welche Weise man Bekanntschaft mit ihnen machen sollte« (ebd., 226; meine Übers.).²⁴ An dieser Stelle richtet sich Bougainville mit einer Frage an seine Leser: »Wie, inmitten eines derartigen Schauspiels, vierhundert Franzosen bei der Arbeit halten, junge Seeleute, die seit sechs Monaten keine Frauen gesehen hatten?« (Ebd.; meine Übers.) Allen Vorsichtsmaßnahmen zum Trotz, berichtet Bougainville weiter, gelang es einem jungen Mädchen, an Deck zu kommen, wo sie ungeniert ihren Lendenschurz fallen ließ und – abermals greift er zum Mittel der Antikisierung – vor den Augen aller so dastand wie Venus vor

22 Melville distanziert sich hier allerdings insofern von diesen Bezeichnungen, als er sie als nachvollziehbare Eindrücke eines Europäers beim ersten Anblick von Tahiti relativiert.

23 Vgl. zu diesem Begriff Pratt 1986b, v.a. 35ff.

24 Ähnliches berichtete auch George Robertson, der mit Kapitän Wallis bereits im Juni 1767 Tahiti erreicht hatte. Vgl. Porter, R. 1990: 123-125; hier: 124.

dem phrygischen Hirten (vgl. ebd.). Mit Mühe sei es gelungen, die Männer zurückzuhalten, wobei Bougainville in seltener Offenheit gesteht: »le moins difficile n'avait pas été de parvenir à se contenir soi-même« (ebd.).

Bei Melville kommen die jungen Mädchen dem in die Bucht einfahrenden Schiff nicht in Kanus entgegen, sondern schwimmen in großen Schwärmen auf dieses zu (vgl. Melville 1996: 14f.).²⁵ Umso angebrachter erscheint die von Bougainville verwendete Bezeichnung als »Nymphen«, die sich auch tatsächlich in *Typee* wiederfindet. Die Mädchen, die dem Schiff entgegenschwimmen, bezeichnet Tommo als »swimming nymphs« und »mermaids« (ebd., 14); später erscheint auch Tommos Geliebte Fayaway als »beauteous nymph« (ebd., 85), während die Mädchen, mit denen er sich im Taipital im Fluss vergnügt, als »river-nymphs« (ebd., 131) beschrieben werden. Eine Parallele zu Bougainville stellt auch die rhetorische Frage dar, die Tommo seiner Schilderung der herbeigeschwommenen Polynesierinnen anfügt: »What a sight for us bachelor sailors! how avoid so dire a temptation?« (Ebd., 15)

Wie Karl-Heinz Kohl argumentiert, nutzt Bougainville die Strategie der Antikisierung unter anderem als Mittel, »die von ihm beobachteten Liebesszenen mit einem verhältnismäßig hohen Grad an Unbefangenheit wiederzugeben« (Kohl 1981: 214). Der erotische Gehalt wird mit Verweis auf den kanonischen Stoff gerechtfertigt. Daneben kommt der Strategie der Antikisierung aber sowohl bei Bougainville als auch bei Melville unverkennbar noch eine weitere, darüber hinausgehende Funktion zu, die mit der räumlichen und zeitlichen Distanzierung der polynesischen Inseln als Heterotopien zusammenhängt. Diese werden nicht nur der christlichen Ikonographie gemäß als Paradiese stilisiert, sondern erscheinen zugleich als utopische, von Figuren aus der griechisch-paganen Mythologie bevölkerte Orte, an denen europäische und amerikanische Reisende eine sonst bloß aus antiken Texten sowie aus Bildern mit mythologischen Sujets bekannte sexuelle Freizügigkeit erleben dürfen. In Poly-

25 Für Melvilles »arrival scene« gibt es neben dem Bericht Bougainvilles verschiedene weitere Prätexte, die sich zum Teil ihrerseits auf Bougainville beziehen. An erster Stelle zu nennen sind hier zwei der Werke, die Melville selbst in seinem Roman anführt, nämlich David Porters *Journal of a Cruise Made to the Pacific Ocean* (1815) und Charles Stewarts *A Visit to the South Seas* (1831). Die Ankunftsszenen dieser Berichte zitiert T. Walter Herbert, der sie mit der entsprechenden Passage in *Typee* vergleicht (vgl. Herbert 1980: 8-15). Wie Herbert (ebd., 10-15) und nach ihm auch Samson (1989: 53-55) gezeigt haben, bezieht sich Melville recht eindeutig auf die Darstellung Stewarts, die er in seinem Roman parodiert. Vgl. außerdem die Darstellung Heinrich von Langsdorffs, in der sich ebenfalls mehrere Beispiele für die hier diskutierte Strategie der Antikisierung finden: Langsdorff 1968: I, 92-95; vgl. dazu auch Anderson, C.R. 1966: 72-76.

nesien, so wird impliziert, werden antike Mythen und Schönheitsideale Wirklichkeit. Nicht zufällig vergleicht Bougainville die Küste Tahitis mit einem »Amphitheater«, auf dem sich den europäischen Betrachtern ein ergötliches »Schauspiel« (Bougainville 1982: 223; meine Übers.) darbiete, und sagt er über einen Teil der männlichen Einwohner, diese seien so wohl proportioniert, dass man nirgendwo sonst so schöne Modelle finden würde, um Herkules und Mars zu malen (vgl. ebd., 252). Ähnlich heißt es in Melvilles Roman über die Bewohner des Taipitals, fast jeder von ihnen könne einem Bildhauer als Modell dienen (vgl. Melville 1996: 180), während der schöne Marnoo – der »polynesischer Apollo« (ebd., 135; meine Übers.) – Tommo an eine antike Büste erinnert. Die Reiseerzählung Melvilles ist eine phantasmatische Belebung mythologischer Bilder. Der Protagonist darf – innerhalb der Fiktion des Romans – »reale« teilhaben an Szenen, die dem Reich des Mythos zugehören.²⁶ Dies ist, neben der rousseauistischen und der biblischen, die dritte Komponente der Heterotopie in *Typee*. Alle drei zusammen erklären die große Attraktivität des kulturellen Grenzgehens in Polynesien.

III.3 Tommo und die Taipis: Die Grenzen der Akkulturation

III.3.1 »When at Rome do as the Romans do«: Tommo als Tourist

Auch wenn die Erotik des Kontakts in Melvilles Roman besonders hervorgehoben wird, bleibt es nicht bei einer bloß physischen Annäherung zwischen dem amerikanischen Protagonisten und den Eingeborenen Nuku Hivas. Es kommt darüber hinaus zu einer kulturellen Annäherung, die alltägliche Praktiken wie das Schlafen auf dem Fußboden, Essen und Kleidung betrifft. Eingeleitet wird dieser Prozess durch einen Namensaustausch. Nachdem der heikle Moment der Ankunft überstanden ist – die beiden Ankömmlinge glauben sich im Tal der Taipis zunächst bei den Hapa und werden nach wiederholten Sympathiebekundungen für diese Erzfeinde der Taipis entsprechend kühl empfangen –, teilt der *chief* Mehevi den Amerikanern seinen Namen mit und bittet um die ihrigen. Melvilles Romanheld ist sich der Signifikanz dieses Vorgangs bewusst:

26 An einer Stelle sagt Tommo: »I thought I was in the land of spirits« (Melville 1996: 132), um wenig später hinzuzufügen: »I thought I had been transported to some fairy region, so unreal did everything appear« (ebd., 134).

»An exchange of names is equivalent to a ratification of good will and amity among these simple people; and as we were aware of this fact, we were delighted that it had taken place on the present occasion.« (Melville 1996: 72)

Dessen ungeachtet zieht es Melvilles fiktionales *alter ego* vor, nicht seinen eigentlichen Vornamen zu nennen – mit der Begründung, dieser wäre für den Häuptling zu schwer auszusprechen –, und identifiziert sich stattdessen als »Tom«. Daraus wird alsbald die Variation »Tommo« (vgl. ebd.), ein Name, der laut John Samson eine vielsagende Bedeutung hat. Er entspricht dem marquesanischen Verb *tomo*, das Samson mit »to enter into, to adapt well to« (Samson 1989: 30) übersetzt. Dieser Lesart zufolge steht der Weigerung des Amerikaners, seinen wahren Namen zu nennen, die an sich schon Ausdruck einer mangelnden Bereitschaft zur sozialen Integration ist (er verbirgt seine Identität und verweilt gleichsam unter einem Decknamen im Taipital), eine Namensgebung gegenüber, die eine genau gegenläufige Erwartungshaltung seitens der Taipis zum Ausdruck bringt. Es lässt sich allerdings nur darüber spekulieren, ob es sich hierbei um mehr als einen Zufall handelt.

Kurz nach dem Namensaustausch liegen Tommo und sein Wegbegleiter Toby auf Matten und geben dem Häuptling zu verstehen, dass sie hungrig sind. Sogleich wird ihnen die charakteristischste Speise der Marquesas-Inseln vorgesetzt, das aus Brotfrüchten hergestellte, breiartige *popoi*, das in Erdlöchern vor den Wohnhäusern gelagert wurde (vgl. Gell 1993: 165f.). Tommo findet schnell Gefallen an diesem Gericht, dessen Verzehr – mit bloßen Händen – ihm zunächst einige Schwierigkeiten bereitet:

»This kind of food is by no means disagreeable to the palate of the European, though at first the mode of eating it may be. For my own part, after the lapse of a few days I became accustomed to its singular flavor, and grew remarkably fond of it.« (Melville 1996: 73)²⁷

Hervorzuheben ist an dieser Stelle die leicht zu übersehene Tatsache, dass der Amerikaner Tommo erklärt, die polynesische Speise sei für den *Europäer* angenehm im Geschmack. Die im Kapitel zur Praxis kultureller Grenzziehung anhand des Berichts von Georg Forster illustrierte Tatsache, dass es der wechselnde Bezugsrahmen ist, der darüber entscheidet, wer jeweils dem Überbegriff »Europa« zugeordnet wird,²⁸ findet hier

27 Schon Krusenstern betonte, diese Speise sei »nicht unschmackhaft« und könne »mit einer sehr süßen Äpfeltorte verglichen werden« (Krusenstern 1986: 33f.).

28 Vgl. Abschnitt I.1.2 dieser Arbeit.

noch einmal Bestätigung: Angesichts des gemeinsamen polynesischen Anderen ist selbst der Amerikaner – zumindest in dieser einen Hinsicht – Europäer.

Der Verzehr einheimischer Speisen ist an sich noch kein Zeichen für einen Willen zur Akkulturation. Tommo und Toby haben als flüchtige Matrosen schlichtweg keine andere Wahl. Ihr Überleben hängt davon ab, dass sie sich zu einem Mindestmaß an die gegebenen Umstände anpassen – eine Tatsache, die, wie oben mit H.E. Maude dargestellt wurde, charakteristisch für die spezifische Situation des *beachcomber* ist. Insbesondere für Tommo bieten sich wenige Alternativen. Er wird während seiner Flucht von einer mysteriösen Krankheit befallen, die eines seiner Beine schmerzhaft anschwellen und erlahmen lässt, wodurch er während seines Aufenthalts im Taipital in ein geradezu infantiles Abhängigkeitsverhältnis gerät. Kaum fähig zu gehen, kann er sich lediglich auf dem Rücken seines treuen »Diener« (ebd., 83; meine Übers.) oder, was eigentlich der treffendere Ausdruck wäre, aufmerksamen Bewachers Kory-Kory fortbewegen. Tommo wird von dem »Wilden« nicht nur gefüttert wie ein Säugling, sondern auch sanft gebadet (vgl. ebd., 88ff.). Seine kindliche Ausgeliefertheit steigert sich nach dem Verschwinden Tobys, der loszieht, um ihm an der Küste westliche Medizin zu besorgen und nicht zurückkehrt – die indigene Heilmethode mit Massagen und Kräuterwickeln hat sich zuvor als wenig hilfreich erwiesen (vgl. ebd., 79f.). Das Schicksal seines Kameraden wird Tommo verheimlicht, während man seine eigene Überwachung spürbar intensiviert.

So findet sich der *runaway*, der von einem Walfangschiff geflüchtet war, um der Tyrannei des Kapitäns zu entkommen, im Taipital unerwartet in einem Zustand der Gefangenschaft wieder. Als drei Wochen nach dem Verschwinden Tobys die Nachricht das Tal erreicht, es seien Boote vor der Bucht gesehen worden, und sich der Amerikaner sogleich zum Strand aufmachen will, lassen ihn die Taipis nicht gehen: »It was at this moment [...] that I first truly experienced I was indeed a captive in the valley« (ebd., 119).²⁹ Der Weg zum Meer bleibt ihm von nun an durch

29 Indem Tommo als Gefangener bezeichnet wird, knüpft Melvilles Roman an eine literarische Tradition an, die 1682 mit *A Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson* ihren Anfang nahm: die sogenannten *captivity narratives*, die als Vorform des amerikanischen Romans betrachtet werden können (vgl. Fluck 1997: 45-49). Diese ursprünglich authentischen Erzählungen handeln zumeist von einem Indianerüberfall, während dem die Protagonistin oder der Protagonist verschleppt wird. Der als Ich-Erzählung vorgetragene Bericht über das Leben unter den Indianern erhält eine zusätzliche, allegorische Dimension, in der das traumatische Erlebnis zu einer göttlichen Prüfung stilisiert wird. Am Ende steht – als Errettung – die Rückkehr in die Gemeinschaft der puritanischen Siedler. In seiner umfangreichen Studie zum amerikanischen *frontier*-Mythos hat Richard Slotkin

eine »express prohibition of the savages« (ebd., 123) versperrt. Wie Rod Edmond (1997: 87) unterstreicht, handelt es sich bei Tommos Aufenthalt im Taipital allerdings um eine sehr idyllische Form der Gefangenschaft, bei der er den Luxus des Müßiggangs und die sinnlichen Freuden des Insellebens ohne größere Einschränkungen genießen kann, solange er das Tal nicht verlässt. Dementsprechend schwankt Tommos Gemütsverfassung immer wieder zwischen einer Melancholie angesichts seiner Isolation als Gefangener und einem fröhlichen Vergessen der genaueren Umstände seines Aufenthalts, wenn er sich etwa mit Fayaway oder gleich mehreren »Nymphen« im Wasser oder auf einem Kanu vergnügt (vgl. Melville 1996: 131-135).

Tommos Gefangenschaft wirft die Frage auf, was sich der Stamm der Taipis von der Präsenz des jungen Amerikaners in seinen Reihen verspricht, umso mehr, als der *runaway* alle auf ihn gesetzten Hoffnungen zu enttäuschen scheint. Kurz nach ihrer Ankunft werden die beiden Protagonisten über das Vorgehen der französischen Kolonisatoren an der Küste befragt. Offenbar hofften die Taipis auf eingeweihte Informanten, um auf eine mögliche Invasion ihres Tals vorbereitet zu sein – gegen zwei Angriffe unter David Porter hatten sie sich im Jahr 1814 bereits mit einigem Erfolg zur Wehr gesetzt (vgl. ebd., 26).³⁰ Da weder Toby noch Tommo die einheimische Sprache beherrschen, sind sie als Informationsquelle jedoch nur von sehr begrenztem Nutzen, weshalb ihre erste Befragung durch die Taipis auch nicht erfolgreich verläuft: »[I]n the end they looked at us despairingly, as if we were the receptacles of invaluable information; but how to come at it they knew not« (ebd., 75). Als der Häuptling Mehevi ein weiteres Mal nach den Franzosen fragt, können die Amerikaner ihm lediglich zu verstehen geben, dass sie sechs Schiffe in der Bucht gesehen haben (vgl. ebd., 79). Auch später, nach Tobys Verschwinden, ergibt sich aus der Anwesenheit Tommos kein militärischer Vorteil. Die Taipis sind zwar im Besitz sechs alter Musketen, Mehevi muss jedoch enttäuscht erfahren, dass der Amerikaner untauglich gewordene Büchsen nicht wieder einsatzfähig machen kann: »At this unexpected communication Mehevi regarded me, for a moment, as if he half suspected I was some inferior sort of white man, who after all did not know much more than a Typee« (ebd., 185). Tommo kann sich, im Ge-

überzeugend dargelegt, dass die *captivity narratives* eine Angst vor Kulturvermischung zum Ausdruck bringen, bei der die Versuchungen zur »Indianisierung« im Vordergrund stehen: Nicht alle entführten Siedler blieben standhaft (vgl. Slotkin 1973: Kap. 4 u. 5). Zur Parallele zwischen Melvilles *Typee* und den *captivity narratives* vgl. Pechmann 2003: 58f.; Samson 1989: 30.

30 Zu Porters Angriffen und deren Kommentierung in *Typee* vgl. auch Anderson, C.R. 1966: 95-98.

gensatz zu Edward Robarts und Jean-Baptiste Cabri, auch nicht damit brüsten, als Kämpfer aktiv geworden zu sein. An den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Taipis und Hapa ist er nicht beteiligt. Er taugt, kurz gesagt, für keine der Rollen, die den vorhandenen Quellen nach gewöhnlich von *beachcombers* eingenommen wurden. Wieso ihn die Taipis dennoch am Gehen hindern, lässt der Roman offen. Mit John Bryant kann dafür nur eine historische Erklärung gesucht werden: Eine Integration der *runaways* unterminierte die europäische Expansion und verringerte die Gefahr, die von der immer stärker werdenden Präsenz der Weißen auf der Insel ausging. Aus diesem Grund, meint Bryant, sollten die Deserteure gehalten und gebunden werden: »Taipi resistance to colonization depended upon their preventing the white boys from returning. [...] their strategy was to convert them« (Bryant 1996: xxi).

In der passiven Rolle eines Gefangenen hat Tommo keine andere Wahl, als sich (zunächst) in sein Schicksal zu fügen. So ist er bereit, seine Matrosenkleider abzulegen, vermeint jedoch, sich für diese Maßnahme rechtfertigen zu müssen:

»I should have mentioned that shortly after Toby's disappearance, perceiving the uncertainty of the time I might be obliged to remain in the valley – if, indeed, I ever should escape from it – and considering that my whole wardrobe consisted of a shirt and a pair of trousers, I resolved to doff these garments at once, in order to preserve them in a suitable condition for wear should I again appear among civilized beings, I was consequently obliged to assume the Typee costume, a little altered, however, to suit my own views of propriety, and in which I have no doubt I appeared to as much advantage as a senator of Rome enveloped in the folds of his toga.« (Melville 1996: 121)

Den Verzicht auf seine Kleider begründet Tommo auf gleich dreifache Weise: Erstens mit der Ungewissheit seiner Zukunft (um sich die Möglichkeit der Rückkehr zu »zivilisierten Menschen« nicht zu verbauen, habe er seine eigenen Kleider schonen müssen); zweitens mit der Behauptung, er habe die einheimische Kleidung an seine eigenen Vorstellungen von Anstand angeglichen; drittens dadurch, dass er sich, wenn auch scherzhaft, als einen römischen Senator, nicht einen polynesischen »Wilden« porträtiert. Die Passage soll so dem Eindruck entgegenwirken, beim Tausch von Hemd und Hose für »petticoat« und »robe« (ebd.) habe Tommo zugleich ein Stück »Zivilisiertheit« aufgegeben.

Auch an anderen Stellen ist Tommo zu unterstreichen bemüht, dass sein Aufenthalt unter den Taipis keineswegs einem *going native* gleichkam. Seinem Bericht zufolge machte er es stets nur *beinahe* so wie die Taipis, wenn er eine ihrer Praktiken übernahm. Tommo benennt explizit, wie weit zu gehen er bereit war:

»When at Rome do as the Romans do, I held to be so good a proverb, that being in Typee I made a point of doing as the Typees did. Thus I ate poee-poe as they did; I walked about in a garb striking for its simplicity; and I reposed on a community of couches; besides doing many other things in conformity with their peculiar habits; but the farthest I ever went in the way of conformity, was on several occasions to regale myself with raw fish. These being remarkably tender, and quite small, the undertaking was not so disagreeable in the main, and after a few trials I positively began to relish them: however, I subjected them to a slight operation with my knife previously to making my repast.« (Ebd., 209)

Wiederum wird hervorgehoben, dass Tommo die einheimische Sitte nicht eins zu eins übernahm, sondern den rohen Fisch vor dem Verzehr zunächst mit seinem Messer (zugleich ein Zeichen des technologischen Überlegenheit) bearbeitete. Die Passage signalisiert zwar eine prinzipielle Bereitschaft zur Anpassung an die fremde Umgebung – wenn auch nur in der Rolle eines Touristen (»When at Rome do as the Romans do«) –, zugleich betont sie jedoch, dass dieser temporären Annäherung klar definierte Grenzen gesetzt sind. Solange diese Grenzen nicht verletzt werden, kommt das Leben in der Gesellschaft der Taipis einer Art exotistischem Tourismus nahe, bei dem Tommo die vielfach beschworenen Freuden des Südsee-Insellebens trotz des irritierenden Gefühls der Gefangenschaft durchaus genießen kann. Es handelt sich – noch – um ein unverbindliches Vergnügen.

Grenzen gesetzt sind der Akkulturation des *runaway* Tommo aber nicht nur von seiner eigenen Seite aus. So wie Tommo jeglicher Ehrgeiz zu fehlen scheint, sein Nichtverständnis der meisten indigenen Praktiken zu überwinden, so unternehmen die Taipis ihrerseits offenbar keinerlei Schritte, Tommo über die Bedeutung ihrer Handlungen aufzuklären und ihn auf diese Weise zu initiieren. Bestes Beispiel dafür sind die omnipräsenten Tabuverbote, deren genaue Funktion und Motivation für Tommo undurchsichtig bleiben. Immer wieder schallt dem Amerikaner der strenge Ausruf »Taboo!« entgegen.³¹ Tommo muss seine Bewegungen und Handlungen auf dieses Regelsystem einstellen, erhält jedoch keine Erklärung dafür.³² In einem für den Roman typischen, komisch-inkongruenten Vergleich sagt Tommo einmal, er habe die religiösen Zeremonien der Taipis wie jemand beobachtet, der Freimaurern zuschaut, die sich geheime Zeichen machen: »I saw everything, but could comprehend

31 Tommo behauptet, zu Beginn seines Aufenthalts mindestens fünfzigmal pro Tag mit dem Wort »Taboo« zurechtgewiesen worden zu sein. Vgl. Melville 1996: 221.

32 Überlegungen zur Rolle des »thrice mysterious taboo« (Melville 1996: 177) in *Typee* finden sich bei Calder 1999.

nothing« (ebd., 177). Die kulturellen Praktiken der Taipis bleiben ein Geheimwissen, in das Tommo nicht eingeweiht wird. Ist die charakteristische Position des *beachcomber*, wie H.E. Maude darlegt, eine »in yet out of the indigenous society« (Maude 1968: 163), so gilt für Tommo, dass er mehr »out« als »in« ist. Er ist anwesend, scheint aber nicht teilnehmen zu dürfen. Dennoch ist es Herman Melvilles fiktionalem Bericht über seine Erfahrungen als *beachcomber* zufolge er, der Amerikaner, der sich letztendlich einer Akkulturation verweigert.

III.3.2 »The blemish of tattooing«: Die Praktik des Tätowierens auf den Marquesas-Inseln

Hierbei spielt die Praktik des Tätowierens eine entscheidende Rolle, deren Bedeutung als spezifisches Differenzmerkmal zwischen Polynesiern und Europäern/Amerikanern von der Melville-Forschung bislang noch nicht ausreichend gewürdigt worden ist.³³ Die erste von zwei längeren Beschreibungen tätowierter Männer findet sich in der Passage, in der Tommo den ihm am nächsten stehenden Taipi, Kory-Kory, vorstellt.

»Kory-Kory, with a view of improving the handiwork of nature, and perhaps prompted by a desire to add to the engaging expression of his countenance, had seen fit to embellish his face with three broad longitudinal stripes of tattooing, which, like those country roads that go straight forward in defiance of all obstacles, crossed his nasal organ, descended into the hollow of his eyes, and even skirted the borders of his mouth. Each completely spanned his physiognomy; one extending in a line with his eyes, another crossing the face in the vicinity of the nose, and the third sweeping along his lips from ear to ear. His countenance thus triply hooped, as it were, with tattooing, always reminded me of those unhappy wretches whom I have sometimes observed gazing out sentimentally from behind the grated bars of a prison window; whilst the entire body of my savage valet, covered all over with representations of birds and fishes, and a variety of most unaccountable-looking creatures, suggested to me the idea of a pictorial museum of natural history, or an illustrated copy of ›Goldsmith's Animated Nature‹.« (Ebd., 83)

33 Eine Ausnahme ist Rod Edmond, der längere Passagen seiner *Typee*-Interpretation der Rolle und Bedeutung der Tätowierung in Melvilles Roman widmet. Vgl. Edmond 1989: Kap. 3, bes. 70-72 (allgemein zur Tätowierung von *beachcombers*) sowie 91-93 (zu *Typee*).



Abb. 4: »An Inhabitant of the Island of Nukahiva«
(Langsdorff 1968: I, zw. 116 u. 117)

So gewollt komisch diese bildhafte Beschreibung ist, die Vergleiche zu einem Gesicht hinter einem Gefängnisfenster sowie zu naturwissenschaftlichen Illustrationen zieht, und so viele dichterische Freiheiten Melville hier in qualitativer Hinsicht für sich in Anspruch nehmen mag (wenn er etwa die tätowierten Streifen im Gesicht als Metallgitter erscheinen lässt), so wenig übertrieben ist die Deskription in quantitativer Hinsicht. In der bisher umfangreichsten neueren Studie zum Thema *Tattooing in Polynesia* (Gell 1993) betont der Ethnologe Alfred Gell, dass die polynesisische Kunst des Tätowierens auf den sechs Marquesas-Inseln am weitesten fortgeschritten war, nicht nur, was die Anzahl und individuelle Komplexität der Motive betraf, sondern auch, was den Umfang der Tätowierungen auf dem Körper anging (vgl. das Kapitel »The Marquesas«, ebd., 163-217; hier: 163). Beide Geschlechter waren tätowiert,

wobei Männer die ausschließlich auf den Marquesas anzutreffenden Ganzkörper-Tätowierungen trugen. Für diese Praktik gab es einen eigenen Ausdruck: *pahu tiki*, was Gell mit »wrapping in images« (ebd.), »in Bilder einhüllen«, übersetzt.³⁴ Das dem Aufenthalt auf Nuku Hiva gewidmete Kapitel der bereits zitierten *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt* Heinrich von Langsdorffs enthält eine detailgetreue Abbildung, die Melvilles Darstellung als grundsätzlich zutreffend ausweist (vgl. Abb 4).

Melvilles Erzähler äußert sich im Verlauf seines Berichts wiederholt abfällig über Tätowierungen, indem er die irreversible Bemalung der Haut als einen Makel beschreibt (das immer wieder verwendete Wort ist »blemish«), der im besten Fall einen lächerlichen oder grotesken Effekt hat, im schlimmsten Fall abstoßend und abscheulich aussieht und der, wie es einmal heißt, alle Spuren der Menschlichkeit zu verwischen scheint.³⁵ Auffällig ist, dass solche negativen Äußerungen immer in Bezug auf Männer fallen. Die weiblichen Tätowierungen erscheinen Tommo weniger störend, da sie bei jungen Frauen wie Fayaway nur auf Schultern und Lippen zu finden seien und sich auch später auf Hände und Füße beschränkten,³⁶ wo sie zudem eine dem westlichen Ehering entsprechende Bedeutung hätten (vgl. Melville 1996: 86, 190) – was ihre Fremdheit reduziert. Betrachtet man die betreffenden Textstellen genauer, fällt darüber hinaus auf, dass sich Tommos negative Äußerungen über Tätowierungen ausschließlich auf solche Männer beziehen, die auch im *Gesicht* tätowiert sind. So zeichnet sich der schöne Marnoo, den Tommo in einer erotisch aufgeladenen Beschreibung als den polynesischen Apollo vorführt, nicht zuletzt durch das Fehlen einer Gesichtstätowierung aus: »His cheek was of a feminine softness, and his face was free from the

34 Die Tätowierungen der Frauen waren dagegen auf bestimmte Körperteile begrenzt, wie schon Heinrich von Langsdorff hervorhob: »Die Frauen tragen nur wenige derartige Muster [...]. Die Tatauierung der Hände, die sich von den Fingern bis zum Handgelenk erstreckt, läßt sie wie mit einem schönen Handschuh bekleidet erscheinen, seltener ist sie an den Füßen, die dann gleichsam bestickte Halbstiefel vortäuschen. Zuweilen sieht man an den Armen Längsstreifen und Ringe um die Handgelenke. Bei sehr wenigen sind auch die Ohrfläppchen tatauiert, ja sogar die Lippen bis ins Innere des Mundes, wo sie das Zahnfleisch berühren« (Langsdorff 1952: 73f.; vgl. Langsdorff 1968: I, 120f.).

35 Die Wörter »ludicrous« und »grotesque« werden an den folgenden Stellen zur Beschreibung von Tätowierungen verwendet: Melville 1996: 7f., 134. Häufiger taucht in diesem Zusammenhang der Begriff »hideous« auf: vgl. ebd., 83, 86, 92, 218, 236. Siehe – gewissermaßen als Steigerung dieser negativen Darstellungen – außerdem die Beschreibung der »five hideous old wretches, on whose decrepit forms time and tattooing seemed to have obliterated every trace of humanity« (ebd., 92).

36 Vgl. Anm. 34 oben.

least blemish of tattooing, although the rest of his body was drawn all over with fanciful figures« (ebd., 136).

Aufgrund der zu einem Dreieck zusammenlaufenden Streifen im Gesicht des Häuptlings Mehevi vermutet Tommo einen Zusammenhang zwischen der Qualität der Tätowierung und dem jeweiligen gesellschaftlichen Rang (vgl. ebd., 78). Er betont den Kontrast zwischen den fein gezeichneten Gesichtstätowierungen der *chiefs* und den groben Vierecken um die Augen eines rangniedereren Taipi (vgl. ebd., 220). Dies deckt sich mit den Beobachtungen früherer Reisender, wenn diese auch vor allem den *Umfang* der Tätowierungen als Differenzmerkmal hervorhoben sowie auf die Kosten des Tätowierens verwiesen.³⁷ Dagegen stellt der Ethnologe Alfred Gell in seiner Studie die These auf, dass die polynesischen Tätowierungen zwar durchaus die seit langem von westlichen Beobachtern erkannte Bedeutung als Statussymbole oder, genauer, Kennzeichen des sozialen Prestige hatten, dass sie aber zugleich eine Herabsetzung bedeuteten. Gell beschreibt diesen Zusammenhang als »admixture of honour and degradation« (Gell 1993: 204) und prägt hierfür das Oxymoron »honourable degradation« (ebd., 207). Ein wichtiger Hinweis auf diese doppelte Semantik der Tätowierung findet sich im Buch Heinrich von Langsdorffs, das auch Gell in diesem Zusammenhang anführt. Dort ist zu lesen, der Häuptling habe während der immer wieder auftretenden Hungersnöte auf Nuku Hiva seine Lebensmittelvorräte mit anderen geteilt, denen »aus diesem Anlaß ein bestimmtes Zeichen eintatuiert« worden sei; genau aus diesem Grund – und hier wird der Bericht für eine Analyse von *Typee* relevant – hätten auch die beiden *beachcombers* Cabri und Robarts eine Tätowierung erhalten:

»Unserem Gewährsmann Cabri, der fast am ganzen Körper tatauiert war, hatte man bei einer solchen Gelegenheit ein Augenornament eingeschlagen. Der andere Gewährsmann Roberts trug nur ein kleines viereckiges Muster auf der Brust und versicherte uns, daß er sich nie mit dieser Zierde hätte einverstanden erklären können, hätte ihn nicht die im vergangenen Jahre hier herrschende Hungersnot gezwungen, sich unter die 26 Tischgenossen aufnehmen zu lassen, die Kätänuah, der Häuptling des Tiohai-Tales, damals durchfütterte.« (Langsdorff 1952: 74f.; vgl. Langsdorff 1968: I, 121f.)

37 Kapitän Krusenstern stellte zum Beispiel fest: »Die niedrigen Classen sind hier weniger, und mehrere gar nicht tatuirt; es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass dieser Zierrath einen Vornehmen oder sonst einen ausgezeichneten Mann andeute« (Krusenstern 1986: 32). Dagegen behauptete Langsdorff zwar, dass »dieser Schmuck keine persönliche Auszeichnung bedeutet«, fügte dann jedoch hinzu, es trügen »ihn doch besonders die Vornehmen, weil sie allein die Kosten seiner Anfertigung bezahlen können« (Langsdorff 1952: 71; vgl. Langsdorff 1968: I, 117).

Wie Gell erläutert, war es nicht zuletzt die Größe des Lebensmittelvorrats, auf welcher die weder durch Erbfolge noch durch religiöse Autorität legitimierten *chiefs* der Marquesas-Inseln ihren Sonderstatus gründeten. Der Besitz von Schweinen, vor allem aber der Vorrat an der in Erdlöchern aufbewahrten Speise *popoi* war in Dürreperioden überlebenswichtig. In seiner privilegierten Machtposition musste sich der *chief* deshalb nicht nur durch militärische Erfolge, sondern auch als Ernährer eines elitären Zirkels behaupten, der dadurch einerseits an sozialem Status und an Macht gewann, sich andererseits aber auch an den *chief* band, sich seiner Führung verpflichtete und unterwarf.³⁸ Vor diesem Hintergrund lässt sich erklären, warum auch Tommo eine Gesichtstätowierung erhalten soll, und warum sich dieser Forderung nicht nur verschiedene Häuptlinge, sondern vor allem auch der »König« Mehevi anschließen (vgl. Melville 1996: 219f.).

III.3.3 Das Gesicht verlieren: Die Tätowierung im Westen

Hierzu kommt es, als Tommo eines Tages scheinbar zufällig Zeuge der »Operation des Tätowierens« (ebd., 217; meine Übers.) wird. Diesen Vorgang beschreibt der stets um Akkuratheit bemühte Naturwissenschaftler Langsdorff in seinem Bericht wie folgt:

»Das Geschäft der Tatauierung wird von einigen Personen als Handwerk geübt. Dazu bedienen sie sich der Flügelknochen des Tropikvogels (Phaeton aethurus), der an einem Ende kammartig ausgezackt und zugespitzt wird und bald halbmondförmige, halb geradlinige, breite oder schmale Tatauierkämme abgibt. Diese werden dann unter einem spitzen Winkel in ein fingerdickes Bambusstäbchen gesteckt, auf das der Punktiermeister mit einem andern Stäbchen so gelind und geschickt aufschlägt, daß die Spitzen kaum durch die Haut dringen. Zunächst werden die Muster auf die Haut gezeichnet. Dazu verwendet man die mit etwas Wasser zu einer dicken Farbe angeriebene Kohle des marquesanischen Brennußbaumes (*Aleurites triloba*). Ist dies geschehen, dann werden die Muster in der obengenannten Art und Weise eingeschlagen, und die Farbe wird in die Wunde eingerieben. An der tatauierten Stelle entsteht eine leichte Entzündung; es bildet sich ein Schorf, der nach einigen Tagen abfällt, und das

38 Vgl. hierzu den Abschnitt »Devolved« Hierarchy« in Gell 1993: 165-170; vgl. auch ebd., 204. Die Tätowierung, so Gell, signalisierte einerseits den Zugang zu Macht und Reichtum, andererseits aber auch die Tatsache, dass dieser Zugang durch Abhängigkeit erworben wurde (vgl. ebd., 207).

schwarzblaue Muster ist sichtbar.« (Langsdorff 1952: 71f.; vgl. Langsdorff 1968: I, 118)

In Melvilles Roman ergibt sich ein in den wesentlichen Punkten identisches,³⁹ aber komisch ausgeschmücktes und durch den spezifischen *point of view* des Protagonisten Tommo geprägtes Bild. Tommo beobachtet einen auf dem Rücken ausgestreckten alten Mann, der bei aller Beherrschung sichtlich Schmerzen leidet. Der »Tatauierkünstler« (Langsdorff 1952: 72), der in der entsprechenden Kapitelüberschrift ironisch als »A Professor of the Fine Arts« tituiert wird, erscheint bei Melville als ein »Peiniger«, der wie mit Hammer und Meißel auf die Haut seines »Opfers« einschlägt, um – wie Tommo erklärt – dessen ausgebleichene Tätowierungen nachzubessern (Melville 1996: 217f.; meine Übers.). In Arbeit sind gerade die Augenlider. Mit wildem Gesang klopft der Künstler, einem Specht gleich, weiter, während der »arme alte Mann« (ebd., 218; meine Übers.) vor Schmerz sein Gesicht verzieht.

Dem offensichtlichen Witz dieser Beschreibung Melvilles, die viel ihrer Komik aus humorvollen und inkongruenten Vergleichen zieht, steht die zweifache Betonung des unübersehbaren Schmerzes des Tätowierten gegenüber. Schon James Cook hatte, in der ersten Beschreibung des polynesischen Tätowierens überhaupt, betont, hierbei handle es sich um eine »painfull operation« (Cook 1968: 125).⁴⁰ Bei Melville steht diese Tatsache im Vordergrund: Eines der vom Tätowierer benutzten Werkzeuge, sagt Tommo, habe so ausgesehen, als sollte es ins Ohr eingeführt werden – vielleicht, um eine Tätowierung aufs Trommelfell(!) zu »schlagen« (Melville 1996: 218; meine Übers.). Das Tätowieren erscheint in Melvilles Roman als eine folterähnliche körperliche Einschreibung. Noch bedrohlicher erscheint die beobachtete Szene, da hier ausgerechnet die Augen – »the windows of [the] soul« (ebd.), wie Tommo mit einem poetischen Topos sagt – der groben Operation unterzogen werden: zugleich besonders empfindliche Organe und die »Fenster zur Seele.«⁴¹

39 Die Parallelen zwischen beiden Textstellen deuten darauf hin, dass Melville das Buch Langsdorffs nicht nur kannte, sondern auch als Quelle für *Typee* benutzte. Vgl. Anm. 12 oben.

40 James Cook hielt sich von Mitte April bis Juli 1769 auf Tahiti auf. In seinem Schiffstagebuch kommt er unter anderem auch auf die Praktik des Tätowierens zu sprechen. In der Form »Tattooing« taucht das Wort hier zum ersten Mal in der englischen Sprache auf. Wie der Herausgeber des Cookschen Tagebuchs in seiner »Textual Introduction to the Journal« anmerkt, ist diese Passage, mit kleinen Änderungen, von dem mit Cook gereisten Sir Joseph Banks übernommen. Vgl. die Gegenüberstellung beider Texte in Cook 1968: ccvi-ccvii.

41 In *Moby Dick* lässt Melville seinen Ich-Erzähler Ishmael über den ebenfalls im Gesicht tätowierten »Kannibalen« Queequeg sagen, dessen Gesichtstät-

Als der Tätowierkünstler auf seinen amerikanischen Zuschauer aufmerksam wird und sogleich zu einer Tätowierung von dessen Gesicht übergehen will, gerät Tommo in Panik: »Horried at the bare thought of being rendered hideous for life if the wretch were to execute his purpose upon me, I struggled to get away from him« (ebd.). Betont wird hier die zweite in Tommos Augen erschreckende Eigenschaft des Tätowierens: Dieses erfordert nicht nur eine schmerzhaft Verletzung der Haut, sondern hinterlässt vor allem auch unauslöschbare Spuren. Tätowierungen sind »indelible« (Cook 1968: 125), wie bereits Cook geschrieben hatte. Das – außer für ihn selbst – für jeden sichtbare Bild in seiner Gesichtshaut müsste Tommo sein Leben lang behalten. In einem Text zur Geschichte der Tätowierung bemerkt Juliet Fleming, dass sich die Aversion gegenüber Tätowierungen bis heute vor allem auf diese (eingebildete) Eigenschaft der Nichtentfernbarkeit und Unveränderlichkeit bezieht (vgl. Fleming 2000: 63). Als ein »boundary phenomenon« (ebd., 64), argumentiert Fleming weiter, ist die Tätowierung mit dem von Julia Kristeva theoretisierten Objekt vergleichbar. Auf Tommos Panik und Abscheu trifft zweifellos zu, dass sie als *abjection* – in dem im vorigen Kapitel erläuterten Sinne des Wortes⁴² – verstanden werden kann. Als Gefährdung der Grenze und dauerhafter Zugriff auf die eigene Identität lehnt Tommo die unauslöschliche Gesichtsbemalung vehement ab. Je mehr er dem Tätowierer begreifbar zu machen versucht, dass er keine Behandlung wünscht, desto mehr steigert er aber scheinbar dessen Verlangen, sich in seiner Kunst auszuzeichnen:

»The idea of engrafting his tattooing upon my white skin filled him with all a painter's enthusiasm: again and again he gazed into my countenance, and every fresh glimpse seemed to add to the vehemence of his ambition. Not knowing to what extremities he might proceed, and shuddering at the ruin he might inflict upon my figure-head, I now endeavoured to draw off his attention from it, and holding out my arm in a fit of desperation, signed to him to commence operations. But he rejected the compromise indignantly, and still continued his attack on my face, as though nothing short of that would satisfy him. When his forefinger swept across my features, in laying out the borders of those parallel bands which were to encircle my countenance, the flesh fairly crawled upon my bones. At last, half wild with terror and indignation, I succeeded in breaking away from the three savages, and fled towards old Marheyo's house, pursued by the indomitable artist, who ran af-

towierung entstelle ihn zwar, könne seine – gute – Seele aber nicht verbergen. Queequeg sei »hideously marred about the face«, doch es gelte: »You cannot hide the soul« (Melville 1988: 51).

42 Vgl. Abschnitt II.3.4 dieser Arbeit.

ter me, implements in hand. Kory-Kory, however, at last interfered and drew him off from the chase.

This incident opened my eyes to a new danger; and I now felt convinced that in some luckless hour I should be disfigured in such a manner as never more to have the *face* to return to my countrymen, even should an opportunity offer.« (Melville 1996: 219)

Tommo soll die charakteristischen Streifen erhalten, welche bei marquisanischen Männern wie Ringe um den Kopf gezogen wurden (auf Abb. 4 sehr deutlich zu erkennen) und die ihn beim Anblick Kory-Korys an ein Gesicht hinter den Gitterstäben eines Gefängnisfensters denken ließen. Dies kann – mit John Samson (1989: 41) und Rod Edmond (1997: 93) – auf Tommos eigene Gefangenschaft bezogen werden, die damit zugleich versinnbildlicht und verfestigt würde. Die Gesichtstätowierung würde Tommo einerseits an die Gesellschaft der Taipis binden, als Ausdruck der sozialen Verpflichtung und des Verlusts der individuellen Unabhängigkeit; sein Aufenthalt würde den Charakter des Unverbindlichen verlieren und in diesem Sinne keine eigentliche Alternative mehr zu seinen vertraglichen Verpflichtungen an Bord der *Dolly* darstellen: »Tattooing [...] represents an indelible and infinitely more penetrating determination of self by society than the various coercions Tommo has fled« (Breitwieser 1994: 24). Andererseits – und dieser Aspekt wird in *Typee* besonders betont – würde die Gesichtstätowierung in Tommos Augen eine Rückkehr zu seinen Landsleuten unmöglich machen. Anders als die Kleider, die er seiner eigenen Auskunft zufolge nur vorübergehend angezogen hat, um die eigenen für die geplante Heimkehr in die ›Zivilisation‹ zu schonen, würde sich eine Gesichtstätowierung am Ende seines Aufenthalts nicht einfach wieder abstreifen lassen. Melvilles Erzähler spricht wortspielerisch von einer Angst, das Gesicht zu verlieren: Er würde nicht »die Stirn« (»the face«) haben, mit dieser Veränderung seinen Landsleuten entgegentreten. Tommo wiederholt hier eine Argumentation, die uns bereits im letzten Kapitel in anderem Zusammenhang begegnet ist. Schon der spanische Grenzgänger Gonzalo Guerrero hatte Bernal Díaz' Bericht zufolge ja erklärt, eine Rückkehr zu seinen Landsleuten sei mit einer Gesichtstätowierung nicht möglich: »Mein Gesicht ist bereits auf indianische Weise entstellt, und meine Ohren sind durchbohrt. Was würden die Spanier zu mir sagen, wenn sie mich in diesem Aufzug erblickten« (Díaz 1982: 62).⁴³ Als Fremdmarkierung, meint Tommo, würde die Gesichtstätowierung ihn eindeutig und unübersehbar als einen kulturellen

43 Vgl. Abschnitt II.1.2 dieser Arbeit.

Fremdgänger ausweisen, dem eine soziale Reintegration nicht, oder nicht ganz, möglich wäre.⁴⁴

Die Frage nach der Reintegration tätowierter Grenzgänger in die Gesellschaft ihres Herkunftslands impliziert die nach dem Status der Tätowierung in Europa und den USA. Um die Bedeutung der hier diskutierten Episode nachvollziehen zu können, ist darum ergänzend zur bisher versuchten ethnologischen Kontextualisierung ein Blick auf den Westen nötig. Wie der Fall Gonzalo Guerreas deutlich macht, waren europäische Reisende und Kolonisatoren bereits über zweihundert Jahre vor der Ära der Südsee-Expeditionen mit der indigenen Praktik des Tätowierens konfrontiert. Die Historikerin Jane Caplan erinnert daran, dass aber auch schon vor der Zeit der kolonialen Kulturkontakte eine zwar diskontinuierliche und zum Teil verschollene, jedoch bis in die Antike nachweisbare abendländische Tradition des Tätowierens existierte. In dem von ihr edierten Band *Written on the Body. The Tattoo in European and American History* (Caplan 2000) werden zumindest einige Etappen dieser Geschichte nachgezeichnet. Dabei lassen sich, grob gesagt, zwei dominante Verwendungsweisen der Tätowierung unterscheiden: als Stigmatisierung von Kriminellen und Sklaven einerseits – bei Griechen, Römern und Kelten –, als Kennzeichnung christlicher Pilger andererseits – so etwa bei frühneuzeitlichen Wallfahrern in Palästina sowie, ab dem 16. Jahrhundert, bei Pilgern zum Schrein von Loreto, Italien, die sich religiöse Symbole eintätowieren ließen (vgl. Caplan 2000a: xvi-xvii). Letzteres Beispiel ist insofern besonders bemerkenswert, als eine Stelle im dritten Buch Moses als explizites Tätowierverbot gedeutet werden kann: »Ihr sollt um eines Toten willen an eurem Leibe keine Einschnitte machen noch euch Zeichen einsetzen« (3. Moses 19, 28; vgl. dazu Fleming 2000: 78ff.). Die Argumentation Jane Caplans läuft auf die These hinaus, dass

44 Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, an welcher Stelle das Thema der Gesichtstätowierung bei weißen Matrosen in Melvilles Roman das erste Mal auftaucht – nämlich unmittelbar vor Tommos Flucht. Vor dem ersten Landgang seiner Mannschaft berichtet der Kapitän vom Schicksal einiger *runaways*, womit er seine Crew offensichtlich von ähnlichen Eskapaden abhalten will. Seine Geschichte entspricht verschiedenen überlieferten Fällen: »There was the old Dido, she put in here about two years ago, and sent one watch off on liberty; they never were heard of again for a week – the natives swore they didn't know where they were – and only three of them ever got back to the ship again, and one with his face damaged for life, for the cursed heathens tattooed a broad patch clean across his figure-head« (Melville 1996: 34). Erst nachdem er den lebenslangen Schaden erwähnt hat, den eine Gesichtstätowierung desertierten Matrosen zufüge, weist der Kapitän auf das Risiko hin, dass man auf der Insel auch dem Kannibalismus zum Opfer fallen könne. Die Gefahr der Tätowierung erscheint demnach als ein noch effektiveres Mittel zur Abschreckung als die Menschenfresserei.

die im Verlauf des 19. Jahrhunderts in Europa und Amerika sich ausbreitende Praktik des Tätowierens keineswegs in der Kulturbegegnung mit Polynesien ihren alleinigen Ursprung hat, so entscheidend diese Begegnung auch ohne jeden Zweifel gewesen ist; vielmehr seien zwei Traditionen zu unterscheiden, die im späten 18. Jahrhundert zusammenliefen (vgl. Caplan 2000a: xx; vgl. auch Fleming 2000: 67ff.). Caplan widerspricht damit der zum wissenschaftlichen Topos gewordenen – und auch von Alfred Gell (1993: 10) vertretenen – These, mit dem Begriff *tattoo* hätten die Europäer und Amerikaner zugleich auch die damit bezeichnete Praktik übernommen.

In einem anderen Punkt ist Gell als Vertreter der These vom polynesischen Ursprung der westlichen Praktik des Tätowierens aber zweifelsohne Recht zu geben: Die Tätowierung war im 19. Jahrhundert untrennbar assoziiert mit Alterität. Neben einem Merkmal des ethnisch Anderen blieb sie vorwiegend ein ›Klassen‹-Kennzeichen marginalisierter Gruppen. Sie war Teil europäischer und amerikanischer Subkultur (vgl. ebd., 11-28). »Throughout the nineteenth century tattoos were most associated with sailors« (Bradley 2000: 141), stellt James Bradley in einem Aufsatz zum Verhältnis von Klasse und Tätowierung im viktorianischen Großbritannien fest. In zwei weiteren sozialen Gruppen waren Tätowierungen häufig: bei Soldaten und Kriminellen (insbesondere bei solchen, die länger inhaftiert waren). Doch auch im Adel wurde mit der Eröffnung von Tätowierstudios die Körperbemalung zur beliebten Modeerscheinung (vgl. ebd., 145f.), eine Tatsache, die Gell nicht berücksichtigt – wohl weil sich seine Analyse zu stark auf die Arbeiten des italienischen Kriminalanthropologen Cesare Lombroso bezieht. In Lombrosos 1876 erschienenem, später mehrfach neu aufgelegt und übersetztem Buch *Der Verbrecher* heißt es, die »Sitte des Tätowierens« sei in Italien »nur unter den niedersten Ständen, bei Bauern, Matrosen, Hirten, Handarbeitern, Soldaten, weit mehr indes unter der *Verbrecherklasse* verbreitet«; bei der Letzteren sei sie »so häufig, dass sie für die gerichtliche Anatomie zu einem *neuen, spezifischen* Merkmale geworden ist« (Lombroso 1894: 254). Insofern das Tätowieren für Lombroso Kennzeichen des »Menschen im rohen, im Urzustand« (ebd., 253) ist, beweisen die Tätowierungen europäischer Delinquenten in seinen Augen die atavistische Anlage des »geborenen Verbrechers«. ⁴⁵

45 Lombroso schreibt: »[D]er erste, allererste Grund für die Verbreitung dieses Gebrauches ist der Atavismus, d.h. die Tradition, da das Tätowieren ein besonderer Charakter des Urmenschen und des Menschen im wilden Zustande ist« (Lombroso 1894: 269). Auf Lombrosos Entwurf des »geborenen Verbrechers« sowie seine Atavismus-Theorie wird an anderer Stelle in dieser Arbeit noch ausführlich einzugehen sein (vgl. Abschnitt V.4.1). Der Argumentation Lombrosos schloss sich im frühen 20. Jahrhundert auch der ös-

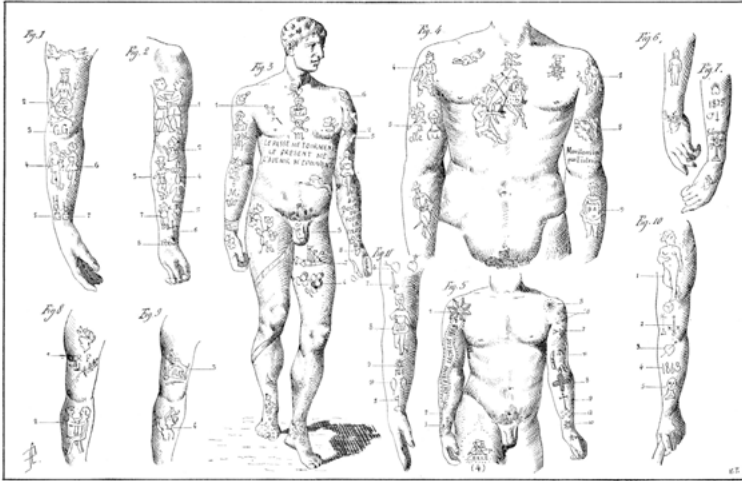


Abb. 5: »Tatuaggi di delinquentini« (Lombroso 1897: Tav. LXVIII)

Angesichts der im 19. Jahrhundert verbreiteten Assoziation der Tätowierung mit bestimmten (a-)sozialen Gruppen ist der Beobachtung Rod Edmonds zuzustimmen, dass sich mehr hinter Tommos Unwille zur Gesichtstätowierung verbergen kann als die bloße Ablehnung eines *going native*, auch wenn die Eingrenzung der Tätowierung auf Kriminelle – die Zuspitzung eines bereits älteren Antitätowierungsdiskurses – für Melville noch keinerlei Rolle spielt: »Tommo's horror at the prospect of being tattooed is usually understood as a recoil from becoming a savage, but it can also be read as anxiety about being declassed« (Edmond 1997: 93). In die Terminologie der vorliegenden Arbeit übersetzt könnte man auch sagen: Die heftige Reaktion des »gentleman-beachcomber« Tommo an-

terreichische Architekt Adolf Loos an, dessen erklärtes Ziel es war, »die Menschheit vom überflüssigen ornament [zu] befrei[en]« (Loos 1931: »Vorwort«, o.S.). In einem Text über »Ornament und Verbrechen« (ebd., 79-92), der sich heute wie gewollter, avantgardistischer Unsinn liest, beschrieb Loos die Tätowierung 1908 als eine für den modernen Menschen schlicht nicht mehr angemessene, atavistische Erscheinung: »Das Kind ist amoralisch. Der papua ist es für uns auch. Der papua schlachtet seine feinde ab und verzehrt sie. Er ist kein verbrecher. Wenn aber der moderne mensch jemanden abschlachtet und verzehrt, so ist er ein verbrecher oder ein degenerierter. Der papua tätowiert seine haut, sein boot, sein ruder, kurz alles was ihm erreichbar ist. Er ist kein verbrecher. Der moderne mensch, der sich tätowiert, ist ein verbrecher oder ein degenerierter. Es gibt gefängnisse, in denen achtzig procent der häftlinge tätowierungen aufweisen. Die tätowierten, die nicht in haft sind, sind latente verbrecher oder degenerierte arisokraten.« (Ebd., 79)

gesichts der Gefahr, im Gesicht tätowiert zu werden, ist nicht nur Ausdruck *kultureller* Einflussangst, sondern zugleich auch der damit verbundenen Angst vor einem *sozialen* Statusverlust. Das zweite Argument schließt das erste nicht aus. Im Gegenteil: Wie dargestellt wurde, bringt die Tätowierung als Zeichen der sozialen Integration in die andere Gesellschaft den Statusverlust und die soziale Ausgrenzung in der eigenen Gesellschaft mit sich, eine Tatsache, die in Melvilles Roman von Beginn an reflektiert wird. Noch dazu geht es in *Typee* nicht um eine Form der Tätowierung, wie sie seinerzeit bereits unter Matrosen, später auch unter Soldaten, Delinquenten und sogar »degenierte[n] aristokraten« (Loos 1931: 79) verbreitet war, sondern um eine Form, die selbst in Lombrosos *Atlante* – einer ergänzend zu *L'uomo delinquente* veröffentlichten Bildmaterialsammlung – nicht zu finden ist (vgl. Abb. 5).

Obwohl die Praktik des Tätowierens in Europa, wenn auch unter anderem Namen, bereits vor James Cook bekannt war und obwohl sie sich nach dem europäisch-polynesischen Kulturkontakt sowohl in Europa als auch in den USA ausbreitete, war die marquesanische Gesichtstätowierung im 19. Jahrhundert unweigerlich als Fremdmarkierung erkennbar. Aus diesem Grund bleibt sie für Tommo in *Typee* »tabu«. Als seine Gastgeber nicht aufhören, ihn zu bedrängen, bietet er ein zweites Mal – vergeblich – einen Kompromiss an, indem er beide Arme vom Handgelenk bis zur Schulter zur Bemalung freigibt (vgl. Melville 1996: 220). Nur an diesen Körperteilen, an denen sich inzwischen auch viele gewöhnliche Matrosen in Polynesien tätowieren ließen, wäre die Tätowierung für ihn erträglich. Eine Gesichtstätowierung würde ihn jedoch nicht bloß als einfachen Seemann, sondern sogar als *beachcomber* – und mithin als kulturellen Fremdgänger – ausweisen, und als solcher möchte Tommo bei seiner Rückkehr nicht gebrandmarkt sein.

III.3.4 *Paradise Lost*, oder: Die zerstörte Heterotopie

Richard Ruland unterscheidet »three central factors in Tommo's story«, nämlich: »his fear of tattooing, his ailing leg, and his unresolved suspicions of Typean cannibalism« (Ruland 1968: 321); alle drei zusammen motivierten am Ende seine Flucht. Die Gefahr einer Gesichtstätowierung scheint dabei alle weiteren negativen Entwicklungen zur Folge zu haben. Der täglich wiederholte Wunsch der Taipis, sein Gesicht zu tätowieren, lässt Tommo seine Gefangenschaft endgültig unerträglich werden, was wiederum das zwischenzeitlich abgeklungene Beinleiden wieder auslöst, für das es, wie Tommo überzeugt ist, nur in der für ihn unerreichbaren

Zivilisation die benötigte Medizin gibt (vgl. Melville 1996: 231f.). In dieser »wretched situation« (ebd., 232), erzählt Tommo, sei er besonders angstanfällig und empfänglich für all das gewesen, was auf die »savage nature« (ebd.) der Taipis hingewiesen habe. Damit wird angedeutet, dass auch Tommos kurz darauf folgende – vermeintliche – Entdeckung des Kannibalismus mit seinem psychischen Zustand, »this unhappy frame of mind« (ebd., 231), zusammen hängt.

Wir befinden uns bereits im zweiunddreißigsten von insgesamt vierunddreißig Kapiteln, als sich Schlag auf Schlag der Himmel über dem Südseeparadies verfinstert. In drei Bündeln, die in seiner Hütte hängen und unter denen er die ganze Zeit geschlafen hat, befinden sich zu Tommos Entsetzen Schrumpfköpfe, darunter der eines Weißen (vgl. ebd., 222f.). Eine Woche später macht er eine noch erschreckendere Entdeckung. Nach einem Gefecht zwischen Taipis und Happa findet ein Fest statt, an dem er nicht teilnehmen darf. Zuvor hat er beobachtet, wie die Leichen getöteter Feinde herbeigetragen wurden. Nach dem Fest hebt er kurz den Deckel eines Holzgefäßes an: »my eyes fell upon the disordered members of a human skeleton, the bones still fresh with moisture, and with particles of flesh clinging to them here and there!« (Ebd., 238)⁴⁶ Erst jetzt wagt Tommo die Flucht. Und so endet sein Aufenthalt im harmonischen Taipital abrupt und brutal, mit einem Schlag auf den – tätowierten – Kopf eines Verfolgers, der den in einem Ruderboot flüchtenden Amerikaner schwimmend einzuholen versucht.

Was danach geschah, erzählt Melvilles zweiter Roman, *Omoo*, der mit der Aufnahme des Amerikaners auf einem englischen Walfangschiff einsetzt. Im siebten Kapitel dieses Romans kommt es zu einer Begegnung zwischen der Schiffsmannschaft und einem *beachcomber* vor der Marquesas-Insel La Dominica (Hiva Oa), in der alle Themen dieses Kapitels noch einmal angesprochen werden:

»Soon after, the canoe came alongside. In it were eight or ten natives, comely, vivacious-looking youths, all gesture and exclamation; the red feathers in their head – bands perpetually nodding. With them also came a stranger, a renegado from Christendom and humanity – a white man, in the South Sea girdle, and tattooed in the face. A broad blue band stretched across his face from ear to ear, and on his forehead was the taper figure of a blue shark, nothing but fins from head to tail.

Some of us gazed upon this man with a feeling akin to horror, no ways abated when informed that he had voluntarily submitted to this embellishment of his countenance. What an impress! Far worse than Cain's – *his* was perhaps

46 Für eine ausführliche Diskussion des Kannibalismusmotivs in *Typee* vgl. Sanborn 1998: Kap. 2.

a wrinkle, or a freckle, which some of our modern cosmetics might have effaced; but the blue shark was a mark indelible, which all the waters of Abana and Pharpar, rivers of Damascus, could never wash out. He was an Englishman, Lem Hardy he called himself, who had deserted from a trading brig touching at the island for wood and water some ten years previous.« (Melville 2000: 22f.)

Mit seiner (freiwilligen) Gesichtstätowierung stellt der Engländer Lem Hardy unverkennbar die *andere* Möglichkeit dar, die Tommo in *Typee* für sich abgelehnt hat. Wie weiter unten berichtet wird, ist Hardy mit einer »Prinzessin« verheiratet und ein mächtiger Mann, der, mit einer Muskete ausgestattet, den Status eines »Kriegsgottes« erlangt hat; kein Wunder also, so der Erzähler, dass Hardy nicht das Bedürfnis verspürt, zu seinen »Freunden« (ebd., 23; meine Übers.) zurückzukehren. Die Bemalung seines Gesichts, nicht nur mit einem blauen Querstreifen, sondern auch mit einem Haifisch an besonders exponierter Stelle, der Stirn, ruft bei den Beobachtern auf dem Schiff eine Reaktion der Abscheu hervor (»a feeling akin to horror«), die wiederum als *abjection* beschrieben werden kann. Abermals ist es der Aspekt des Unauslöschlichen, Ewigen, der dabei an der Gesichtstätowierung – als »a mark indelible« – hervorgehoben wird. In einer Passage voller Übertreibungen, allerdings auch mit deutlicher Ironie, heißt es, kein moderner Kosmetiker könne dieses Zeichen beseitigen, kein Fluss es je wegwaschen. Verglichen wird der tätowierte Zivilisationsabtrünnige mit dem Brudermörder Kain, der, dazu verdammt, »unstet und flüchtig [zu] sein auf Erden«, von Gott ein »Zeichen« erhielt, »daß ihn niemand erschläge, der ihn fände« (1. Mose 4, 12-15).

Tommos Bestreben in *Typee* ist es, seinen Ausflug in die Heterotopie der Südseeinsel möglichst ohne ein derartig sichtbares Stigma zu beenden. Das Inselvergnügen soll ein unverbindliches bleiben, bei dem die eigene kulturelle Identität nicht angetastet wird. Stattdessen, so ist Tommo überzeugt, wollen die Taipis einen Konvertiten aus ihm machen: »The whole system of tattooing was, I found, connected with their religion; and it was evident, therefore, that they were resolved to make a convert of me« (Melville 1996: 220). Die Gesichtstätowierung zeigt in *Typee* für Tommo den Punkt an, bis wohin er bei seiner Annäherung gehen darf. Ist dieser Punkt erreicht, schlägt die Anziehung in Abstoßung um, die Faszination weicht einer Angst.

IV. RASSISCHER EINFLUSS: H. RIDER HAGGARD, *KING SOLOMON'S MINES* (1885)

IV.1 Afrika, Antithese zur Zivilisation

IV.1.1 Von Polynesien nach Afrika

Mit der Art und Weise der Grenzziehung, so lautet eine zentrale These dieser Arbeit, variiert auch die Beurteilung der Grenzüberschreitung. Die vergleichsweise großzügige Auslegung des Akkulturationsverbots in Herman Melvilles *Typee* lässt bei dessen Ich-Erzähler Tommo einen Grad der Annäherung zu, der bei den Erzählern der beiden in den nächsten Kapiteln behandelten Romane undenkbar wäre. Dies gilt insbesondere auch für den Umgang mit dem Thema der gemischtrassigen Sexualität, der in Melvilles Roman – wie überhaupt in der Literatur zu Polynesien – relativ freizügig ist. *Typee* lässt deutlich erkennen, welche spezifische Eigenschaft der Polynesier für diese Freizügigkeit hauptverantwortlich ist:

»The distinguishing characteristic of the Marquesan islanders, and that which at once strikes you, is the European cast of their features – a peculiarity seldom observable among other uncivilized people. Many of their faces present a profile classically beautiful and in the valley of Typee, I saw several who [...] were in every respect models of beauty.« (Melville 1996: 184)

Auch andere Autoren heben an den Marquesanern das ›Europäische‹ ihres Aussehens und vor allem die Helligkeit ihrer Haut hervor, die zugleich als Zeichen der Schönheit gedeutet wird. »Die Hautfarbe dieser Insulaner ist beinahe so weiß wie die der Europäer« (Langsdorff 1952: 69), schrieb schon Heinrich von Langsdorff über die Eingeborenen Nuku Hivas. Aufgrund dieser Ähnlichkeit mit den Europäern genossen die Polynesier nicht nur im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, also der Blütezeit der im letzten Kapitel rekonstruierten Heterotopie der Südseeinsel, einen (aus europäischer Sicht) privilegierten Status, sondern auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als das rousseauistische Evolu-

tionsmodell zunehmend durch rassentheoretische Ansätze verdrängt und überlagert wurde. In Rassenstammbäumen wie denen des italienischen Anthropologen Paolo Montegazza tauchen die Polynesier jeweils unmittelbar hinter den »Ariern« und den »Semiten« auf, sowohl im »morphologischen« als auch im »ästhetischen« Baum, und stehen folglich in nächster Nähe zu den weißen Europäern und Amerikanern; einen ganz anderen Status haben dagegen die afrikanischen »Neger«, die in den besagten Stammbäumen jeweils weit unten aufgeführt werden.¹ Ihnen kommt, als radikal Anderem, bei der europäischen Arbeit an der Grenze eine besonders wichtige Rolle zu.

In den folgenden beiden Kapiteln verlässt meine Untersuchung die Heterotopie der polynesischen Insel und wendet sich der spezifischen Position Afrikas im westlichen Alteritätsdiskurs des 19. Jahrhunderts zu. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass sich die kolonialisatorische Aufmerksamkeit im Verlauf dieses Jahrhunderts zunehmend auf den sogenannten *Dark Continent* konzentrierte, was im »Scramble for Africa«, der Aufteilung fast des gesamten Kontinents unter den europäischen Kolonialmächten im letzten Viertel des Jahrhunderts, kulminierte (vgl. dazu Pakenham 1991). Zu zeigen sein wird, dass für die unterschiedlichen Auslegungen des Akkulturationsverbots sowie des Tabus der *miscegenation* nicht allein die historische Diskontinuität des westlichen Alteritätsdiskurses verantwortlich ist, sondern auch der jeweilige geographische, kulturelle und ethnische Kontext. Als Ausgangspunkt für diese Untersuchung soll der besondere diskursive Status Afrikas einleitend anhand eines nichtliterarischen Beispiels aufgezeigt werden: Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

IV. 1.2 Hegels geschichtsloser Kontinent

Knapp zehn Seiten dieser in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in Berlin gehaltenen Vortragsreihe sind Afrika gewidmet. Sie beginnen mit einer geographischen Einteilung des Kontinents, die im Hinblick auf die folgende Analyse äußerst aufschlussreich ist. Im autoritären Duktus von Julius Caesars *De Bello Gallico* erklärt Hegel dort:

»Afrika ist in drei Teile zu unterscheiden: der eine ist der südlich von der Wüste Sahara gelegene, das eigentliche Afrika, das uns fast ganz unbekannte Hoch-

1 Vgl. die Abbildung 1.5 in McClintock 1995: 38. Vgl. dort auch den dazugehörigen Abschnitt »Panoptical Time« (ebd., 36-42), in dem teils ähnliche Fragen wie in dieser Arbeit aufgeworfen werden.

land mit schmalen Küstenstrecken am Meere; der andere ist der nördliche von der Wüste, sozusagen das europäische Afrika, ein Küstenland; der dritte ist das Stromgebiet des Nil, das einzige Talland von Afrika, das sich an Asien anschließt.« (Hegel 1970: 120)

Wie in diesen einleitenden Worten deutlich wird, bezeichnet ›Afrika‹ für Hegel zweierlei Dinge: erstens den Kontinent in seiner Gesamtheit, das Afrika der Geographen, wie es auf der Weltkarte erscheint; zweitens – und im Gegensatz dazu – das »eigentliche Afrika«, das erst südlich von der Sahara beginnt. Hegel objektivierte diese Unterscheidung, indem er die Sahara als eine natürliche Grenzlinie anführt, die auf der Karte sichtbar ist.² Tatsächlich beruht sie aber nicht auf geographischen Unterscheidungskriterien, sondern es handelt sich um eine imaginative Geographie im Sinne Edward Saids. Das eigentliche, sprich afrikanische Afrika wird als das Andere des europäischen und asiatischen Afrikas im Norden definiert – als »das Kinderland«, das, wie Hegel im nächsten Absatz ausführt, »jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist« (ebd.). Mit anderen Worten: das eigentliche Afrika ist jener »dunkle Kontinent«,³ den das aufgeklärte Europa als die Grenze und Negation seines eigenen humanistischen Lichtes definiert. Dieses Afrika, so Hegel, ist von Dunkelheit umgeben, weil es keine Geschichtsschreibung und folglich keine Geschichte hat.

Was Hegel dabei geflissentlich übersieht, sein Text aber dennoch verrät, ist die Tatsache, dass der »fast ganz unbekannt« südliche Teil des Kontinents aus europäischer Perspektive vor allem deshalb als finster erscheint, weil Europa *selbst* bezüglich seiner Geschichte im Dunkeln tappt. In der bisher umfangreichsten diskursanalytischen Rekonstruktion eines ›Afrikanismus‹ nach dem Modell von Edward Saids *Orientalism* hebt der amerikanische Romanist Christoph Miller genau diese Tatsache hervor.⁴ Anhand vor allem französischer Texte zeigt er, dass Afrika, anders als der Orient, immer wieder die Grenzen des europäischen Wissens markierte. Afrika entzog sich Miller zufolge dem Zugriff, der Afrikanismus war gekennzeichnet durch die Limitiertheit der eigenen Kenntnisse, was sich unübersehbar in kartographischen Darstellungen niederschlug: Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zierten noch zahlreiche weiße Flecken

2 Mit dieser europäisch-afrikanischen Grenzziehung steht Hegel übrigens keineswegs alleine. Noch 1904 sollte der englische Geograph H.J. Mackinder in einem einflussreichen Vortrag erklären: »[T]he southern boundary of Europe was and is the Sahara rather than the Mediterranean, for it is the desert which divides the black man from the white« (Mackinder 1904: 428f.).

3 Vgl. Brantlinger 1986. In Abschnitt V.3.2 dieser Arbeit werde ich noch ausführlicher auf den Topos des *Dark Continent* zu sprechen kommen.

4 Vgl. das einleitende Kapitel in Miller 1985: 3-65, v.a. 14-23.

die Afrikakarten; erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts vervollständigte sich nach und nach das Bild.⁵

Während sich leere Flächen auf den Karten durch eigene Forschungen ausfüllen lassen, ist die Geschichtsschreibung auf fremde Quellen angewiesen. Gerade hieran mangelt es aber, was laut dem Historiker Franz Ansprenger entscheidende Auswirkungen auf das europäische Afrikabild hat:

»Wenn wir nach europäischem Vorverständnis als Geschichte nur anerkennen, was in schriftlichen Quellen überliefert ist, [...] und wenn wir alle Kenntnisse, die sich vornehmlich aus Bodenfunden ergeben, der Vorgeschichte zuordnen – dann haben die meisten Länder Afrikas in der Tat nur eine kurze Geschichte von wenigen Jahrhunderten, überdies eine im wesentlichen durch fremde Augen gesehene, eine von fremder (arabischer, europäischer) Hand fixierte Geschichtsschreibung.« (Ansprenger 2002: 9)

Das »eigentliche« Afrika stellt nicht, wie Hegel behauptet, die Grenzen der geschichtlichen Welt, sondern die des europäischen Wissens dar. Hegel weiß auch kaum etwas über die Menschen in diesem Teil der Erde zu sagen. Seine Ausführungen über die »Neger« beschränken sich auf einige wenige Schlagworte. Er nennt, in dieser Reihenfolge, unter anderem »Zauberei« (hier macht er seine einzige Quellenangabe – und verweist auf Herodot!), »Fetisch«, »Totendienst«, »Verachtung der Menschen« und »Sklaverei«; daneben stehen Hinweise auf Kannibalismus, Polygamie, »sinnliche Willkür« und Fanatismus (Hegel 1970: 122-128).⁶ Am Ende destilliert Hegel sämtliche Eigenschaften zu einer Art Essenz: »Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet« (ebd., 128). Und er fügt hinzu: »Dieser Zustand ist keiner Entwicklung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie [i.e. die Neger] immer gewesen« (ebd.). Wo es keine Geschichte und keine Entwicklung gibt, braucht der Historiker auch nicht lange zu verweilen. Und so schließt Hegel schon an dieser Stelle seine Ausführungen über Afrika mit den Worten ab:

5 Allein David Livingstone konnte 1849 den Ngami-See, 1855 die Viktoria-Fälle, 1859 den Njassa-See und 1871 den Fluss Lualaba in die Karte einfügen; hinzu kamen 1857 der Tanganjika-See (Burton und Speke) sowie, im Jahr darauf, der Viktoria-See (Speke) – um nur diese wenigen Beispiele zu nennen. Vgl. Pakenham 1991: 1, 18.

6 Die einzig positive, aber ebenfalls bedrohliche Eigenschaft, die Hegel den schwarzen Afrikanern zugesteht, ist ihre »von ungeheurer Körperstärke unterstützte Tapferkeit« (Hegel 1970: 125).

»Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden gesehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu. [...] Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.« (Ebd., 129)

Afrika wird Geschichte kategorisch abgesprochen, ja dieser Mangel wird als das ausschlaggebende Unterscheidungskriterium definiert, das Afrika nicht nur von Europa, sondern auch vom Orient abhebt, der angesichts dieses gemeinsamen Anderen in unerwartete Nähe zum Okzident rückt. Alles Historische, das sich auf dem afrikanischen Kontinent ereignet hat, so Hegel, wurde von der »asiatischen und europäischen Welt« in ihn hineingetragen. Hegels Vortrag illustriert so eine entscheidende Eigenschaft des afrikanistischen Diskurses, die bei Christoph Miller nur gestreift wird: »Africa is conceived of as void and unformed prior to its investment with shape and being by the Christian or Islamic outside« (Miller 1985: 13).

Wie sich im Folgenden zeigen wird, hat die hier am Beispiel Hegels illustrierte Aberkennung von Geschichte Konsequenzen, die beide Themen der vorliegenden Arbeit betreffen. Sie bedeutet erstens eine spezifische Art der Grenzziehung: Hegel spricht dem südlichen Teil des Kontinents als einziger Weltregion die Fähigkeit zur Entwicklung ab; Afrika liegt für ihn nicht *in* der Geschichte zurück, es steht geradezu *außerhalb* der Geschichte. Es erscheint so als Antithese zur Zivilisation, wobei das »Unbändige«, sprich Archaische, Triebhafte und Destruktive seiner Bewohner hervorgehoben wird. Diese Grenzziehung wiederum ist verantwortlich für einen besonderen Unwillen zur Akkulturation: Das Bild von Afrika als Antithese zur Zivilisation bringt besondere Ängste bezüglich einer Überwindung der so gezogenen Grenze mit sich. Denn eine Annäherung an dieses Andere muss notwendigerweise nicht nur eine kulturelle Entfremdung, sondern geradezu einen Kulturverlust bedeuten, einen Sturz in all das, was Geschichte, Entwicklung, Zivilisation gegenübersteht: eine urzeitliche, primitive Wildheit, die den eigenen Fortschritt umkehren und innerlich zersetzen würde.

Beides, die Konstruktion Afrikas als Antithese zur Zivilisation und die damit verbundene Angst bezüglich einer Vermischung soll in diesem Kapitel anhand eines viktorianischen Romanbestsellers diskutiert werden: Henry Rider Haggards *King Solomon's Mines* von 1885. In diesem Roman wird die zeitgenössische Entdeckung der Ruinen von Simbabwe zur Fiktion einer ursprünglichen weißen Zivilisation in Schwarzafrika ausgebaut. Während Haggard damit einerseits eine klare Grenze zwi-

schen ›Weiß‹ (Zivilisiertheit, Geschichte) und ›Schwarz‹ (Unzivilisiertheit, Geschichtslosigkeit) zieht, wirft er andererseits unweigerlich die Frage nach dem Verschwinden der Weißen aus Schwarzafrika auf. Der Roman stellt eine Verbindung zwischen rassischer Vermischung und kulturellem Niedergang her. Gegenstand ist bei Haggard folglich eine ganz andere Art der Grenzüberschreitung als noch in Herman Melvilles *beachcomber*-Roman *Typee*: Es geht hier um die befürchteten langfristigen Folgen von Rassenmischung in den afrikanischen Kolonien.

IV.2 »The barbarian who comes after«: Das Verschwinden der Weißen aus Schwarzafrika

IV.2.1 Die weiße Vorgeschichte Schwarzafrikas

Henry Rider Haggard wurde 1856 als Sohn eines Rechtsanwalts und Gutsbesitzers aus englischem Landadel in Bradenham, Norfolk, geboren. Ohne größere Aussichten auf die von ihm in England angestrebte Karriere im ›Foreign Office‹, ging er 1875 nach Südafrika, um als Sekretär des Gouverneurs von Natal zu arbeiten. Zwei Jahre später gelang ihm der Aufstieg zum ›Master and Registrar of the High Court of Justice‹ im Transvaal. Diesen Posten hatte er bis 1879 inne. Nach kurzem Aufenthalt in England kam er 1880 ein zweites Mal nach Südafrika, um sein Glück als Straußenfarmer zu versuchen, gab aber aufgrund der kriegerischen Unruhen zwischen Engländern und Buren bereits nach einem Jahr auf. In der Folgezeit verarbeitete er seine afrikanischen Erfahrungen zu mehreren Büchern, wobei ihm sein dritter Roman, *King Solomon's Mines*, den Durchbruch verschaffte. Haggard avancierte zu einem der erfolgreichsten (und mit über sechzig Titeln auch einem der produktivsten) Schriftsteller seiner Zeit – für seine populären Abenteuerromane schon zu Lebzeiten oft verspottet, aber bis heute unvergessen.⁷

7 Haggards Lebensgeschichte hat die Forschung bislang ungleich mehr interessiert als sein literarisches Werk. Auf Haggards posthum veröffentlichte Autobiographie (Haggard 1926) und die von seiner Tochter Lilius Rider Haggard verfasste Biographie *The Cloak that I Left* (1951) folgte 1960 das klassisch gewordene Buch des amerikanischen Literaturwissenschaftlers Morton Cohen, *Rider Haggard. His Life and Work* (2. Aufl. 1968), in dem die historischen Kontexte sowie die zeitgenössische Rezeption im Vordergrund stehen. In ihrer Nüchternheit wirkt diese Biographie, die auch einzelne Analyse-Ansätze anbietet (am ausführlichsten zum Roman *She*), ihren Nachfolgern bis heute überlegen. Mit *Rider Haggard. A Voice from the Infinite* richtete sich Peter Ellis 1978 emphatisch gegen die angebliche Diskreditierung Haggards durch Morton Cohen (vgl. Ellis 1978: »Introducti-

Haggard hielt sich zu einer Zeit in Afrika auf, als große Teile des Kontinents noch als weiße Flächen auf den Karten erschienen. Kontinuierlich drangen Neuigkeiten aus dem unbekanntem Inneren hervor. Darunter war, wie aus Haggards Lebenserinnerungen hervorgeht, auch die Nachricht von zerfallenen Steinbauten und verlassenen Minen im späteren Rhodesien.⁸ Deren Existenz war in Europa zwar bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt geworden, nachdem der Portugiese João de Barros in seinem Werk *Da Asia* (1552-53) von breiten Mauern und einem Turm aus großen, ohne Mörtel aufeinander geschichteten Steinen berichtet hatte.⁹ Erst mit der Wiederentdeckung der zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen Bauwerke durch den deutschen Afrikaforscher Karl Mauch im Jahr 1871 wurde »Great-Zimbabwe«, das heutige Nationalmonument von Simbabwe und Weltkulturerbe der UNESCO, jedoch zum Ziel von Archäologen und zum Gegenstand wissenschaftlicher Debatten.

on«, v.a. 4f.). Wo Cohen, um Sachlichkeit bemüht, Haggards vielfache biographische und ideologische Verbindungen zum Empire eher thematisiert als kritisiert hatte, zeichnet Ellis das Bild eines Mannes, der in seiner Haltung zu Imperialismus und Patriotismus differenzierter als viele seiner Zeitgenossen und vor allem frei von »rassischem Vorurteil« gewesen sei, was, zusammen mit der übertriebenen Betonung von Haggards »zeitloser« (ebd., 6; meine Übers.) Bedeutung als Schriftsteller, Ellis' Biographie den Charakter einer Apologie verleiht. Weniger offensichtlich ein Haggard-Fan ist D.S. Higgins, der 1981 lediglich konstatierte, Cohens Buch lasse einige Rätsel ungelöst (vgl. Higgins 1981: »Preface«, o.S.). Bei seinem Versuch, biographische Leerstellen auszufüllen, wird Higgins allerdings manchmal spekulativ und schafft gewagte Zusammenhänge zwischen Haggards Empfinden und Passagen aus seinen fiktionalen Texten. Dieses »Spekulieren über die psychologischen Ursprünge von Haggards Phantasien« kritisiert auch Tom Pocock (1993: xii; meine Übers.), der in der inzwischen schon fünften Haggard-Biographie von einem anderen Standpunkt aus auf den Autor zu blicken verspricht, nämlich Haggards eigenem (vgl. ebd.) – ein Anspruch, der allerdings nicht minder gewagt erscheint. Neuere Literatur zu Haggard, die sich primär mit dem Werk, nicht der Biographie befasst, gibt es – zumindest in diesem Umfang – kaum. Als einschlägige Monographien sind hier momentan noch einzig Wendy Katz' Analyse von Rider Haggards Abenteuerromanen in ihrem Verhältnis zum zeitgenössischen Imperialismus sowie Lindy Stiebels Buch zum Afrikabild – mit Schwerpunkt auf der Landschaftsdarstellung – bei Haggard zu nennen: Katz 1987; Stiebel 2001.

- 8 In seiner Autobiographie behauptet Rider Haggard zwar, er habe lediglich »faint rumours« (Haggard 1926: I, 242) vom späteren Rhodesien und seinen Minen vernommen. Aus seinem Roman geht, wie sich zeigen wird, jedoch recht eindeutig hervor, dass Haggard zumindest mit den zeitgenössischen Theorien zum Ursprung der Ruinen gut vertraut war.
- 9 Vgl. den entsprechenden Ausschnitt aus diesem Werk in Ritter 1822: 140-141.

Karl Mauchs viel beachteter Entdeckerbericht erschien 1872 in Form zweier Briefe in *Petermann's Geographischen Mittheilungen* (Mauch et al. 1872). Er rief nicht nur die alten portugiesischen Beschreibungen in Erinnerung, sondern zugleich auch die noch ältere Theorie über den Ursprung der Steinbauten, von der erstmals bei dem Dominikanermönch Juan dos Santos in dessen Schrift *Ethiopia Orientalis* (1609) die Rede gewesen war. Diesem Bericht zufolge hatten die Araber an der afrikanischen Ostküste bereits lange vor der Ankunft der Portugiesen von der Existenz der Gebäude gewusst. Ihre Erklärung zur Geschichte der Bauwerke blieb in einer von Dos Santos zitierten »alten Tradition« bewahrt:

»Aus einer alten Tradition in diesem Lande hat man, dass die Ruinen Überbleibsel der Vorraths-Häuser der Königin von Saba sind, dass diese Prinzessin aus diesem Gebirge alles ihr Gold bekommen habe [...]. Andere glauben, dass Salomo diese Magazine hätte bauen lassen und dass man daher dasjenige Gold von Ophir bekommen hätte, womit seine Flotten beladen waren, dass zwischen Afura und Ophir kein grosser Unterschied sei &c.«¹⁰

Hinter diesen Theorien verbergen sich Fragen, die der alttestamentarische Bericht über König Salomos sagenhafte Reichtümer aufwirft. Vierhundertzwanzig Zentner Gold, ist dort zu lesen, hätten Salomos Schiffe allein aus dem Land Ofir mitgebracht (1. Könige 9, 27-28); weitere hundertzwanzig Zentner Gold seien Salomo darüber hinaus von der Königin von Saba überreicht worden (1. Könige 10, 10). Weder über die Lage des Goldlands Ofir, noch über die Herkunft der Schätze der Königin von Saba aber gibt der biblische Bericht weiter Auskunft. Offenbar glaubten die Araber, mit Groß-Simbabwe eine Lösung dieser Rätsel gefunden zu haben. Dass Karl Mauch diese Theorie aufgriff und sogar übertraf – bestrebt, sie empirisch zu beweisen¹¹ – und dass ihm darin

10 Zit. n. den »Bemerkungen der Redaktion« in Mauch et al. 1872: 124-126; hier: 124.

11 Karl Mauchs Tagebüchern zufolge hatten die indigenen Stämme die alte Tradition der Araber und Portugiesen inzwischen als die offizielle Geschichte ihres Landes akzeptiert und verinnerlicht. Nicht nur beteuerten sie ihre eigene Unfähigkeit zur Herstellung von Eisenwerkzeug, wie sie es in der Gegend vorgefunden hätten, sondern sie schrieben dieses ausdrücklich einer früheren weißen Bevölkerung zu (vgl. Mauch 1987: 156). Dasselbe behauptet Mauch von den Ruinen, die er wenig später »entdecken« sollte. Die Steinbauten, schreibt er, seien ihm von den Eingeborenen als Konstruktionen angekündigt worden, »die nie von Schwarzen aufgebaut sein können« (ebd.). Wer genau die früheren weißen Bewohner des Landes gewesen seien, darüber habe er jedoch keine Auskunft erhalten. Wie seine arabischen und portugiesischen Vorgänger glaubte Mauch, auf diese Frage in der Salomo-Legende des Alten Testaments eine Antwort zu finden. Nachdem

noch bis ins 20. Jahrhundert so viele Forscher folgten,¹² hat aber sicherlich noch einen anderen Grund. Als Indikatoren für frühe Hochkultur und mithin für *Kulturgeschichte* zeugten die Ruinen von genau dem, was man den einheimischen Völkern grundsätzlich, gleichsam *per definitionem*, absprach. Die biblische Deutungstradition stellte in dieser Hinsicht eine willkommene Erklärung dar: Mit ihr war ein nichtschwarzafrikanischer Ursprung der Gebäude gefunden – und somit die oben anhand von Hegels Vorlesungen dargestellte Überzeugung vom europäischen oder orientalischen Anfang aller historischen Entwicklung im südlichen Afrika untermauert.

Während Haggards Aufenthalt in Südafrika war die zerfallene Stadt in der afrikanischen Wildnis kaum mehr als eine Legende. Bekannt war eigentlich nur, *dass* die Steinbauten existierten und dass man sie für die Überreste Ofirs hielt.¹³ Solange das Wissen vom südlichen Afrika so lückenhaft war wie das Bild auf den Afrikakarten, stellte die Region eine ideale Projektionsfläche für eigene Entwürfe – und damit einen idealen Schauplatz für eine *romance* – dar.¹⁴ Und so nutzte Haggard die großen Wissenslücken, um das Land mit den Ruinen in einem Abenteuerroman zu fiktionalisieren. Der Effekt war ein wirkungsvolles Oszillieren zwischen Fiktionalität und Authentizität. »[N]o book that I have written«, schreibt Haggard in seiner Autobiographie, »seems to have conveyed a greater idea of reality« (Haggard 1926: I, 242). Nach der Publikation des Romans seien mehr als ein Dutzend Leserfragen bei ihm eingegangen,

er einen Querbalken aus der Tempelruine fälschlicherweise als ein Stück Zedernholz identifiziert hatte, was mit dem biblischen Bericht über die Bauten Salomos übereinstimmte (vgl. 1. Könige 7), kam für ihn nur die Königin von Saba als Auftraggeberin in Frage. In der Euphorie des Entdeckers zog er die folgenden gewagten Schlüsse: »Königin von Saba der Bibel ist die Königin von Simbaöe. Psalm 72.10 Das erwähnte Saba ist Simbaöe. / Math 2.11 – Von den 3 Königen war der eine von hier, die anderen von Arabien und Indien. / [...] Die Ruinen sind Nachahmungen des Tempels und Palastes von Salomon.« (Mauch 1987: 209)

- 12 Erst in den 1930er Jahren ist man in Europa von der biblischen Deutungstradition abgekommen. Entscheidenden Anteil an dieser Wende hatte die Archäologin Gertrude Caton-Thompson, die den lange bestrittenen Zusammenhang zwischen der Ruinenstadt und den einheimischen Bantu-Völkern in ihrem Buch *The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions* (1931) empirisch nachzuweisen versuchte. Vgl. Caton-Thompson 1970.
- 13 Erst im Jahr 1891 sollte mit den Studien J.T. Bents die systematische archäologische Erforschung der Ruinen einsetzen. Eine Zusammenfassung der Forschung bis 1900 bieten R.N. Hall und W.G. Neal in ihrem erstmals 1902 erschienenen Buch *The Ancient Ruins of Rhodesia* (Hall/Neal 1969).
- 14 In einem späteren Essay, »Elephant Smashing« and »Lion Shooting« (1894), beklagt Haggard das Verschwinden der weißen Flecken auf den Afrikakarten und wettet gegen die »pestilenzialische Genauigkeit des Geographen« (zit. n. Brantlinger 1988: 239; meine Übers.).

die sich nach dem Wirklichkeitsgehalt des Geschilderten erkundigten. Ein Juwelenhändler habe sogar eine Expedition auf die Suche nach den im Buch beschriebenen Minen König Salomos schicken wollen (vgl. ebd.).¹⁵ Es ist wohl keine Übertreibung, wenn Haggards Biograph Morton Cohen schreibt: »For many Englishmen, Africa became the Africa of *King Solomon's Mines*« (Cohen 1968: 94).¹⁶

Der Roman erzählt von der Suche eines adeligen Engländers, Sir Henry Curtis, nach seinem in Südafrika verschollenen Bruder George. Die Handlung setzt ein auf einem Schiff zwischen Kapstadt und Natal. Sir Henry und der ihn begleitende ehemalige Marineoffizier Captain Good treffen hier auf den alten Elefantenjäger Allan Quatermain, den Erzähler des Romans. Wie es der Zufall will, hat dieser in Afrika von den Reiseplänen George Curtis' gehört und kennt auch dessen Ziel: Einer alten Legende zufolge, berichtet er, lägen jenseits eines Bergkamms im Landesinneren die Minen König Salomos verborgen; nach diesen habe Sir Henrys Bruder suchen wollen. Die Legende von den Minen Salomos wird dabei gezielt in einen Zusammenhang mit den Ruinen von Simbabwe gebracht. Quatermain erinnert sich, einem gewissen Evans von einer verlassenen Goldmine im Landesinneren berichtet zu haben, als dieser die Ruinenstadt erwähnte:

»[Evans] went on to tell me how he had found in the far interior a ruined city, which he believed to be the Ophir of the Bible, and, by the way, other more learned men have said the same long since poor Evan's time. I was, I remember, listening open-eared to all these wonders, for I was young at the time, and this story of an ancient civilisation and of the treasure which those old Jews or Phoenician adventurers used to extract from a country long since lapsed into the darkest barbarism took a great hold upon my imagination.« (Haggard 1989: 21f.)

Schon früh in der Romanhandlung wird damit eine eigene Theorie über die zerfallenen Bauwerke entwickelt. Ganz im Einklang mit der von Karl Mauch wiederbelebten Deutungstradition setzt Haggards Erzähler Groß-Simbabwe mit Ofir gleich. Dabei besteht für ihn die besondere Faszination der Ruinen darin, dass sie in einem Land, das längst »in die finsterste Barbarei gefallen« sei, von einer weit entwickelten Zivilisation zeugten.

15 Haggard kommentiert dies mit den Sätzen: »Nor was he so far out in his reckoning, for since that day they have been discovered – more or less. At any rate Rhodesia has been discovered, which is a land full of gems and gold, the same land, I believe, as that whence King Solomon did actually draw his wealth.« (Haggard 1926: I, 242)

16 Zu Haggards »considerable cultural significance« vgl. auch Katz 1987; hier: 4.

Auch er identifiziert diese Zivilisation als eine ›weiße‹, genauer jüdische oder phönizische Hochkultur. Bei allen Parallelen zur gängigen Forschermeinung stechen jedoch auch einige Eigenarten dieser kurzen Ausführung ins Auge. So ist etwa bemerkenswert, wie der Zerfall der frühen Zivilisation erklärt wird: Nach einer Zeit kultureller und ökonomischer Blüte, glaubt Quatermain, hat die ›Barbarei‹ der Schwarzen im Land die Oberhand gewonnen. Zwar wird es so nicht explizit ausgesprochen, doch lassen Quatermain's Worte die Deutung zu, dass die heutigen Einwohner die Zerstörung der alten Zivilisation aktiv herbeigeführt haben. Der damit implizierten Geschichtsversion zufolge war das Land *zuerst* ›weiß‹ bewohnt und beherrscht und wurde *dann* von den Schwarzafrikanern eingenommen. Der faktische Kolonisationsprozess wird gleichsam auf den Kopf gestellt – eine Strategie, die bei Haggard keineswegs neu ist, die in seinem Roman jedoch eine eigene, problematische Wendung erhält, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Laura Chrisman weist zu Recht auf den identifikatorischen Wert der hypothetischen Gründer Groß-Simbabwe hin, mit denen sich die modernen Kolonisatoren nicht nur historische Vorläufer, sondern zugleich auch eine Legitimation für die eigene ökonomische Ausbeutung des Landes geschaffen hatten. Über den Mythos der goldschürfenden weißen Bewohner Groß-Simbabwe schreibt sie:

»[...] three issues (at least) are intertwined here: imperialism's interrogation of its own historical origins, and of the relations between exploitation and civilisation; imperialism's desire to displace black Africans as the possible originators of civilisation, and as the original inhabitants of Africa itself.« (Chrisman 1994: 508)

Vor allem der letzte Punkt scheint mir von Bedeutung. Die Nichtanerkennung der Ruinen als Kulturleistung afrikanischer Eingeborener und, damit einhergehend, die Selbstzuschreibung dieser Errungenschaften durch die Kolonisatoren (als Vertreter des weißen Teils der Menschheit) stellen eine Legitimationsstrategie für die ›erneute‹ Inbesitznahme des Landes und seiner Bodenschätze dar (vgl. Tangri 1990: 295-297). Dort wo einst Weiße waren, könnte man diese Argumentation zusammenfassen, sollen wieder Weiße sein, denn schon jetzt sind die Ruinen – wie die Bibel belegt – Teil der eigenen Kulturgeschichte. Bereits Karl Mauch hatte dies zum Ausdruck gebracht, als er in seinem Tagebuch versicherte, die Eingeborenen würden »gern Weiße hier sehen [...], wo deren Vorfahren einst Besitz gehabt« (Mauch 1987: 156) hätten.

Die hier beschriebenen Implikationen sind in Haggards Roman auch da von Bedeutung, wo imaginäre Landschaften beschrieben werden. Nachdem Evans die mysteriöse Ruinenstadt erwähnt habe, setzt Quater-

main seine oben zitierte Erzählung fort, sei er auf die (fiktiven) Minen König Salomos zu sprechen gekommen:

»Lad, did you ever hear of the Suliman Mountains up to the north-west of the Mashukulumbwe country?« I told him I never had. »Ah, well«, he said, »that was where Solomon really had his mines, his diamond mines, I mean.«

»How do you know that?« I asked.

»Know it; why what is »Suliman« but a corruption of Solomon! and, besides, an old Isanusi (witch doctor) up in the Manica country told me all about it. She said that the people who lived across those mountains were a branch of the Zulus, speaking a dialect of Zulu, but finer and bigger men even; that there lived among them great wizards, who had learnt their art from white men when »all the world was dark«, and who had the secret of a wonderful mine of »bright stones.«« (Haggard 1989: 22)

Karl Mauchs Hypothesen zum Ursprung Groß-Simabwes stützten sich unter anderem auf die Annahme, der Name »Simabw« (»Steinbauten«) könne auf die Königin von Saba hinweisen. Auf ähnliche Weise stellt nun Haggard einen Zusammenhang zwischen den fiktiven Sulimanbergen und König Salomo her. In einer Fußnote merkt er als »Herausgeber« an: »Suliman is the Arabic form of Solomon« (ebd.). Das Wissen, das die englischen Protagonisten über diese unbekannte Gegend haben, verdanken sie einer portugiesischen Quelle. Ein gewisser José da Silvestra, so erfahren wir, hat das Land mit den Minen im Jahre 1590 entdeckt. Er starb jedoch auf der Rückkehr von seiner Expedition. Nur eine mit Blut gezeichnete Karte sowie ein Abschiedsbrief sind erhalten. Sie blieben im Besitz der Familie, bis sich ein Nachfahre Da Silvestras dreihundert Jahre später dazu entschloss, nach der im Brief beschriebenen Schatzkammer König Salomos zu suchen – und ebenfalls scheiterte. Quatermain, der den sterbenden Portugiesen fand und pflegte, erhielt von ihm die Karte (die im Roman abgebildet ist). Anhand dieser Karte, mit der Haggard imaginativ eine Lücke in den zeitgenössischen Afrikakarten schließt, gelingt es den Engländern, in das Land hinter den Sulimanbergen vorzudringen und einige der Diamanten aus den Minen Salomos zu ergattern.

Das Land hinter den Bergen ist inzwischen die Heimat der Kukuanas, eines fiktiven Zweigs des Zulu-Stammes. Verschiedene Zeugnisse altertümlicher Baukunst weisen jedoch auf die früheren, »zivilisierten« Bewohner hin. So stoßen die Engländer jenseits des Bergkamms auf »Solomon's Road«, eine fünfzig Fuß breite, in den Fels geschlagene Straße, die in das Landesinnere führt und hier vor den Bergen plötzlich abbricht. Haggard überbietet an dieser Stelle das Phantasma von der alten phönizischen Zivilisation in Südafrika, indem er die Skulpturen an den Wänden

eines Tunnels als Werke noch älterer Erbauer vorstellt, gewissermaßen als Einblick in die Vorgeschichte der Vorgeschichte des Landes:

»Well«, said Sir Henry, after inspecting this ancient work of art, »it is very well to call this Solomon's Road, but my humble opinion is that the Egyptians have been here before Solomon's people ever set a foot on it. If that isn't Egyptian handiwork, all I have to say is it is very like it.« (Ebd., 108)

Vor den Phöniziern könnten demzufolge noch Ägypter in Südafrika gelebt und gebaut haben, wie auch andere architektonische Details in den beschriebenen Konstruktionen nahelegen (vgl. ebd., 265). Es wären dann sogar drei Phasen in der Siedlungsgeschichte des Landes zu unterscheiden: eine mutmaßlich ägyptische, in der die Bauwerke errichtet wurden, eine phönizische, während der Salomo Gold und Diamanten aus den Minen bezog, sowie eine schwarzafrikanische (hierfür steht der fiktive Kukuana-Stamm) – die Phase, in der das Land »into the darkest barbarism« fiel. Dem kann noch eine vierte Phase hinzugefügt werden: die gegenwärtige der europäischen kolonialen Expansion in Afrika.

Das größte Gewicht wird in Haggards Roman auf die zweite Periode gelegt, von der kolossale Götzenstatuen vor dem Eingang zur ehemaligen Diamantenmine zeugen, in denen Quatermain Astarte, Kemosch und Milkom zu erkennen glaubt, drei heidnische Gottheiten, welchen König Salomo gedient haben soll (laut 1. Könige 11, 5-7).¹⁷ Fest steht jedenfalls, dass es sich bei den Schätzen in der inzwischen zu einer Grabstätte umfunktionierten Mine tatsächlich um diejenigen König Salomos handelt. Denn anders als Groß-Simbabwe enthält Haggards phantastische Ruinenlandschaft gleich mehrere empirische Nachweise dafür, dass die alten Bauwerke mit Salomo in Verbindung stehen. Neben einigen Truhen voller Diamanten finden sich hier Goldstücke mit hebräischer Prägung sowie große Mengen von Elfenbein, die Quatermain sogleich mit Salomos Elfenbeintron in Zusammenhang bringt (vgl. 1. Könige 10, 18-20). Und, als würden diese Indizien nicht schon ausreichen, wird darüber hinaus durch einheimische *oral history* verbürgt, dass einst Weiße im Land anwesend waren und dass *sie* allein für die Bauwerke verantwortlich sind. Nach der Ankunft der Protagonisten erklärt die uralte »witch doctress« (ebd., 149) Gagool in einer längeren Rede vor dem König und dem versammelten Volk der Kukuanas:

17 Der gelehrte Sir Henry bemerkt hierzu: »[...] there may be something in that; Ashtoreth of the Hebrews was the Astarte of the Phœnicians, who were the great traders of Solomon's time. [...] Perhaps these colossi were designed by some Phœnician official who managed the mines. Who can say?« (Haggard 1989: 259)

»I am old! I am old! [...] Your fathers knew me, and *their* fathers knew me, and *their* fathers' fathers. I have seen the white man [...]. [...] Who made the great road, tell me? Who wrote in pictures on the rocks, tell me? Who reared up the three silent ones yonder, who gaze across the pit, tell me?« (And she pointed towards the three precipitous mountains we had noticed on the previous night.)
 ›Ye know not, but I know. It was a white people who were before ye are.«
 (Ebd., 148f.)

Indem er die reale Ruinenlandschaft Südafrikas um diese entscheidenden Details und Informationen ergänzt in Szene setzt, stützt Haggard den von Karl Mauch wiederbelebten Mythos. Sein Roman liefert die empirischen Beweise, nach denen die Afrikaforscher in den Ruinen von Simbabwe vergeblich suchten, und er kompensiert das Fehlen einer afrikanischen Geschichtsschreibung durch die mündliche Erzählung einer quasi unsterblichen Afrikanerin. Auf diese Weise wird jeder Zweifel ausgeräumt. Man kann sagen: Haggard beweist die Wahrheit des Mythos innerhalb einer Fiktion. Der zeitgenössische, europäische Kolonialismus erscheint so als die bloße Fortsetzung einer weit zurückreichenden Abfolge von Kolonialherrschaften in Südafrika, die von den schwarzen Eingeborenen nur vorübergehend unterbrochen worden ist.

IV.2.2 Wie die Weißen zu Schwarzen wurden

In dem ein Jahr nach Erscheinen von *King Solomon's Mines* verfassten, nicht minder erfolgreichen Afrika-Roman *She* (1887) hat Rider Haggard diese historische Abfolge sogar noch um ein weiteres Glied ergänzt. Beim Anblick von (wiederum fiktiven) Steinbauten in einer sonst ›wilden‹ Gegend des südlichen Afrika bemerkt einer der Protagonisten hier: »perhaps the people were not always savage« (Haggard 1991: 62), woraufhin Haggard das Bild eines ursprünglich – zumindest »mehr oder weniger« – zivilisierten Schwarzafrika noch einmal aufgreift. Die Erwähnung von Kolonien und Handelsstationen weist die von ihm genannten alten Zivilisationen dabei abermals sehr deutlich als imaginäre Vorläufer des modernen, europäischen Kolonialismus aus:

»A country like Africa [...] is sure to be full of the relics of long dead and forgotten civilisations. Nobody knows the age of the Egyptian civilisation, and very likely it had offshoots. Then there were the Babylonians and the Phœnicians, and the Persians and all manner of people, all more or less civilised, to say nothing of the Jews [...]. It is possible that they, or any one of them, may have had colonies or trading stations about here.« (Ebd., 62f.)

In *She* geht Haggard noch weiter in der fiktiven Kulturgeschichte des Landes zurück, bis zu dem von ihm erfundenen Volk der »Kôr«. Dieses Volk, erklärt er, »was an old people before the Egyptians were« (ebd., 178). Die heute in dem Land ansässigen Schwarzen – die nicht etwa in den prächtigen Ruinenstädten, sondern in den ehemaligen Grabhallen der Kôr hausen – erscheinen so erst recht als die späteren, ja uneigentlichen Bewohner. Sie stellen dar, was ein Tempelpriester der Kôr kurz vor dem Untergang der Zivilisation seinem Land vorausgesagt hatte: den Barbaren, der *danach* kam – »the barbarian who comes after« (ebd., 179).

Soweit folgt der Roman der Chronologie seines Vorgängers. Ein wichtiger Unterschied ergibt sich jedoch daraus, wie Haggard den besagten Übergang von Zivilisation zu Barbarei erklärt. Er entwirft dazu ein anderes historisches Szenario. Hatte er in *King Solomon's Mines* auf eine schwarze Invasion hingedeutet, die der phönizischen Kolonialherrschaft ein jähes Ende bereitet habe, so beschreibt er den Niedergang der alten Zivilisation nun als eine kontinuierliche Degeneration. Die Ursache sucht er dabei wiederum bei den Eingeborenen. Eingeleitet, so lesen wir, wurde der Untergang Kôrs durch eine verheerende Seuche, der ein Großteil der Bevölkerung zum Opfer fiel. Was mit den wenigen Überlebenden geschah, schildert die heutige, arabisch sprechende Königin *She-who-must-be-obeyed* wie folgt:

»Some few remained in the other cities, for their cities were many. But the barbarians from the south, or perchance my people, the Arabs, came down upon them, and took their women to wife, and the race of the Amahagger that is now is a bastard brood of the mighty sons of Kôr, and behold it dwelleth in the tombs with its fathers' bones.« (Ebd., 181)

Dass es sich bei den heutigen Einwohnern um eine »Bastardbrut« handelt, zeigt Haggard zufolge auch deren Stammesname »Amahagger«. Dieser Name – eine weitere Erfindung des Autors – setze sich zusammen aus »ama« und »hagger«, einem aus dem Zulu stammenden Wort mit der Bedeutung »Volk« sowie dem arabischen Begriff für »Stein«. Allein diese Begriffszusammensetzung, schreibt Haggard in einer pseudowissenschaftlichen Anmerkung, deute schon auf »a curious mingling of races« (ebd.) hin. Eine Rassenmischung, die durch die Formulierung »the barbarians ... came down upon them« als eine Invasion in einem anderen, aus der Sicht des späten 19. Jahrhunderts vielleicht noch erschreckenderen Sinne erscheint.

Noch deutlicher als in *King Solomon's Mines* zeigt sich hier ein anderer Aspekt von Haggards Ruinenphantastik. Wie oben dargestellt wurde, sollen die zerfallenen Steinbauten und unbewohnten Ruinenstädte die Existenz einer frühen weißen Zivilisation in Schwarzafrika bezeugen; sie

sind fiktive Beweisstücke für eine historische Antizipation – und Legitimation – des zeitgenössischen Kolonialismus. Dabei kann und will Haggard jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ruinen zugleich Zeichen der Zerstörung, des Untergangs bzw. der Degeneration sind, dass sie das *Ende* der angeblichen weißen Präsenz in Südafrika markieren. Und wenn sich mit der englischen Kolonisation Südafrikas nur Geschichte wiederholt, wie Haggards Romane nahelegen, dann stellt sich die Frage, ob den modernen Kolonisatoren nicht ein ähnliches Schicksal bevorstehen könnte wie ihren historischen Vorläufern.¹⁸ Bereits in *King Solomon's Mines*, eindringlicher aber noch in *She* kommt zum Ausdruck, was Stephen D. Arata als eine »anxiety of reverse colonization« (Arata 1990) bezeichnet: die im Fin de siècle vielfach literarisierte Furcht, die koloniale Situation könne sich umkehren.

»The fear is that what has been represented as the »civilized« world is on the point of being colonized by »primitive« forces. [...] a terrifying reversal has occurred: the colonizer finds himself in the position of the colonized, the exploiter becomes exploited, the victimizer victimized.« (Ebd., 623)

Dieser Zusammenhang lässt sich noch besser verdeutlichen, wenn man einen dritten Text Haggards hinzuzieht, sein Vorwort zu Alexander Wilmots *Monomotapa*, einer wissenschaftlichen Studie zu Groß-Simbabwe und seiner Geschichte aus dem Jahr 1896. In diesem späteren Text bezeichnet Haggard die angeblich phönizischen Erbauer Groß-Simbabwes ausdrücklich als »the English of the ancient world« (Haggard 1896: xvii). Seinen hier ausgebreiteten historischen Spekulationen zufolge bewegten die weite Entfernung zur Heimat und die Notwendigkeit, die einheimischen Sklaven bei der Minenarbeit zu überwachen, die Phönizier einst dazu, sich in Südafrika anzusiedeln. Er fügt hinzu: »as is the case to-day« (ebd., xviii), womit die gegenwärtige Situation im englisch beherrschten Rhodesien angesprochen ist.

Angesichts dieser expliziten historischen Parallelisierung ist bezeichnend, dass Haggard zwar von einer kulturellen Abschottung der Phönizier von den »barbarischen« einheimischen Stämmen ausgeht – um die Beibehaltung der eigenen Bräuche zu gewährleisten, sei die Anlage errichtet worden –, dass er aber eine rassische Durchmischung zugleich als Selbstverständlichkeit voraussetzt. Er schreibt:

18 Diese Tatsache hebt auch Lindy Stiebel hervor. Vgl. den Abschnitt »Africa as Home to Ancient White Civilisations« in Stiebel 2001: 91-98; hier: 97. Stiebel moniert zu Recht (ebd., 96), dass Daniel Tangri in seinem kurzen Aufsatz zu »Popular Fiction and the Zimbabwe Controversy« diesen Aspekt übersieht. Vgl. Tongri 1990; hier: 295-297.

»It was therefore necessary that these adventurers, sojourning in the midst of barbarous tribes, should build themselves fortresses for their own protection, as it was natural that in their exile they should follow the rites and customs of their fathers. Doubtless in time the race became much mixed, for the women of the community must to a large extent have been supplied from the native peoples [...].

At what date this Phœnician occupation began, for how many centuries or generations it endured, and when it closed, no man can say for certain [...]. The people came, they occupied and built, they passed away, perhaps in some violent and sudden fashion such as might well have been brought about by a successful insurrection of their slaves, or by the overwhelming incursion of Arabian or more savage races.« (Ebd., xviiiif.)

Auch in diesem, dem Selbstverständnis nach wissenschaftlichen Text stellt Haggard die brisante Frage nach dem Ende der phönizischen Okkupation.¹⁹ Er zieht dafür zwei alternative historische Szenarien in Erwägung, die beide bereits aus seinen Romanen bekannt sind: einen plötzlichen, brutalen Aufstand wie in *King Solomon's Mines*, einen langsameren Prozess des allmählichen Eindringens anderer Rassen wie in *She*. Bei aller Abgrenzung und Abschottung, so besagt diese Textstelle, kann dem rassistischen Einfluss (der zugleich ein kultureller Einfluss ist, insofern die Anwesenheit oder Abwesenheit von ›Kultur‹ ja gerade ein Unterscheidungsmerkmal der Rassen ist) kein Einhalt geboten werden. Demzufolge könnte jede Koloniegründung, insofern sie unweigerlich den Kontakt mit anderen Rassen herbeiführt, nicht nur ein zivilisatorischer Anfang, sondern zugleich der Anfang vom Ende der betreffenden Zivilisation sein.

Haggards despektierliche Äußerungen über Rassenmischung und die daraus hervorgegangene »Bastardbrut« sind Ausdruck einer Abneigung gegen ethnische Vermischung, die sich auch in verschiedenen anderen Texten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. Sie exemplifiziert die allgemeinere Abneigung gegen Hybridisierungsprozesse jeglicher Art, wie sie bisher in dieser Arbeit dargestellt worden ist,

19 Als vierter Text kann in diesem Zusammenhang noch Haggards erstmals 1898 erschienener Roman *Elissa. The Doom of Zimbabwe* angeführt werden, der vom Niedergang der (vermeintlich) phönizischen Zivilisation von Groß-Simbabwe erzählt (Haggard 1900). In seinem Vorwort wiederholt Haggard hier abermals die These von den zerstörerischen Wirkungen von Rassenmischung: »[W]hen it [i. e. the ancient city] became weakened by luxury and the mixture of races, hordes of invading savages stamped it out of existence beneath their blood-stained feet, as, in after ages, they stamped out the Empire of Monomotapa« (ebd., viii). König Ithobal, der ›Bösewicht‹ des Romans, dessen Stämme das Ende von Groß-Simbabwe herbeiführen, trägt bezeichnenderweise sowohl »semitische« als auch »negroide« (ebd., 29; meine Übers.) Züge. Vgl. hierzu auch Stiebel 2001: 95.

übertrifft sie aber zugleich an Intensität. Haggards Romane partizipieren ebenso wie sein ›wissenschaftliches‹ Vorwort an einem Diskurs, der Rassenmischung mit *Degeneration* in einen kausalen Zusammenhang bringt. Diesen Zusammenhang hatte erstmals der französische Diplomat Arthur de Gobineau zum Gegenstand einer umfangreichen wissenschaftlichen Studie gemacht (wenn er ihn auch keineswegs als erster behauptete). Bevor der hier angedeuteten, auf die Kategorie ›Rasse‹ bezogenen Form der Einflussangst in *King Solomon's Mines* weiter nachgegangen wird, sollen die Thesen Arthur de Gobineaus – als Teil des diskursiven Umfelds der Haggardschen Schriften – in ihren Grundzügen dargestellt werden, wodurch sich das Phänomen genauer konturieren lässt.

IV.3 Degeneration durch Rassenmischung: Die Theorie Arthur de Gobineaus

Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55) entwickelt auf mehr als tausend Seiten die These von den ungleichen zivilisatorischen Fähigkeiten der drei prototypischen Menschenrassen – der weißen, der gelben und der schwarzen – sowie ihrer vielfach miteinander verbundenen Unterrassen. Er radikalisiert die Aberkennung von Geschichte, wie sie zu Beginn dieses Kapitels am Beispiel Schwarzafrikas dargestellt wurde, indem er den »arischen« Ursprung *aller* Zivilisationen der Weltgeschichte von Asien über Europa bis Südamerika behauptet.²⁰ Die grundlegende Frage von Gobineaus Abhandlung betrifft aber nicht die Ungleichheit der Rassen, sondern die »chute des civilisations« (Gobineau 1983: 141).²¹

In düsterem Ton nimmt Gobineau den Kulturpessimismus des Fin de siècle und des frühen 20. Jahrhunderts vorweg, wenn er in seinen einleitenden Sätzen erklärt, der Niedergang von Zivilisationen, das »auffallendste und zugleich obskureste aller Phänomene der Geschichte« (ebd.; meine Übers.) stehe *allen* Kulturen – und das heißt auch der eigenen, europäischen – bevor.²² Mehr noch, wie aus Gobineaus folgender Argu-

20 Vgl. Gobineau 1983: Buch I, Kap. XVI, insbesondere 347-348, wo die Zivilisationen arischen Ursprungs – bzw. mit arischer Beteiligung – aufgezählt werden. Den historischen Nachweis dieser These versucht Gobineau in den anschließenden fünf Büchern.

21 Vgl. auch die Analyse Robert Youngs: Young 1995: 99-117; hier: 99.

22 Gobineau schreibt: »[A]lle menschlichen Gesellschaften haben ihren Niedergang und ihren Fall, alle, sage ich, und nicht bloß diese oder jene« (Gobineau 1983: 141f.; meine Übers.). Wenig später spricht er auch vom »Prinzip eines unausweichlichen Todes« oder, kürzer, »Todesprinzip« (ebd., 142, 143; meine Übers.), dem alle Zivilisationen unterlägen.

mentation hervorgeht, steht dieser unausweichliche Prozess nicht nur bevor, sondern er hat längst schon begonnen. »[D]ie gierigen Hände des Schicksals liegen schon auf uns« (ebd., 1166; meine Übers.), lauten die wenig hoffnungsvollen Schlussworte des Buchs. Dementsprechend muss nach Gobineau neben der Entstehung und dem Fortschritt von Zivilisationen auch die gegenläufige Entwicklung Gegenstand wissenschaftlicher Analysen sein. Und hier genau hat seine eigene Studie ihren Ausgangspunkt.

Gobineau widmet sich zunächst der Ursachenforschung, der er eine zweite zentrale Hypothese zugrunde legt. Danach existiert, so unterschiedlich die Bedingungen auch gewesen sind, unter denen etwa das assyrische, das ägyptische, das griechische und das römische Reich fielen, »wenn auch nur latent« (ebd., 142; meine Übers.), ein allgemeiner Grund, der für jeden Zivilisationsverfall verantwortlich ist. Gobineau distanziert sich von der These des Zivilisationsterbens durch Dekadenz, dem Topos der »grandeur et décadence des Romains«, wie ihn etwa Montesquieu vertrat.²³ Während der Begriff »Dekadenz« die moralische und politische Dimension in den Vordergrund stellt, begreift Gobineau den Niedergang von Zivilisationen als einen biologisch-physiologischen Prozess. Er ersetzt das Konzept der Dekadenz durch das der Entartung bzw. Degeneration. Er gehörte damit zu den ersten, die das Konzept in diesem Sinne verwendeten.²⁴ Mit Degeneration – und nur mit Degenera-

23 Vgl. zum Unterschied zwischen beiden Autoren auch Jean Boissels Anmerkung zur entsprechenden Textstelle in Gobineau 1983: 1292-1293 (Anm. 1 zu Seite 163).

24 Die Karriere der Entartungstheorie, die, was die Vielfalt der wissenschaftlichen Publikationen aus unterschiedlichen Ländern und Disziplinen betrifft, ihren eigentlichen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte, erst im deutschen Nationalsozialismus jedoch ihren folgenreichen Schlusspunkt erreichte, hat Daniel Pick in seinem Buch *Faces of Degeneration* zusammengefasst (Pick 1989). Die Gobineau'sche Theorie wird in diesem Resümee allerdings gänzlich ausgespart. Sie stellt einen alternativen Strang innerhalb der Traditionslinie dar, die Pick in seiner Arbeit rekonstruiert. Begründer der modernen Degenerationstheorie ist für Pick der französische Psychiater Bénédict Augustin Morel, dessen 1857 (also zwei Jahre nach Gobineaus Essay) erschienener *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* für zahlreiche Nachfolgewerke grundlegend wurde (zu Morel vgl. ebd., 44-50). Ausgangspunkt waren für Morel Studien zum Kretinismus gewesen. Bezeichnet wurde mit dem Begriff der *dégénérescence* jedoch nicht nur der Zustand von Individuen, sondern auch der von Kollektiven, das heißt physische und psychische genauso wie kulturelle und soziale Entartung. Degeneration, verstanden als umweltbedingte, krankhafte und vererbare Abweichung vom Normalzustand, als Abnormität, konnte danach nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Familien, Klassen, ja Gesellschaften treffen. Daniel Pick weist auf eine Spannung innerhalb der Degenerationstheorien des 19.

tion – glaubt Gobineau, das Phänomen des Zivilisationensterbens erklären zu können: »[D]ie Völker sterben, weil sie degeneriert sind und nicht aus einem anderen Grund« (ebd., 162; meine Übers.). Der Begriff Degeneration erhält an dieser Stelle einen an das Konzept der Rasse gekoppelten Sinn:

»Ich denke [...], dass das Wort *degeneriert*, bezieht es sich auf ein Volk, bedeuten muss und bedeutet, dass dieses Volk nicht mehr den inneren Wert hat, den es einst besaß, weil es nicht mehr dasselbe Blut in seinen Adern hat, dessen Wert eine Aufeinanderfolge von Vermischungen nach und nach verändert hat; anders gesagt, dass es nicht die Rasse seiner Gründer erhalten hat; schließlich, dass der Mensch der Dekadenz, derjenige, den wir den *degenerierten* Menschen nennen, unter ethnischen Gesichtspunkten betrachtet, ein anderes Produkt ist als der Held der großen Epochen. Er besitzt vielleicht noch etwas von dessen Essenz, doch je mehr er degeneriert, desto mehr vermindert sich dieses Etwas. Die heterogenen Elemente, die nunmehr in ihm überwiegen, stellen eine ganz neue Nationalität her, die in ihrer Neuheit sehr unglücklich ist. Er ist mit denjenigen, die er nach wie vor seine Väter nennt, nur noch entfernt verwandt. Er wird sicher sterben, und seine Zivilisation mit ihm, an dem Tag, an dem das ursprüngliche ethnische Element so unterteilt und überschwemmt von Beiträgen der fremden Rassen ist, dass die ihm eigentümliche Kraft keine ausreichende Wirkung mehr entfaltet. Sie wird, ohne Zweifel, nicht voll und ganz verschwinden, doch sie wird in der Praxis derartig bekämpft werden und derartig geschwächt sein, dass ihre Kraft immer weniger spürbar werden wird. In die-

Jahrhunderts hin; Sie schreiben Entartung einerseits den Anderen zu – und zwar anderen, »niederer« Rassen ebenso wie dem Anderen innerhalb der eigenen Gesellschaft (Kretins, Delinquenten, Anarchisten, Arbeitern etc.) –, definieren sie andererseits aber auch als mögliches Schicksal der Menschheit im Allgemeinen (vgl. ebd., 42f.). Letzteres Verständnis von Degeneration gewann im Zuge der Darwin'schen Evolutionstheorie an Bedeutung, als Autoren wie der englische Psychiater Henry Maudsley Degeneration nicht länger als einfache Abweichung – gleichsam einen toten Zweig des menschlichen Stammbaums –, sondern als eine universale Entwicklung definierten, die parallel mit und in Konkurrenz zum evolutionären Aufstieg vonstatten ging – ein gemeinsames Ziel der gesamten Menschheit (zu Maudsley vgl. ebd., 203-216). Interessanterweise antizipiert Gobineau in vielerlei Hinsicht diese spätere Version der Degenerationstheorie. Es wäre jedoch anachronistisch, ihn durch die Brille der evolutionsbiologischen Auffassungen von Degeneration des *Fin de siècle* zu lesen, die im nächsten Kapitel im Kontext mit Joseph Conrads *Heart of Darkness* noch ausführlicher vorgestellt werden sollen (vgl. Abschnitt V.4.1 dieser Arbeit). Gobineau entwickelt, im selben kulturhistorischen Kontext, aber mit einem alternativen Ansatz, eine Theorie, die sich von der Morels und seiner Nachfolger deutlich unterscheidet.

sem Augenblick kann die Degeneration als vollkommen betrachtet werden, und alle ihre Wirkungen treten in Erscheinung.« (Ebd., 162f.; meine Übers.)

Nachdem Gobineau eingangs die Unausweichlichkeit des Zivilisationsterbens behauptet und ihn die Frage nach den Ursachen für dieses Phänomen zur Degeneration als einzigem Grund geführt hat, erklärt er nun wiederum die Degeneration als eine Folge von Rassenmischung. Degeneration ist demzufolge gleichzusetzen mit rassischer ›Unreinheit‹ und Heterogenität. Ein Volk entartet, wenn sich die Qualität seines Blutes, seine ethnische ›Reinheit‹ unter Einwirkung fremder Rassen ändert. Die rassische Entfremdung von den Vorfahren durch Verbindung mit fremden Elementen führt unweigerlich zum Niedergang der ursprünglichen Zivilisation.

Gobineau formuliert seine These von der Degeneration durch Rassenmischung in der oben wiedergegebenen Passage als universales Gesetz. Diese Formulierung wird allerdings schon in den nächsten Absätzen entscheidend relativiert. Hier geht Gobineau zu dem Thema über, das ihn dann für den Rest seines Essays hauptsächlich beschäftigt: die Ungleichheit der Rassen. Gobineaus Interesse ist ein geschichtstheoretisches; Rasse erscheint ihm als »the determining motor of history« (Young 1995: 99). Nicht alle menschlichen Gesellschaften seien gleichermaßen in der Lage, sich über das erste Entwicklungsstadium, die »organisation parcelaire«, zu erheben, das heißt sich Gesetze zu geben und zu beginnen, »in der Welt eine Rolle zu spielen« (Gobineau 1983: 164; meine Übers.). Dieser erste Entwicklungsschritt, der unweigerlich zu Kontakt mit anderen »Familien« führe, die man sich in kriegerischer oder friedlicher Auseinandersetzung »einverleibe«, sei aber für jeden Stamm unbedingt notwendig, wolle er eines Tages den »Zustand einer Nation« (ebd.; meine Übers.) erreichen. Hier also definiert Gobineau, in scheinbarem Widerspruch zu seiner eigenen Theorie, die Vermischung mit anderen Stämmen als essentielle Notwendigkeit, um die erste Sprosse der »échelle civilisatrice« zu erlangen; Rassenmischung erscheint als das *sine qua non* des Zivilisationsprozesses. So sollen sich diejenigen Stämme, welche bis heute nicht über ihren primitiven Urzustand hinausgekommen seien – zu ihnen zählt Gobineau, wenig überraschend, »den größten Teil der afrikanischen Neger« – gerade dadurch auszeichnen, dass sie als isolierte Einheiten und in »vollkommener Unabhängigkeit« (ebd.; meine Übers.) voneinander leben. Wenn dieser Teil der Menschheit von »Unvermögen befallen« ist, sich jemals zu zivilisieren, dann »weil er unfähig ist, die natürlichen Abneigungen zu überwinden, die der Mensch wie die Tiere gegen Kreuzungen empfindet« (ebd., 165; meine Übers.).

Wiederum macht Gobineau eine scheinbar universale Aussage, die er dann sogleich relativiert. Der These, »dass die Menschheit in allen ihren

Zweigen einen heimlichen Widerwillen gegen Kreuzungen empfindet« (ebd., 167; meine Übers.), stellt er die Aussage gegenüber, dass dieser Widerwille nicht bei allen Menschen gleichermaßen ausgeprägt sei. Die Menschheit ließe sich in zwei Gruppen unterteilen. Für die eine sei der Widerwille unüberwindbar. Die andere könne sich seiner zwar nicht gänzlich entledigen (er bleibe in Spuren immer erhalten), sie schüttele ihn aber doch weitgehend ab. Dieser letztere Teil der Menschheit stelle all das dar, »was in unserer Gattung zivilisierbar ist« (ebd.; meine Übers.). Gobineau modifiziert hier seine These vom allgemeinemenschlichen Widerwillen gegen Kreuzungen entscheidend, indem er von *zwei* elementaren Gesetzen spricht, denen die Menschenrassen zu unterschiedlichen Graden unterworfen seien: dem Gesetz der Abstoßung (*répulsion*) und dem der Anziehung (*attraction*). Dem Widerwillen steht demzufolge eine positive Gegenkraft gegenüber. Dort, wo das Gesetz der Abstoßung regiert, bleiben die Völker in ihrem elementaren Stammesleben gefangen; nur diejenigen, die die Abstoßung überwinden können, sind überhaupt zu Entwicklung fähig (vgl. ebd.).

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass der oben skizzierte Ablauf der Degeneration durch Rassenmischung eben nicht für die gesamte, sondern nur für einen Teil der Menschheit gilt – nämlich den weißen:

»[...] it is the white races who are inclined to be sexually attracted towards the other races which is why they mix with them; the yellow and brown races by contrast have a stronger tendency to repulsion – which is why they have tended to remain comparatively unmixed. It is thus the power of attraction felt by the whites for the yellow and brown races that produces those people who raise themselves to the level of civilization.« (Young 1995: 107f.)

Schon in Rousseaus einhundert Jahre früherem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* war ja in einer Fußnote zu lesen, die ›Wilden‹ empfänden eine »invincible répugnance« dagegen, »unsere Sitten zu übernehmen und nach unserer Art zu leben« (Rousseau 1964: 220, Anm. 16; meine Übers), während sich die Europäer ihrerseits stark von der fremden Lebensweise angezogen fühlten.²⁵ Es besteht eine Parallele zwischen beiden Autoren, was die jeweilige Gegenüberstellung von Anziehung (auf der Seite der ›Zivilisierten‹ bzw. der weißen Rasse) und Abneigung (auf der Seite der ›Wilden‹ bzw. der ›niederer‹ Rassen) betrifft. Unübersehbar sind jedoch auch die Unterschiede, die in Hinblick auf eine Geschichte der europäischen Grenzkonstruktionen aufschlussreich sind. Erstens ist zu konstatieren, dass es Rousseau allein um *kultu-*

25 Vgl. die Einleitung und Abschnitt III.2.3 dieser Arbeit.

relle Unterschiede geht; die Kategorie der Rasse spielt bei ihm keine Rolle. Zweitens ist es Rousseau zufolge gerade die Abwesenheit von ›Zivilisation‹, die Europäer anzieht. Dagegen unterstellt Gobineau der weißen Rasse eine Art sexualisierten Zivilisierungseifer. Dort wo laut Rousseau Zivilisationsflüchtige das ›Wilde‹ um seiner selbst willen aufsuchen, wird nach Gobineau das Ziel verfolgt, mittels rassischer Vermischung eben diese ›Wildheit‹ zu beseitigen. Zwischen den Modellen besteht eine strukturelle Analogie: Beide Autoren beschreiben den Weg von der ›Wildheit‹ in die ›Zivilisation‹. Während Rousseau jedoch behauptet, der Zivilisationsprozess führe – als *Entfernung* vom Zustand der ›Wildheit‹ – zum »Verfall [décépitude]« (ebd., 171) der Menschheit und nicht zu ihrem Fortschritt, ergibt sich bei Gobineau ein genau umgekehrtes Bild. In seinen Augen führt die Vermischung mit ›niederen‹ Rassen – als *Annäherung* an den Zustand der ›Wildheit‹ – auf sicherem Weg in die »Entartung [dégénération]«. Bei Gobineau ändert sich die Bewertung des ›primitiven‹ Zustandes, wie man ihn in anderen, ›niederen‹ Rassen verkörpert sah. Das Andere der Zivilisation erscheint bei ihm nicht mehr als die aufgrund von kulturellen Unterschieden definierte, moralisch bessere Alternative zur modernen europäischen Zivilgesellschaft, sondern als die amoralische ›Wilde‹, von dem die weiße Rasse (noch) durch evolutionären Fortschritt getrennt ist.

Gobineaus Theorie wurde hier recht ausführlich referiert, weil sie die Komplexität dessen zeigt, was man, analog zum Begriff des ›Unwillens zur Akkulturation‹, als ›Unwillen zur Rassenmischung‹ bezeichnen kann. Das Andere wird nicht einfach als abstoßend beschrieben, sondern es wird im Gegenteil das *Begehren* der weißen Rasse für dieses Andere betont. In diesem (einseitigen) Begehren ist laut Gobineau die entscheidende Schwäche der an sich stärkeren, überlegenen weißen Rasse zu sehen, die immer neue Kreuzungen eingegangen ist und weiter geht, bis sie eines Tages ganz von der Bildfläche verschwunden sein wird. Die Rassenmischung, die ›niedere‹ Rassen auf eine höhere Stufe der zivilisatorischen Stufenleiter erhebt, zieht die ›höheren‹, sprich weißen herunter. Ihr zivilisatorischer Eroberungs- und Paarungstrieb treibt die weiße Rasse unweigerlich ins Verderben.²⁶

26 Young resümiert diesen Gedanken wie folgt: »Civilization [...] contains its own tragic flaw, because the Aryan races are impelled by a civilizing instinct to mix their blood with the very races that will bring about their downfall« (Young 1995: 108). Die Folgen dessen hat laut Gobineau nicht nur der weiße Teil der Menschheit zu tragen. Denn obgleich die »Mischungen, innerhalb gewisser Grenzen, für die Masse der Menschheit von Vorteil« seien, könne dies nicht den Nachteil aufwiegen, dass die Menschheit in ihrer Gesamtheit langfristig durch immer weitere Kreuzungen »erniedrigt« würde, indem sie ihre »edlen Elemente« verlöre (Gobineau 1983: 344;

In seiner Radikalität und in seinem Pessimismus ist Gobineaus Monumentalwerk ohne Zweifel singular. Mit dem grundlegenden Gedanken eines Kulturverfalls als Folge von Rassenmischung steht es jedoch keinesfalls allein. Noch bei einem ansonsten mit Gobineau so unvergleichlichen Autor wie dem Anthropologen Edward B. Tylor wird die »Vermischung mit einer niederen Rasse« (Tylor 1946: I, 15; meine Übers.) im späten 19. Jahrhundert als eine mögliche Ursache für den »loss of civilization« genannt. Und nicht zufällig wird als Beispiel ein Fall aus dem zeitgenössischen Kolonialismus angeführt:

»Such degeneration is to be seen among the descendants of Portuguese in the East Indies, who have intermarried with the natives and fallen out of the march of civilization, so that newly-arrived Europeans go to look at them lounging about their mean hovels in the midst of luxuriant fruits and flowers, as if they had been set there to teach by example how man falls in culture where the need of effort is wanting.« (Ebd.)

Im Folgenden möchte ich vor diesem theoretischen Hintergrund zu Haggards Roman zurückkehren. Nachdem bereits nachgewiesen werden konnte, dass Haggards Texte an den Theorien über Degeneration durch Rassenmischung partizipieren, soll im abschließenden Teil dieses Kapitels die Brisanz dieser Thematik in *King Solomon's Mines* verdeutlicht werden. Zu zeigen wird sein, dass das von Gobineau behauptete Begehren der weißen Rasse, sich mit anderen, »niederen« Rassen zu kreuzen, sich in Haggards Roman nicht nur innerhalb der eingeschobenen Exkurse zum Hintergrund der zerfallenen Bauwerke widerspiegelt (das heißt in der vermuteten Vermischung der weißen Erbauer mit einheimischen Rassen), sondern auch auf der Ebene des *plot*.

meine Übers.). Gobineau entwirft hier ein Szenario, wonach die Menschheit durch immer weitere Kreuzungen nach und nach alle rassischen Differenzen abbaut und damit zugleich den Motor der Geschichte ausschaltet. In einer Art rassischen Entropie, in der es keinerlei Gefälle mehr zwischen »höheren«, zivilisierten und »niederen«, unzivilisierten Rassen gibt, da alle derselben undifferenzierten Masse zugehören, wird sich die Menschheit demnach letzten Endes selbst auslösen. Der von Gobineau skizzierte Weg der Degeneration durch Rassenmischung ist der zum Ende der Menschheit: »Ainsi, du même pas que l'humanité se dégrade, elle s'efface« (ebd., 1165).

IV.4 »Can the sun mate with the darkness?« Das Tabu der Rassenmischung in *King Solomon's Mines*

IV.4.1 Die Penetration Afrikas

Die Suche nach Sir Henrys Bruder beginnt für die Helden von *King Solomon's Mines* mit einem beschwerlichen Marsch durch eine Wüste, bei dem sie fast ihr Leben lassen. Der Tod durch Verdursten scheint für die Engländer und ihre afrikanischen Begleiter unausweichlich, als vor den Augen der Protagonisten plötzlich zwei Berggipfel aufragen. Quatermain unterbricht an dieser Stelle seinen dramatischen Bericht für eine unverhältnismäßig lange Landschaftsbeschreibung:

»Just at that moment the sun came up gloriously, and revealed so grand a sight to our astonished eyes that for a moment or two we even forgot our thirst.

For there, not more than forty or fifty miles from us, glittering like silver in the early rays of the morning sun, were Sheba's breasts [...]. Now that I, sitting here, attempt to describe the extraordinary grandeur and beauty of that sight language seems to fail me. I am impotent even before its memory. There, straight before us, were two enormous mountains, the like of which are not, I believe, to be seen in Africa, if, indeed, there are any other such in the world, measuring each at least fifteen thousand feet in height, standing not more than a dozen miles apart, connected by a precipitous cliff of rock, and towering up in awful white solemnity straight into the sky. These mountains standing thus, like the pillars of a gigantic gateway, are shaped exactly like a woman's breasts. Their bases swelled gently up from the plain, looking, at that distance, perfectly round and smooth; and on the top of each was a vast round hillock covered with snow, exactly corresponding to the nipple on the female breast. [...]

To describe the grandeur of the whole view is beyond my powers. There was something so inexpressibly solemn and overpowering about those huge volcanoes – for doubtless they are extinct volcanoes – that it fairly took our breath away. For awhile the morning lights played upon the snow and the brown and swelling masses beneath, and then, as though to veil the majestic sight from our curious eyes, strange mists and clouds gathered and increased around them, till presently we could only trace their pure and gigantic outline swelling ghostlike through the fleecy envelope. Indeed, as we afterwards discovered, they were normally wrapped in this curious gauzy mist, which doubtless accounted for one not having made them out more clearly before.

Scarcely had the mountains vanished into cloud-clad privacy before our thirst – literally a burning question – reasserted itself.« (Ebd., 85f.)

Auf den ersten Blick zitiert Haggard mit dieser Textpassage lediglich romantische Bergbeschreibungen, genauer: den Topos von der sublimer Natur, die in ihrer überwältigenden Größe und Schönheit einer Versprachlichung widerstrebt. Der Diskurs des Sublimen und der daran gekoppelte Unsagbarkeitstopos werden bei Haggard aber noch durch einen weiteren Topos überlagert: dem der anthropomorphisierten Landschaft, die in ihrer Topographie der weiblichen Anatomie entspricht. Dementsprechend gleicht die von Quatermain beschriebene Szenerie nicht nur einem »prächtigen Schauspiel« (Forster 1983: 157), wie es in einer vergleichbaren Passage von Georg Forsters *Reise um die Welt* heißt,²⁷ sondern geradezu einem Striptease: Die Bergbusen werden nur für einen Augenblick entblößt und von Licht umspielt, bevor Wolken sie wieder dem Blick entziehen. Joseph Bristow schreibt zu dieser Textstelle:

»[...] here is a late nineteenth-century example of a longstanding tradition associating femininity with unconquered territory. The point is, as in modern pornography, the exceptionally detailed description of this landscape exploits synecdoche. Sheba's body is ritually taken to pieces. The feminine inferiority of Africa is laid out, part by part, for the inspection of this type of male gaze. Appropriately enough, she is lying on her back. To sum up: this representation of Sheba's breasts bears out a consistent piece of logic: as Europe is to Africa so is man to woman.« (Bristow 1991: 133)²⁸

Unter dem Stichwort »porno-tropics« diskutiert auch Anne McClintock diese Passage, in der sie ein Beispiel für eine weit zurückreichende »tradition of male travel as an erotics of ravishment« (McClintock 1995: 22) erkennt.²⁹ Es ist allerdings nicht ganz unproblematisch, die hier zitierte Textstelle lediglich als ein austauschbares Beispiel für eine alte, vermeintlich immergleiche Tradition zu beschreiben. Wie Sabine Schülting gezeigt hat, erfuhr der Topos vom »weiblichen Körper-Raum« nämlich schon zwischen dem späten 15. und dem 17. Jahrhundert einen entschei-

27 Forster charakterisiert mit diesen Worten den Blick auf die Dusky Bay in Neuseeland, den er im Absatz davor wie folgt beschreibt: »Als wir uns um und dem Wasserfall den Rücken zuwandten, sahen wir die weite Bay, mit kleinen hochbewachsenen waldichten Inseln besäet, unter uns, und über selbige hinaus, an der einen Seite das feste Land, dessen hohe, mit Schnee bedeckte Berge bis in die Wolken reichten; an der andern aber, begränzte der unabsehlich weite Ocean die Aussicht. Dieser Prospect ist so bewundernswürdig groß, daß es der Sprache an Ausdrücken fehlt, die Mäjestät und Schönheit desselben, der Natur gemäß zu beschreiben.« (Forster 1983: 156)

28 Vgl. dazu auch den Abschnitt »Africa as Sexualised Bodyscape« in Stiebel 2001: 80-91; hier: 82ff.

29 Als frühere Beispiele für dieselbe Tradition nennt McClintock nicht nur Kolumbus, sondern auch Ptolomäus (2. Jh.). Vgl. McClintock 1995: 21-24.

denden Bedeutungswandel (vgl. Schülting 1997: 46-77). Die erste Spielart des Topos, die Schülting namentlich anhand von Walter Raleighs *Discoverie of the large, rich and bewtiful Empyre of Guiana* (1596) illustriert, lässt das fremde Land – unter Ausblendung der dort einheimischen Indianer – als unberührten Frauenkörper erscheinen, um seine koloniale Inbesitznahme als Recht des Zuerstdagewesenen zu legitimieren. Nicht immer aber steht der Aspekt des Einnehmens und der Eroberung im Vordergrund, wenn unbekanntes Land als Frauenkörper allegorisiert wird. Entsprechende Gegenbeispiele zu Raleigh finden sich in Texten der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, etwa bei John Ovington oder Richard Ligon. Hier erfolgt die »Feminisierung bzw. Sexualisierung des bereisten Landes« zur »unmittelbare[n] Sinnesbefriedigung der Reisenden« (ebd., 72). Wie in der oben zitierten Passage aus Haggards Roman wird Landschaft »ausschließlich in ihrer *Wirkung* auf die Sinne der Europäer« (ebd., 73) beschrieben – oftmals als ein erotisches, quasi sexuelles Erlebnis. Festgehalten werden kann, dass Haggard mit seiner Landschaftsbeschreibung deutlich eher an diese zweite Verwendungsweise des Topos anknüpft, was Bristows Lesart relativiert.³⁰

30 So sehr die afrikanische Natur femininisiert wird, so wenig ist das damit implizierte Geschlechterverhältnis außerdem einfach als Dominanz der überlegenen männlichen Europäer zu deuten. Die Passage lässt vielmehr auch eine ganz andere Lesart zu: Das überwältigte Betrachten der riesigen Brüste und Quatermains Aussage »I am impotent even before its memory«, die Bristow als Beleg für seine Deutung anführt (vgl. Bristow 1991: 133; vgl. auch Stiebel 2001: 82f.), kann, im Gegenteil, als Entmachtung interpretiert werden. In ihrer Analyse der Instrumentalisierung von Frauen als »boundary markers of imperialism« argumentiert Anne McClintock, dass den weiblichen Grenzmarkierungen eine ambivalente Rolle zukam (vgl. McClintock 1995: 24-25; hier: 24). Auch Haggards phantastische Landkarte beinhaltet für McClintock eine »double story of discovery«, die einerseits von männlichen Machtphantasien und imperialistischer Aggression, andererseits aber auch von Ängsten vor Impotenz und Infantilisierung handelt (vgl. ebd., 26). Ein ähnliches Muster lässt sich ansatzweise schon in Melvilles Roman *Typee* beobachten, der ja sowohl von Tommos sexuellen Eroberungen berichtet als auch von seiner Infantilisierung infolge der Erlahmung seines Beins, an deren Ende sich Tommo in den Zustand eines »infant« (Melville 1996: 88) zurückversetzt sieht und er erklärt, seine Situation habe ihn beinahe »unmanned« (ebd., 232). In dieser Hinsicht scheint McClintocks Begriff der »boundary confusion« (McClintock 1995: 24) treffend. Bei der Penetration des femininisierten, fremden Raums werden nicht nur die kulturellen Grenzziehungen, sondern gleichzeitig auch die darauf projizierten geschlechtlichen Grenzziehungen unsicher.

IV.4.2 Die Erotik des Kontakts

Mary Louise Pratt hat in ihrer Analyse von kolonialen Reiseerzählungen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts eine Schreibweise identifiziert, die sie als »sentimental« bzw. »experiential« charakterisiert (vgl. Pratt 1986a: 150-160). Die Landschafts- und Personendarstellungen werden hier, anders als bei der in dieser Zeit sich ebenfalls etablierenden szientifischen Schreibweise, in der subjektiven Wahrnehmung des Erzählers verankert, nicht in einem ›objektiven‹ wissenschaftlichen Ordnungssystem (vgl. ebd., 138-150).³¹ Darüber hinaus – und dies ergänzt das im vorigen Abschnitt Dargestellte – tritt das sehende und erzählende *I/eye* seinerseits als Objekt der Blicke der Anderen in Erscheinung; Pratt spricht von »reciprocal vision« (vgl. Pratt 1992: 81ff.). Im Zentrum stehen die Momente des Kontakts und der Interaktion. Ein anschauliches Beispiel, das Pratt in diesem Zusammenhang anführt, stammt aus den *Travels in the Interior Districts of Africa* (1799) des Schotten Mungo Park. Park beschreibt hier seinen Besuch bei dem ›Mohren‹-König Ali, der vorübergehend jedes Interesse an seinem Gast verliert, als sich herausstellt, dass dieser kein Arabisch spricht. Umso interessierter zeigen sich Alis Bedienstete:

»The surrounding attendants, and especially the ladies, were abundantly more inquisitive; they asked a thousand questions, inspected every part of my apparel, searched my pockets, and obliged me to unbutton my waistcoat, and display the whiteness of my skin; they even counted my toes and fingers, as if they doubted whether I was in truth a human being.« (Park 1982: 92)

An dieser Stelle schildert sich der Autor Park selbst als Kuriosität, auf die sich die Augen seines Gegenübers richten. Er wird seinerseits zum Objekt des Begehrens, das unter den Blicken und Berührungen der afrikanischen Frauen Teile seines Körpers entblößt – die Erotisierung erfolgt (der Darstellung des Autors zufolge) in die umgekehrte Richtung.³² Ver-

31 Die so charakterisierte andere Schreibweise bezeichnet Pratt als »informationale«. In ihrem Buch *Imperial Eyes* kommt Pratt ausführlich auf diese Unterscheidung zurück: Vgl. Pratt 1992: Kap. 3-5.

32 Es ist nicht unbedeutend, in welchem Kontext diese Stelle in Parks Reisebericht steht, was aus Pratts Analyse nicht hervorgeht (vgl. Pratt 1986a: 151; Pratt 1992: 81f.). Die Dramatik dieser nur scheinbar komischen Szene geht dadurch verloren, was den falschen Eindruck relativer Harmonie erweckt. Ein etwas anderes Bild ergibt sich bei Kenntnis der Vorgeschichte. Seine Reise führte Park durch Gebiete verschiedener, teils miteinander verfeindeter muslimischer Stammeschefs, von denen er sich jeweils Genehmigungen erbitten musste, ihr Territorium unbelästigt passieren zu können. Nichtsdestotrotz wurde er zum Opfer unzähliger Raubüberfälle, und es ist

gleichbare Konstellationen entstehen in Haggards Roman, wenn die Reisenden zum Gegenstand der Blicke der Anderen werden.

Die in dieser Hinsicht zentrale Szene spielt sich ab, nachdem die Protagonisten jenseits der bestaunten Berggipfel auf »Solomon's Road« gestoßen sind. Hier kommt es zu der ersten spannungsgeladenen Konfrontation mit den einheimischen Kukuanas, die Haggard bei aller Dramatik komisch untermalt. Es handelt sich um die wohl konstruierteste Szene des Romans (vgl. Haggard 1989: 109ff.): Good, der selbst in der Einsamkeit der afrikanischen Wildnis Wert auf seine äußere Erscheinung legt, steht, nur mit einem Flanellhemd und frisch eingefetteten Stiefeln bekleidet, am Ufer eines Bachs und rasiert sich, als plötzlich ein Wurfgeschoss an seinem Kopf vorbeischnit, das ihn nur knapp verfehlt. Eine Gruppe von Kriegerern tritt an die Engländer heran und unterbreitet ihnen, es sei königliches Gesetz, alle Fremden, die ihr Land beträten, zu töten. Vor lauter Schreck greift Good nach dem oberen Teil seines Gebisses (ein persönlicher Tick), zieht es herunter und lässt es zurückschnappen – ein »most fortunate move« (ebd., 113), wie Quatermain anmerkt, denn die Afrikaner ergreifen daraufhin schreiend die Flucht. Nachdem sie sich zögernd zurückgewagt haben, drücken sie ihr großes Befremden angesichts eines Mannes aus, der bewegliche Zähne, einen bekleideten Körper, aber nackte Beine, ein nur halbseitig behaartes Gesicht (Goods Rasur wurde ja in der Hälfte unterbrochen) sowie ein glänzendes und ein durchsichtiges Auge habe (Good hatte für die Rasur ein Monokel aufgesetzt). Quatermain nutzt die Gelegenheit, um die Reisenden als Bewohner eines anderen Sterns mit übermenschlichen Fähigkeiten auszugeben, was er mit der obligatorischen Demonstration seines Gewehrs untermauert. Die Afrikaner reagieren darauf mit infantilem Aberglauben und huldigen insbesondere Goods weißen Beinen: Als dieser nach seinen Klei-

erstaunlich, dass Park, der anfangs nur mit einem einzigen Begleiter und schließlich ganz alleine reiste, von dieser ersten Expedition überhaupt lebend zurückgekehrt ist. Die oben zitierte Textstelle beschreibt seine erste Begegnung mit Ali, der Park festnehmen ließ, nachdem dieser ihn per Botschafter um Erlaubnis gebeten hatte, sein Territorium zu passieren. Als Begründung für diese Festnahme wurde Park genannt, Ali wolle den Reisenden seiner Gattin Fatima vorführen, die schon so viel über Christen gehört habe, dass sie nun begierig sei, selbst einen zu sehen (vgl. Park 1982: 90). Es folgen mehrere, traumatische Wochen der Gefangenschaft, während denen Park – als lebendes Ausstellungsstück – einerseits als Christ, andererseits als Weißer, in ständiger Ungewissheit über sein weiteres Schicksal, verschiedene Demütigungen über sich ergehen lassen muss. Dazu gehört die wiederholte Zurschaustellung seiner weißen Haut – nicht erst während der oben wiedergegebenen Begegnung mit Ali. Dies beschreibt Park (wenn auch mit Understatement) zumeist als eine Qual, »rather a troublesome levee« (ebd., 93).

dem greifen will, um seine Hose anzuziehen, besteht Infadoos, der älteste, darauf, auch weiterhin Goods »beautiful white legs« (ebd., 119) betrachten zu können (eine Formulierung, die Quatermain später mehrfach zitiert). Dabei wird selbstverständlich übersehen, dass sich hinter diesem den Afrikanern angedichteten Fetischismus – später im Roman nimmt eine Kukuana-Frau einen viertägigen Fußmarsch auf sich, nur um die weißen Beine Goods betrachten zu können – der Fetischismus des kolonialen Diskurses verbirgt, der die weiße Hautfarbe wieder und wieder als sichtbares Differenz- und Superioritätsmerkmal des Europäers, und hier insbesondere des weißer als weißen englischen Gentlemans, in den Vordergrund stellt.³³ Good, erklärt Quatermain, hat »singularly white skin« (ebd.).

Von den weißen Beinen beeindruckt zeigen sich neben dem alten Infadoos auch die einheimischen Frauen – oder so wird ihnen zumindest unterstellt –, als die Engländer von Kriegern ins Landesinnere eskortiert werden. Über den Einzug der weißen Männer schreibt Quatermain:

»All along each side of the wide pathway that pierced the kraal were ranged hundreds of women, brought out by curiosity to look at us. These women are, for a native race, exceedingly handsome. They are tall and graceful, and their figures are wonderfully fine. The hair, though short, is rather curly than woolly, the features are frequently aquiline, and the lips are not unpleasantly thick as is the case in most African races. But what struck us most was their exceedingly quiet dignified air. They were as well-bred in their way as the habituées of a fashionable drawing-room, and in this respect differ from Zulu women, and their cousins the Masai who inhabit the district behind Zanzibar. Their curiosity had brought them out to see us, but they allowed no rude expressions of wonder or savage criticism to pass their lips as we trudged wearily in front of them. Not even when old Infadoos with a surreptitious motion of the hand pointed out the crowning wonder of poor Good's »beautiful white legs«, did they allow the feeling of intense admiration which evidently mastered their minds to find expression. They fixed their dark eyes upon their snowy loveliness (Good's skin is exceedingly white), and that was all. But this was quite enough for Good, who is modest by nature.« (Ebd., 129f.)

Ein Vergleich macht die Parallelen zu der oben zitierten Passage aus Mungo Parks Reisebericht deutlich: Der Ich-Erzähler (der allerdings nicht isoliert, sondern in einem kleinen Männerkollektiv auftritt, für das er in diesem Zusammenhang stets in der Wir-Form spricht) wird zum

33 Für eine »sowohl strukturelle wie funktionale Rechtfertigung«, das rassistische Stereotyp als Fetisch im Sinne Sigmund Freuds zu lesen, vgl. Bhabha 1994: 74f. (meine Übers.).

Objekt der neugierigen Blicke der Anderen, wobei gleich mehrere hundert weibliche Augenpaare auf ihn schauen. Im Gegensatz zu Park erscheinen die europäischen Reisenden in diesem Moment der Exponiertheit jedoch selbst nicht uninteressiert, in einer passiven, vor allem reagierenden Haltung. Quatermain beschreibt nicht nur das Gesehen-Werden, sondern auch die Frauen, die betrachten (während sie bei Park gesichtslos bleiben). Und Quatermains Porträt ist äußerst vielsagend: Den hier beschriebenen fiktiven Afrikanerinnen fehlen die stereotypen physiognomischen Merkmale, mit denen zeitgenössische Anthropologen die schwarze Rasse charakterisierten; Haare, Nase und Mund sind in Quatermains Wahrnehmung angenehm unafrikanisch. Zudem begegnen die Frauen den Europäern mit salonfähiger Würde und Dezenz und erlauben sich trotz ihrer angeblichen Bewunderung keinerlei Avancen. Derart europäisiert – und nobilitiert –, dürfen die Afrikanerinnen den Protagonisten attraktiv erscheinen. Anders als bei den in Herman Melvilles *Typee* geschilderten Polynesierinnen bleibt bei Haggards Afrikanerinnen jedoch die dunkle Hautfarbe, die den Engländern, einem ungeschriebenen Gesetz zufolge, bei aller Anziehung eine Annäherung verbietet.

IV.4.3 »White men wed only with white women«: *Miscegenation als Tabu*

So reagiert Quatermain ablehnend, als der König – umgeben von »company after company of Kukuana girls, not overdressed, so far as clothing went« (ebd., 177) – die Fremden am nächsten Morgen mit dem Angebot empfängt, sich so viele Frauen auszusuchen, wie sie begehren. Goods Freude über diese Einladung bringt Quatermain sichtlich in Verlegenheit:

»As the prospect did not seem to be without attraction to Good, who was, like most sailors, of a susceptible nature, I, being elderly and wise, and foreseeing the endless complications that anything of the sort would involve (for women bring trouble as surely as the night follows the day), put in a hasty answer – ›Thanks, O king, but we white men wed only with white women like ourselves. Your maidens are fair, but they are not for us!« (Ebd., 178)

Quatermains kategorische Erklärung, Weiße heirateten nur unter sich, wird hier zwar bloß als eine Art Ausflucht präsentiert; sein eigentlicher Beweggrund, so scheint es, ist die grundsätzliche Überzeugung, dass die männlichen Helden besser unter sich bleiben sollten, um »Komplikationen« zu vermeiden. Spätere Äußerungen machen aber deutlich, dass Quatermains Bedenken sehr wohl mit dem von ihm angeführten Tabu

der *miscegenation* zusammenhängen, wie es in Abschnitt II.3.3 dieser Arbeit bereits kurz skizziert worden ist. Je mehr sich die Lage zuspitzt, desto offensichtlicher wird dieser Zusammenhang. Trotz Quatermains offizieller Ablehnung des königlichen Angebots kommt es nämlich zu einer Annäherung zwischen Good und einer einheimischen Frau. Bei einem Tanzritual wird die schöne Foulata als hübscheste Tänzerin ausgewählt, um den Göttern geopfert zu werden, als sie sich Good zu Füßen wirft und, um Hilfe flehend, dessen »beautiful white legs« umklammert. »All right, my hearty«, erklärt dieser darauf (»in nervous Saxon«, wie Quatermain ironisch anmerkt), »I'll look after you« (ebd., 183). Foulata bezeichnet sich fortan als Goods »handmaiden«, tritt nach einer monumentalen Schlachtszene aber vor allem als seine Krankenpflegerin in Erscheinung, die sich umgekehrt um ihren Beschützer kümmert und nicht von dessen Seite weicht, bis er von seiner Kriegsverletzung genesen ist. Die gegenseitige Zuneigung beider Figuren – deren Namen wohl nicht zufällig den plumpen Kontrast *good/foul* ergeben – wird von Quatermain stets kritisch beurteilt. So streut der Erzähler einmal die Bemerkung ein: »I did not like Miss Foulata's soft glances, for I knew the fatal amorous propensities of sailors in general, and Good in particular« (ebd., 248f.). Einen ersten, eindeutigeren Kommentar macht Quatermain, als die Engländer später in die Schatzkammer hinabsteigen und Foulata darauf besteht, mit ihnen zu kommen:

»Nay, my lord, whither thou goest, there will I go also.
 ›The deuce you will!‹ thought I [i.e. Quatermain] to myself; ›that will be rather awkward if ever we get out of this.« (Ebd., 261)

Doch wird auch hier nicht ausdrücklich benannt, *warum* es unangenehm oder peinlich wäre, wenn Foulata tatsächlich für immer – und das hieße: auch nach einer Rückkehr nach England – an Goods Seite bliebe. Ohnehin kommt es nicht soweit. Am Höhepunkt der Spannungskurve, nach dem Abstieg in die afrikanische Unterwelt, wird Foulata von der hinterhältigen Gagool erstochen. Der Roman lässt ihr noch Zeit für einige Sterbeworte, die sie Quatermain für Good übersetzen lässt:

»Say to my lord [...] that – I love him, and that I am glad to die because I know that he cannot cumber his life with such as me, for the sun cannot mate with the darkness, nor the white with the black.

[...] Say that if I live again, mayhap I shall see him in the stars, and that – I will search them all, though perchance I should there still be black and he would – still be white.« (Ebd., 281)

Ohne dass Quatermain dies tun muss, wird hier von Foulata selbst die Unmöglichkeit der Mischehe beim Namen genannt und, mehr noch, als universales und unüberwindliches (Natur-)Gesetz formuliert, das vielleicht selbst der Tod nicht aufheben kann. Erst jetzt benennt auch Quatermain seine kategorische Ablehnung explizit. Allerdings nicht mit eigenen Worten, sondern indem er den Satz Foulatas als rhetorische Frage zitiert:

»[Good was never] quite the same after Foulata's death, which seemed to move him very greatly. I am bound to say that, looking at the thing from the point of view of an oldish man of the world, I consider her removal[!] was a fortunate occurrence, since, otherwise, complications would have been sure to ensue. The poor creature was no ordinary native girl, but a person of great, I had almost said stately, beauty, and of considerable refinement of mind. But no amount of beauty or refinement could have made an entanglement between Good and herself a desirable occurrence; for, as she herself put it, ›Can the sun mate with the darkness, or the white with the black?« (Ebd., 300)

Weil es sich hierbei um ein vermeintliches Naturgesetz handelt, muss Quatermain bis zuletzt keine genaueren Begründungen für seine Vorbehalte abgeben. Es *ist* eben einfach so: So wie sich die Sonne nicht mit Dunkelheit paaren kann, so können sich Weiße nicht mit Schwarzen verbinden – *können*, nicht *dürfen*. Eine willkürliche Norm wird damit naturalisiert, was aber nicht über eine deutliche Verunsicherung hinwegtäuschen kann: Bei Quatermain wird als Frage formuliert, was Foulata selbst apodiktisch als eine ewige Wahrheit verkündet. Und diese Frage bleibt bis zuletzt unbeantwortet. Das Beispiel der Phönizier zeigt allerdings, dass sich ›Weiß‹ und ›Schwarz‹ sehr wohl vermischen können. Zumindest auf der Handlungsebene kommt es in Haggards Roman jedoch nicht dazu. Hier stellt sich einer Verbindung zwischen Good, dem englischen Gentleman, und Foulata, der schönen Schwarzen, deren »glückliche Beseitigung« in den Weg, wie es vielsagend formuliert wird. Als *Deus ex machina* löst die Hexe Gagool am Ende jenes Problem, welches Quatermain so beunruhigt: Die begehrten Afrikanerin wird beseitigt, bevor ihre Verbindung mit Good »peinliche« Folgen haben kann.

Eine zu weit gehende physische wie emotionale Annäherung zwischen ›Schwarz‹ und ›Weiß‹ erscheint Quatermain als unbedingt zu vermeidende Entwicklung. Die räumlich-kulturelle Grenzüberschreitung der Reisenden soll und darf seiner Ansicht nach nicht mit einer körperlichen Transgression einhergehen, die beide Rassen miteinander vermischt. Und tatsächlich bleibt das Tabu bis zuletzt ungebrochen: Der Roman schlachtet das delikate Thema der rassenübergreifenden Liebe zwar aus, er profitiert vom Reiz des Tabuisierten, der metaphorischen Penetration des afri-

kanischen Kontinents, der lustvollen Betrachtung von »Sheba's breasts« und der Erotik des Kontakts folgt jedoch keine Rassenmischung. Abrupt wird am Ende die Ordnung wiederhergestellt, die die erotische Annäherung zwischen einem angeblich prototypischen englischen Gentleman und einer schwarzen Afrikanerin zu stören drohte, wenn Good, wie es heißt, aus dieser Geschichte auch für immer verändert hervorgeht. Alles, scheint es, wurde noch rechtzeitig unterbrochen.

Als die Helden von ihrem ehemaligen Diener und Freund Ignosi gebeten werden, im Land zu bleiben, lehnt Quatermain ab: Sie vermissen ihre Heimat genauso wie Ignosi während seiner Zeit unter den Weißen die seinige vermisst habe, was diesen schließlich überzeugt. Ignosi erklärt: »[...] that which flies in the air loves not to run along the ground; the white man loves not to live on the level of the black. Well, ye must go« (ebd., 305f.). Auch hier wird von einem afrikanischen Protagonisten als unumstößliches Naturgesetz dargestellt, was allein in der Kultur – als Norm – begründet liegt: So wie Vögel in die Luft gehören, und nicht auf den Boden, so wollen Weiße nicht unter Schwarzen leben.³⁴ Ignosi kündigt an, Kukuanaland fortan hermetisch von der weißen Außenwelt abriegeln zu wollen: »No other white man shall cross the mountains, even if any man live to come so far« (ebd., 306). Auf diese Weise wird der fiktive Schutzwall zur Trennung der Rassen, welchen die Protagonisten bei ihrer beschwerlichen Anreise nur mühsam überwinden konnten, symbolisch verstärkt und die Grenze so untermauert.

Die Idee eines nach außen hin abgeschotteten Kukuanaland ist bei Erscheinen von *King Solomon's Mines* allerdings längst ein Anachronismus, und Gleiches gilt für die daran gekoppelte Idee eines Nebeneinanders der Rassen und Kulturen, bei dem es nicht zu Vermischungen kommt. Der Roman versucht hier gewissermaßen ungeschehen zu machen, was er selbst als notwendige Folge der kolonialen Kulturbegegnung definiert. Paralleliert man nämlich die im Roman fikionalisierte historische Gegenwart mit Haggards Mythos von den alten Phöniziern, so folgt daraus, dass bei aller Abschottung eine Vermischung unausweichlich ist. Die Grenze, die der Roman konstruiert, wird durch ihn sogleich wieder dekonstruiert.

34 Erst im nächsten Allan-Quatermain-Roman (*Allan Quatermain*, 1887), in dem die drei Helden im Inneren Afrikas auf ein weißes Volk treffen, darf einer der Protagonisten nicht nur eine erotische Beziehung mit einer Afrikanerin beginnen – der schönen Königin Nyleptha mit schneeweißer Haut –, sondern diese auch heiraten, um England für immer den Rücken zu kehren.

V. DER EINFLUSS DER TROPEN: JOSEPH CONRAD, *HEART OF DARKNESS* (1899)

V.1 »A great gulf fixed?«: Die Entdeckung der Ähnlichkeit

Zwei Jahre nach Erscheinen von *King's Solomon's Mines* ließ Rider Haggard seinem Erfolgsroman eine Fortsetzung folgen, die schlicht nach dem Helden benannt ist: *Allan Quatermain*. Wie immer hält sich Haggard in diesem zweiten Teil der später noch um weitere Bände ergänzten Quatermain-Serie nicht lange mit Präliminarien auf. Eine kurze Einleitung des Erzählers stellt den Übergang von der einen Geschichte zur nächsten her, indem sie knapp darüber informiert, was in der Zwischenzeit geschehen ist: Quatermain, Curtis und Good sind mit den Diamanten aus Salomos Schatzkammer nach England zurückgekehrt. Das komfortable Leben in der Zivilisation war der raue Elefantenjäger Quatermain jedoch schon bald wieder leid. Ihn zieht es zurück in die Wildnis. In einem düsteren Grundton, der den Roman deutlich von seinem Vorgänger unterscheidet, verleiht Quatermain an dieser Stelle seinem Zivilisationsverdruss Ausdruck und stellt dabei die Grenzziehung zwischen ›Wilden‹ und ›Zivilisierten‹ explizit in Frage:

»Ah! this civilization, what does it all come to? For forty years and more I lived among savages, and studied them and their ways; and now for several years I have lived here in England, and have in my own stupid manner done my best to learn the ways of children of light; and what have I found? A great gulf fixed? No, only a very little one, that a plain man's thought may spring across. [...] It is a depressing conclusion, but in all essentials the savage and the child of civilization are identical.« (Haggard 1995: 3f.)

Die – von Quatermain verneinte – Frage »A great gulf fixed?« zitiert die Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus aus dem Lukasevangelium. Während der reiche Mann in der Hölle schmoren muss, erblickt er in der Ferne den verstorbenen Lazarus in Abrahams Schoß. Er fleht Abraham an, Lazarus möge kommen und ihm mit Wasser die Zunge kühlen, doch dessen Antwort lautet: »[...] zwischen uns und euch [be-

steht] eine große Kluft [*a great gulf fixed*], daß niemand, der von hier zu euch hinüber will, dorthin kommen kann und auch niemand von dort zu uns herüber« (Lk 16, 26). So wenig diese Textstelle thematisch mit Haggards Ausführungen zur Differenz und Distanz zwischen ›Wilden‹ und ›Zivilisierten‹ verbunden ist, so vielsagend ist seine Variation des biblischen Bildes von der unüberwindlichen Kluft. Die imaginative Geographie vom großen Graben zwischen Europäern und Nicht-Europäern, die schon in *King Solomon's Mines* ins Wanken geriet, wo sie am Ende mit viel Nachdruck wiederhergestellt werden musste, scheint endgültig im Begriff, sich aufzulösen. Der Graben wird überwindbar. Wie Quatermain weiter ausführt, gibt es nämlich keine totale, sondern nur eine partielle Differenz:

»[...] we divide ourselves into twenty parts, nineteen savage and one civilized, we must look to the nineteen savage portions of our nature, if we would really understand ourselves, and not to the twentieth, which, though so insignificant in reality, is spread all over the other nineteen, making them appear quite different from what they really are, as the blacking does a boot, or the veneer a table. It is on the nineteen rough serviceable savage portions that we fall back in emergencies, not on the polished but unsubstantial twentieth.« (Ebd., 5f.)

Von Bedeutung ist hier, dass die Grenze nicht mehr nur als eine *kulturelle*, sondern primär als eine *natürliche* gedacht wird, wobei sich diese zweite Art der Grenzziehung als besonders problematisch erweist. Quatermain zufolge ist der zivilisierte Mensch im Wesentlichen wie der Wilde, da die menschliche Natur – im Gegensatz zur Kultur – keinem Wandel unterzogen ist: »human nature [...] is the one fixed unchangeable thing« (ebd., 5). Was den zivilisierten Menschen auszeichnet, ist dementsprechend allein der zwanzigste Teil seiner natürlichen Konstitution, der zudem rein oberflächlich, wenn nicht bloße Zierde ist. Folgerichtig reduziert sich die imaginäre Distanz von einem »großen« auf einen »nur sehr kleinen« Abstand. Haggard liefert damit nachträglich eine theoretische Erklärung für ein Phänomen, das er bereits in *King Solomon's Mines* vorgeführt hat. Den kultiviertesten der drei englischen Protagonisten, Sir Henry, beschreibt Quatermain hier indirekt als eine weiße Entsprechung des südafrikanischen Zulus:

»[Sir Henry] was one of the biggest-chested and longest-armed men I ever saw. [...] I never saw a finer-looking man, and somehow he reminded me of an ancient Dane [...]; [...] I remember once seeing a picture of some of those gentry, who, I take it, were a kind of white Zulus. [...] I thought that if one only let his hair grow a bit, put one of those chain shirts on to those great shoulders of his,

and gave him a big battle-axe and a horn mug, he might have sat as a model for that picture.« (Haggard 1989: 11)

Diese Phantasie Quatermains von einem Axt schwingenden weißen Zulu bewahrheitet sich im weiteren Verlauf des Romans in einer monumentalen Schlacht, bei der die Engländer auf der Seite ihres Freundes Umbopa, des rechtmäßigen Königs Kukuanalands, gegen das Heer des bösen Usurpators Twala kämpfen. Nachdem er mit Genuss den Anblick tapferer schwarzer Krieger inmitten stetig wachsender Leichenberge beschrieben hat, hebt Quatermain seinen Landsmann Sir Henry als besonders prächtige Erscheinung hervor:

»There he stood, the great Dane, for he was nothing else, his hands, his axe, and his armour, all red with blood, and none could live before his stroke. Time after time I saw it come sweeping down, as some great warrior ventured to give him battle, and as he struck he shouted, ›O-hoy! O-hoy!‹ like his Bersekir forefathers, and the blow went crashing through shield and spear, through head-dress, hair, and skull, till at last none would of their own will come near the great white ›tagati‹ (wizard), who killed and failed not.« (Ebd., 226)

In Afrika, so erscheint es in *King Solomon's Mines*, kann der Europäer temporär in den Zustand seiner ›wilden‹ Vorfahren zurückkehren und seine archaische Kampfeslust unter den Zulus ausleben, die Haggard für ihre Kriegskultur bewunderte. Vorausgesetzt wird eine Koexistenz zweier Zeitebenen, zwischen denen die englischen Protagonisten beliebig hin- und herwechseln können. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird an einer Stelle von *Allan Quatermain* ausdrücklich thematisiert. In diesem Roman kommt es zu einem regelrechten Massaker an 250 schlafenden Massai, dessen einziges Ziel es ist, die von den Afrikanern entführte Tochter eines schottischen Missionars zu befreien. Nach einer blutigen Schlacht, bei der Sir Henry abermals zahlreiche Schädel spaltet, kehren die drei Engländer in die Missionsstation zurück, wo sie ein Frühstück erwartet. Quatermain bemerkt hierzu: »It was curious sitting down there, drinking tea and eating toast in an ordinary nineteenth-century sort of way just as though we had not employed the early hours in a regular primitive hand-to-hand Middle-Ages kind of struggle« (Haggard 1995: 87). Auf dem *Dark Continent*, wird damit impliziert, findet der Europäer selbst jetzt, im späten 19. Jahrhundert, noch Zustände vor, die denen seiner eigenen *dark ages* entsprechen. Haggards Romane, die aufgrund ihrer brutalen Szenen bereits bei Zeitgenossen umstritten waren, nutzen diese Spielart des evolutionistischen Paradigmas für das Phantasma, dass die englischen Helden, die laut Vorwort ja sowieso zu neunzehn Teilen dem

›Wilden‹ entsprechen, in Afrika den zwanzigsten, ›zivilisierten‹ Teil vorübergehend ablegen können.

Obwohl das Abschlagen afrikanischer Kontrahenten in Haggards Abenteuerromanen ein fast spielerisches Element darstellt – drei Engländer toben sich aus –, hat der scheinbar problemlose Wechsel der Zeitebenen auch etwas Beunruhigendes. Mit der im Vorwort zu *Allan Quatermain* zum Ausdruck kommenden Schwerpunktverlagerung von der kulturellen auf die ›natürliche‹ Grenzziehung wird die Selbstabgrenzung Europas (bzw. der ›Zivilisation‹) zusätzlich labil und angreifbar. Was ist Sir Henry: ein englischer Gentleman, ein alter Däne, ein weißer Zulu, ein Berserker? Die Antwort des Textes lautet: alles zugleich. Denn die von Haggard zugrunde gelegte Grenzziehung schafft keine Eindeutigkeit, sondern verschiedene, gleichzeitige Identitäten. Im Gegensatz zum Grenzgänger der Jahrhundertmitte, der das Andere der Zivilisation auf einer polynesischen Insel wie ein Museum betreten und es am Ende unversehrt wieder verlassen konnte – vorausgesetzt, er wurde nicht tätowiert –, trägt der Europäer des späten 19. Jahrhunderts das Andere der Zivilisation permanent *mit* und *in sich*. Er ist paradoxerweise zugleich wild *und* zivilisiert. Damit rückt das räumlich und zeitlich scheinbar so weit Entfernte in unmittelbare Nähe, die Grenze wird durchlässig. Dies war, wie ich im vorliegenden, abschließenden Kapitel aufzeigen möchte, ein entscheidender Faktor bei der Herausbildung der spezifischen kulturellen Einflussangst des Fin de siècle.

Im Folgenden wird es um einen Text gehen, der das mit Abstand berühmteste Beispiel für die in dieser Arbeit behandelten Phänomene ist: Joseph Conrads *Heart of Darkness*.¹ So umfangreich und unüberschaubar die Forschung zu diesem modernen Klassiker mittlerweile geworden ist, so lohnend ist es, ihn im Hinblick auf die hier analysierte Grenzverlagerung noch einmal genauer zu betrachten. Conrads Text zeigt die Naturalisierung der Grenze in allen ihren bedrohlichen Konsequenzen, wobei das kulturelle Grenzgehen eine völlig neue Bedeutung erhält.

1 Joseph Conrads Text, der in der Forschung abwechselnd als »Erzählung«, »Novelle« und »Kurzroman« bezeichnet wird, erschien – unter dem Titel »The Heart of Darkness« – erstmals 1899 in den Februar-, März- und Aprilausgaben des *Blackwood's Magazine*. Die heute bekannte, leicht überarbeitete Fassung stammt aus Conrads Erzählband *Youth: A Narrative; and Two Other Stories* von 1902. Vgl. Robert Hampsons »Note on the Text« in Conrad 1995: 3-7; hier: 3.

V.2 Der Einfluss der Tropen

V.2.1 *Heart of Darkness* in der Forschung

In einem berühmt gewordenen Vortrag über *Heart of Darkness* erklärte der nigerianische Autor und Kritiker Chinua Achebe 1975, die Erzählung weise Joseph Conrad als einen »bloody racist« aus und verdiene darum nicht die Anerkennung als großes Kunstwerk.² Mit diesen provokativen Äußerungen widersprach Achebe gezielt dem damaligen kanonischen Verständnis des Textes bzw. Autors, und dementsprechend groß war die Irritation bei den Conrad-Forschern. Cedric Watts widmete Achebes Rassismuskritik einen eigenen Aufsatz, in dem er unterstrich, wie sehr Achebe mit seinen Thesen gegen eine etablierte Lesart verstieß:

»Like many other readers, I have long regarded *Heart of Darkness* as one of the greatest works of fiction, and have felt that part of its greatness lies in its criticism of racial prejudice. Particularly disconcerting, then, was this attack, coming from an important and influential black novelist whose work *Things Fall Apart* can be regarded as »a *Heart of Darkness* from the other side.« (Watts 1983: 196)

Zweifellos sprach Watts auch für andere Leser, wenn er in diesen Worten seine Beunruhigung über Achebes Vortrag artikuliert. Denn bei allen sonstigen Divergenzen waren sich die Kritiker doch zumindest in einem Punkt weitgehend einig: Conrads 1899 entstandene Erzählung galt als *der* Ausnahmefall der spätviktorianischen Kolonialliteratur, als ein Text, der sich in seiner modernistischen Komplexität und psychologischen Tiefe deutlich von der Masse der Reise- und Abenteuerromane seiner Zeit abhebe. Und insbesondere an einem Merkmal machte man diesen Unterschied fest: *Heart of Darkness*, so lautete die gängige Auffassung, sei »a work critical of racist European imperialism.«³ Inmitten des Wettlaufs um Afrika werfe Conrads Text einen distanzierenden, kritischen Blick hinter die Kulissen imperialistischer Selbst- und Fremddarstellung, wie sie etwa für die populären Afrika-Abenteuerromane Henry Rider Haggards oder die Afrika-Reiseberichte Henry M. Stanleys charakteristisch war.

2 Achebes Vortragstext »An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*« erschien zuerst in der *Massachusetts Review* 18:4 (1977), 782-794. Für seine Essaysammlung *Hopes and Impediments* milderte Achebe den teils aggressiven Ton der ursprünglichen Fassung ab; unter anderem wurde »bloody racist« hier durch »thoroughgoing racist« (Achebe 1988: 8) ersetzt.

3 So fasst Ross C. Murfin (1989: 102) das lange gültige Verständnis des Textes zusammen.

Heart of Darkness, hatte Edward Garnett, einer der ersten Rezensenten der Erzählung, schon 1902 geschrieben, zeige »a page torn from the life of the Dark Continent – a page which has been hitherto carefully blurred and kept away from European eyes« (zit. n. Sherry 1973: 133).

Auf die Publikation von Achebes Vortragstext 1977 folgte dementsprechend eine Phase zum Teil heftigen Widerspruchs. Kritiker wie Peter Nazareth, Hunt Hawkins und am radikalsten der bereits zitierte Cedric Watts verteidigten das einstmals kanonische Verständnis der Erzählung gegen Achebes Rassismusbewertung. *Heart of Darkness*, so betonten sie, sei im Gegenteil »critical of racism« (Hawkins 1982: 163), Achebe und Conrad befänden sich in Wahrheit also »on the same side« (Watts 1983: 204).⁴ Watts schreckte in diesem Zusammenhang nicht davor zurück, Achebe als einen Brudermörder zu bezeichnen, der in Conrad ausgerechnet einen »Freund« der »Schwarzen« (ebd., 197; meine Übers.) attackierte. Mittlerweile scheint in dieser Debatte jedoch ein Konsens gefunden zu sein. Die Anti-Imperialismus-These und die Rassismusthese sind inzwischen synthetisiert worden zu dem, was als die »Ambivalenzthese« bezeichnet werden kann. Vorreiter waren hier Terry Eagleton (1976: 135) und vor allem Frances B. Singh, die 1978 unabhängig von Achebe die Darstellung Afrikas in *Heart of Darkness* kritisierte. Singh spricht in ihrem Aufsatz von einem »colonialistic bias« (Singh 1978: 50) im Afrikabild des Erzählers Marlow, der die grundsätzlich kolonialismuskritische Tendenz der Erzählung unterlaufe. Dementsprechend könne der Text bezüglich seiner Haltung zum Kolonialismus allenfalls als ambivalent charakterisiert werden (vgl. ebd., 51). Diese Auffassung ist nun ihrerseits kanonisch und wird, unterschiedlich akzentuiert, in allen mir bekannten jüngeren Arbeiten zum Thema »*Heart of Darkness* und Imperialismus« vertreten.⁵ Eine zusammenfassende Formulierung dieser These findet sich bei Patrick Brantlinger: »*Heart of Darkness* offers a powerful critique of at least some manifestations of imperialism and racism as it simultaneously presents that critique in ways that can be characterized only as imperialist and racist« (Brantlinger 1988: 257).

4 Peter Nazareth stimmt mit Achebe zwar darin überein, »that there is racism in Marlow« (Nazareth 1982: 177), glaubt in dessen Schilderungen seiner Afrikaerlebnisse jedoch eine Überwindung dieses »inherited racist framework« (ebd.) beobachten zu können. Conrad stellt in Nazareths Augen einen »mental liberator« (ebd., 178) dar. Denn *Heart of Darkness* zeige schonungslos die brutale Ausbeutung der Kolonien auf, die sonst in der Literatur geflissentlich ausgeblendet worden sei – ein Argument, das der oben zitierten Lesart Edward Garnetts entspricht.

5 Verwiesen sei hier nur auf die viel zitierten Analysen Benita Parrys (1983: 20-39), Patrick Brantlingers (1988: 256-274) und Edward Saids (1993: 20-35). Die bisher letzte umfangreiche Untersuchung zu dieser Problematik stammt von Peter Edgerly Firchow (2000).

Wie mir scheint, ist die *Heart of Darkness*-Forschung, bleibt sie bei dieser Fragestellung, in Gefahr, in eine argumentative Sackgasse zu geraten. Nachdem lange Zeit unterstellt worden ist, dass sich Conrads Erzählung auf *eine* Position – Anti-Imperialismus *oder* Rassismus – reduzieren ließe (oder vielmehr, dass sie darauf reduziert werden *müsse*), hat die Diskussion mit der Ambivalenzthese ein wenig überraschendes, ja notwendiges Ergebnis erreicht. Denn freilich schließen sich rassistische Beschreibungen von Afrikanern und eine kritische Darstellung zumindest einiger Erscheinungsformen kolonialistischer Ausbeutung keineswegs aus, zumal nicht in einem literarischen Text, der betontermaßen auf den Anspruch auf Eindeutigkeit verzichtet und stattdessen die Ambivalenz zelebriert. So gesehen kann das oben zitierte Sowohl-als-Auch Patrick Brantlingers im Grunde genommen nur noch unterschiedlich akzentuiert und belegt werden.

Dagegen bleibt die vielleicht relevanteste Frage bis heute weitgehend unbeantwortet: die Frage danach nämlich, wie genau die inzwischen so häufig konstatierte Ambivalenz der Erzählung *zustande kommt*. Dass Chinua Achebes Vortrag hierfür einige wichtige Ansatzpunkte bietet, ist häufig übersehen worden, nachdem Kritiker wie Cedric Watts den Text vorschnell auf seinen Rassismusrwurf reduziert hatten. Achebe belässt es aber nicht bei der plakativen Behauptung, Conrad sei Rassist gewesen. Gegenstand seines Vortrags ist »An Image of Africa«, ein Afrikabild, das eben *nicht* auf Conrad beschränkt ist: die Konstruktion Afrikas als Grenze und Negation Europas bzw. der Zivilisation, als Raum des Irrationalen, Triebhaften und Animalischen, in dem Europa seinen eigenen Ursprung zu sehen glaubt und den es daher fürchtet, weil es, bei aller Distanzierung, Affinitäten zu ihm verspürt (vgl. Achebe: 1988: 2f.).

Genau in diesem von Achebe angedeuteten Verhältnis der Erzählung zu zeitgenössischen Diskursen über Afrika ist der Grund für ihre vielfach betonte Ambivalenz zu sehen. Conrad knüpft in seinem Text an aktuelle anthropologische und medizinische Debatten an, die die vielfach beobachteten Veränderungen der Kolonisten in den afrikanischen Tropen betrafen. Afrika, kritisiert Achebe, sei in *Heart of Darkness* bloße Kulisse »for the break-up of one petty European mind« (ebd., 8). Die folgenden Abschnitte werden zeigen, dass Afrika dabei keineswegs nur »setting and backdrop« (ebd.) ist, wie Achebe behauptet, sondern dass der Kontinent über verschiedene Einflüsse direkt an der besagten Verwandlung der Europäer beteiligt ist. Conrad wirft in seinem Text die Frage nach der Natur und den Gründen dieser Verwandlung auf – eine Frage, die letztendlich zu der von Achebe betonten spezifischen Position Afrikas im europäischen Alteritätsdiskurs zurückführt: »at once remote and vaguely familiar« (ebd., 2), wie in den abschließenden Abschnitten dieses Kapitels dargestellt werden soll.

V.2.2 »The mental changes of individuals, on the spot«: Ein alternativer Lektüreansatz

Die biographischen Hintergründe von *Heart of Darkness* – Conrads sechsmonatiger Kongo-Aufenthalt im Jahre 1890 – sind sehr genau erforscht.⁶ Dasselbe gilt für den weiteren historischen Kontext, den zuletzt Adam Hochschild in seiner Geschichte der belgischen Kongo-Kolonie in Erinnerung gerufen hat.⁷ Obwohl Conrad bewusst auf eine konkrete Benennung des Schauplatzes und der Zeit der Handlung verzichtet, ist diese geographische und historische Verortung des Erzählten in der Diskussion über Kolonialismuskritik und Rassismus in *Heart of Darkness* von vornherein vorausgesetzt worden. Nicht berücksichtigt wurde in früheren Aufsätzen zu diesem Thema allerdings, dass hieraus eine Nichtverallgemeinerbarkeit resultiert. Wie deutlich Conrad Spezifika der belgischen Kolonialherrschaft im Kongo-Freistaat thematisiert (auf die in Abschnitt V.3.2 noch genauer einzugehen sein wird), hat Hunt Hawkins bereits 1979 ausführlich dargelegt, wobei er dann allerdings dennoch pauschal von einer Imperialismuskritik in *Heart of Darkness* sprach (vgl. Hawkins 1979). Jüngere Kritiken wie die von Patrick Brantlinger (1988: 256-274) heben dagegen die Limitiertheit der Conrad'schen Kritik hervor, in der sie einen Grund für die besagte Ambivalenz des Textes erkennen. Diese Limitiertheit lässt sich auch ohne Verweis auf die textexternen historischen Hintergründe aufzeigen. Denn dem belgischen Kolonialismus im Kongo, wie er sich Marlow in den einzelnen Handelsstationen präsentiert, wird in der Erzählung ausdrücklich ein anderer gegenübergestellt. So sagt Marlow über die rot markierten britischen Gebiete auf der Afrikakarte: »There was a vast amount of red – good to see at any time, because one knows that some real work is done in there« (Conrad 1995:

6 Conrad unterschrieb einen Dreijahresvertrag für die *Société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut-Congo*. Die einzelnen Etappen seiner Reise, Boma, Matadi und Kinshasa am Stanley Pool, entsprechen exakt denen seines Erzählers Marlow in *Heart of Darkness*. Sein Dampfschiff *Le Roi des Belges* versorgte die Handelsstationen im Landesinneren mit Nachschub, lud Elfenbein ein und nahm an der letzten Station in der Nähe der Stanley-Fälle einen erkrankten Agenten an Bord – Klein, das Vorbild zu Kurtz. Als Conrad selbst an Dysenterie erkrankte, kündigte er vorzeitig seinen Vertrag. Vgl. Watt 1980: 135f., der noch weitere Parallelen anführt; vgl. auch Sherry 1971: 9-124. In seiner 1917 verfassten »Author's Note« zu dem Band *Youth: A Narrative; and Two Other Stories* erklärte Conrad: »Heart of Darkness« is experience [...]; but it is experience pushed a little (and only very little) beyond the actual facts of the case« (Conrad 1995: 11).

7 Vgl. Hochschild 1998; zu *Heart of Darkness* vgl. ebd., Kap. 9. Für eine weitere historische Kontextualisierung des Textes im Zusammenhang mit europäischen kolonialen Praktiken in Afrika (auch über die Grenzen des Kongo-Freistaats hinaus) vgl. außerdem Lindqvist 1998.

25). Bereits dieses Lob für das Arbeitsethos der englischen Kolonisatoren macht deutlich, dass in *Heart of Darkness* nicht der Kolonialismus an sich kritisiert wird, wie lange behauptet worden ist, sondern nur eine betont unenglische Form europäischer Kolonialherrschaft in Afrika.⁸

Über dieses inzwischen gut bekannte Argument hinaus ist allerdings noch eine zweite, viel grundsätzlichere Einschränkung zu machen, wenn von Kolonialismuskritik in *Heart of Darkness* gesprochen wird, und diese spielt in der Forschungsliteratur eine weit geringere Rolle. Die in der Erzählung aufgezeigten Missstände in der Kolonie – die allgemeine »Demoralisierung« (ebd., 36; meine Übers.) der Händler und Verwalter, ihre Ineffizienz, Brutalität und Dekadenz – werden nur zu einem Teil überhaupt als Fehler des *Systems* (egal welcher nationalen Prägung) erklärt, für das die dargestellte Handelsgesellschaft steht. Zwar wird impliziert, dass eine bessere administrative Organisation und größere Disziplin, wie sie in den englischen Kolonien bestehe, die genannten Zustände zu verhindern gewusst hätte. Von mindestens ebenso großem Gewicht ist jedoch eine andere Erklärung Marlows für die von ihm beschriebenen Verhältnisse: diejenige, welche angedeutet wird, als er das »Rückgrat« des Buchhalters lobt, der ihm in seiner strahlend weißen Erscheinung als »Wunder« (ebd.; meine Übers.) erscheint.

»[...] I respected this fellow. Yes; I respected his collar, his vast cuffs, his brushed hair. His appearance was certainly that of a hairdresser's dummy; but in the great demoralisation of the land he had kept up his appearance. That's backbone. His starched collars and got-up shirt-fronts were achievements of character. He had been out nearly three years; and, later on, I could not help asking him how he managed to sport such linen. He had just the faintest blush, and said modestly, ›I've been teaching one of the native women about the station. It was difficult. She had a distaste for the work.‹ Thus this man had verily accomplished something. And he was devoted to his books, which were in apple-pie order.« (Ebd., 36f.)

Die Schilderung des Buchhalters ist nicht weniger karikaturistisch als die der »Pilger«, wie Marlow die geld- und karriereregieren Händler in den einzelnen Stationen titulierte. So eitel und pedantisch dieser Mann auch sein, so absurd er in seiner Montur in der Wildnis erscheinen mag,

8 Conrad selbst erklärte William Blackwood, dem Herausgeber des Imperialismus-freundlichen *Blackwood's Magazine*, in dem die Erzählung 1899 erstmals erschien, apologetisch: »The criminality of inefficiency and pure selfishness when tackling the civilizing work in Africa is a justifiable idea« (zit. n. Sherry 1973: 129). Auch hier wird betont, dass im Text nicht die kolonialistische Idee einer *mission civilisatrice* an sich, sondern nur deren ineffiziente und zu egoistische Umsetzung (durch Belgien) angeklagt wird.

so gilt doch, dass *er* nach fast drei Jahren »draußen«, inmitten des allgemeinen Chaos, Ordnung hält.⁹ Diese – durch Marlows Ironie zwar gebrochene und vor allem durch spätere Beschreibungen entscheidend relativierte¹⁰ – Anerkennung für das Durchhaltevermögen des Buchhalters sticht trotz aller Einschränkungen deutlich hervor. Sie impliziert, dass es erst der Aufenthalt in der Kolonie ist, der die genannten negativen Eigenschaften der Europäer hervortreten lässt. Und genau darauf deutet auch Marlows Besuch beim ärztlichen Gutachter der Handelsgesellschaft hin, der ihm vor Beginn seiner Afrikareise erklärt: »It would be [...] interesting for science to watch the mental changes of individuals, on the spot« (ebd., 27). Marlows Kongo-Abenteuer wird mit diesen Worten gleich zu Beginn zumindest auch als ein psychologisches Experiment angekündigt. Der Arzt, der seinen Schädel misst, erklärt, er habe eine eigene Theorie über jene inneren Veränderungen, welche mit den Europäern geschähen, wenn sie »out there« (ebd.) seien – wenn sie sich also den Einwirkungen der Tropen aussetzten. Dementsprechend erklärt Marlow in der späteren Schilderung seines Fußmarsches zur Zentralstation: »I felt I was becoming scientifically interesting« (ebd., 40). Zwar macht es sich Conrads Erzähler nicht ausdrücklich zur Aufgabe, »die Allmählichkeit einer Wirkung tropischer Zustände auf ein nordisches Nervenleben festzuhalten« (Müller 1993: 38), wie es später der Wiener Expressionist Robert Müller in seinem experimentellen Roman *Tropen* (1915) formulieren wird (vgl. Frank, M.C. 2004a) – dieses Thema ist aber auch in *Heart of Darkness* von Beginn an präsent.

So wird Marlow von ärztlicher Seite der Rat gegeben: »Avoid irritation more than exposure to the sun. [...] In the tropics one must before everything keep calm« (Conrad 1995: 27f.).¹¹ Dies bestätigt sich, als Marlows dickleibiger Mitreisender auf dem Fußmarsch zur Zentralstation an Fieber erkrankt und, von seinen Trägern im Stich gelassen, die Nerven verliert: »He was very anxious for me to kill somebody« (ebd., 40).

9 Vgl. Conrad 1995: 37, wo der allgemeine Zustand in der Station als »muddle« beschrieben wird.

10 Vgl. Conrad 1995: 37f. Hier zeigen sich die Schattenseiten des bürokratischen Ordnungsfanatismus und Arbeitseifers. Zum Stöhnen eines todkranken Europäers bemerkt der Buchhalter nur, es störe ihn bei der Schreibarbeit, und später bemerkt er gegenüber Marlow: »When one has got to make correct entries, one comes to hate those savages – hate them to death.«

11 Einen ähnlichen Rat bekam Henry M. Stanley seinem ersten Afrika-Reisebericht zufolge in Sansibar von dem amerikanischen Konsul Capt. Webb: »Be patient, and don't fret, that is my advice, or you won't live long here« (Stanley 1969: 18).

V.2.3 Der Einfluss des Klimas: Rassendifferenz, Krankheit und Neurasthenie

Die Idee einer allmählichen psychischen Veränderung auf anderen Kontinenten hat die europäische Expansion nicht erst seit dem *Scramble for Africa* begleitet. Bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts diskutierten Philosophen, Historiker und Anthropologen die Einwirkungen von Klima und Lebensraum auf Physis und Psyche des Menschen. Die weitverbreitete Theorie über die entscheidende Rolle des Klimas bei der Differenzierung der Menschheit in verschiedene Rassen fand ihren kanonischen Ausdruck in der *Histoire naturelle générale et particulière* des französischen Naturforschers Comte de Buffon (1749-1788; posthum um weitere Bände ergänzt). Im Abschnitt zur »Histoire naturelle de l'homme« argumentierte Buffon, dass das Klima hauptverantwortlich für die Existenz verschiedener Hautfarben unter den Menschen sei: je heißer der Erdstrich, desto dunkler die Bewohner.¹² Klimatische Unterschiede waren demzufolge nicht der einzige Faktor – Buffon verwies unter anderem auch auf Nahrung, Sitten und Lebensformen (vgl. Demel 1992: 646) –, sie standen jedoch »an der Spitze der natürlichen Faktoren, die die Varietätstypen herbeigeführt hätten« (Conze/Sommer 1984: 146). Und so wurden neben der Hautfarbe auch andere rassische Charakteristika auf klimatische Einflüsse zurückgeführt. Die behauptete, vor allem sittliche und intellektuelle, Überlegenheit der weißen Rasse wurde auf diese Weise wissenschaftlich begründet: Nur im gemäßigten Klima Europas, so die These, konnte der Mensch die körperliche und geistige Vollkommenheit des hellhäutigen Europäers erreichen.¹³ Nach diesem Modell bewohnten die weißen Europäer als kulturelle und rassische Einheit einen sowohl geographisch als auch klimatisch klar definierten, gleich zweifach natürlich umgrenzten Lebensraum.

Die Annahme, dass jede Rasse in ihrer physischen Konstitution an einen bestimmten Lebensraum angepasst und mithin an diesen gebunden sei, wirkte zwar grenzverstärkend, warf aber auch die kritische Frage nach den Auswirkungen ungewohnter Klimata auf europäische Kolonisten auf. Sicher war, dass die weiße, »nordische« Rasse für das tropische Klima in den asiatischen und afrikanischen Kolonien nicht die geeignete

12 Vgl. Bitterli 1991: 349f. Zur Rassentheorie Buffons vgl. außerdem Conze/Sommer 1984: 146f.; Demel 1992: 645ff.

13 Als Beispiel für diese Ansicht führt Bitterli *Über die Geschichte der Menschheit* des Schweizer Historikers und Anthropologen Isaak Iselin an (vgl. Bitterli 1991: 352). Bereits Buffon hatte einen Zusammenhang zwischen dunkler Hautfarbe und Dummheit bzw. Unzivilisiertheit hergestellt und hellhäutige Menschen als die wohlgestalteten und schönsten identifiziert (vgl. Demel 1992: 646f.).

Konstitution mitbrachte, dass also eine »irreconcilable tension between race and place« (Kennedy 2003: 10) bestand. Dementsprechend wurde im oft beklagten sittlichen Niedergang europäischer Kolonisten die Folge von Klimaeinwirkungen gesehen. Wenn die dunkle Hautfarbe nicht-europäischer Menschen die Folge von Degeneration war, wie schon Buffon geglaubt hatte (vgl. Conze/Sommer 1984: 146), dann mussten hellhäutige Europäer in heißen Klimata eine ähnliche Einwirkung befürchten. Und so warnte der deutsche Kulturhistoriker Christoph Meiners bereits 1791 davor, den europäischen Kontinent zu verlassen, da Degeneration die unausweichliche Folge sein würde: Europäer, die nach Afrika auswanderten, würden mürrisch, unverträglich und »an Körper und Geist entnervt« (zit. n. Bitterli 1991: 353).

In einem Aufsatz zu »climatic anxieties« (Kennedy 1990) in den kolonialen Tropen, der, wie schon sein Titel andeutet, eine mit dieser Arbeit eng verwandte Fragestellung verfolgt, erinnert Dane Kennedy daran, dass mit den Theorien über den Einfluss des Klimas auch durch Erreger bedingte Krankheiten begründet wurden. Wie sonst sollte man sich vor der Ära der »germ theory« (ebd., 120) – das heißt bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts – die Tatsache erklären, dass die Tropen in einem derartigen Tempo und Umfang Europäer dahinrafften? Insbesondere in Zentralafrika gab es eine sehr hohe Sterblichkeitsrate bei Europäern,¹⁴ was laut Patrick Brantlinger entscheidend zum negativen Afrikabild des 19. Jahrhunderts beitrug: »[T]he harsh facts of disease and death themselves contributed to the darkening of the Dark Continent« (Brantlinger 1986: 193). Dementsprechend werden diese beiden Aspekte auch bei Joseph Conrad

14 Wie der Historiker Daniel R. Headrick argumentiert, war der Einsatz von Chinin als Malariaprophylaxe eine ebenso wichtige Voraussetzung für die Erschließung des afrikanischen Landesinneren wie die Erfindung des Dampfschiffes: »River steamers had overcome the obstacle of poor transportation, and quinine that of malaria. Together, they opened much of Africa to colonialism« (Headrick 1981: 73). David Livingstones große Forschungserfolge während seiner drei Expeditionen zwischen 1841 und 1873 sind nicht zuletzt auf den Einsatz von Chinin zurückzuführen – verschiedene Expeditionen waren zuvor noch durch Malaria zerschlagen worden (vgl. Pakenham 1991: 18). Welche Gefahr Krankheiten aber nach wie vor bedeuteten, zeigen Henry Morton Stanleys große Kongo-Expeditionen 1874-1877 und 1887-1889. Bei der ersten Durchquerung Zentralafrikas auf der Höhe des Kongoflusses kamen am Ende nur 108 der über 250 von Sansibar aufgeborenen Männer, Frauen und Kinder in Boma an; die Mehrzahl der Teilnehmer war unterwegs bei Gefechten mit Eingeborenen getötet worden, ertrunken, als man auf Katarakte gestoßen war, oder verhungert, vor allem aber an verschiedenen Krankheiten gestorben (vgl. ebd., Kap. 2; hier: 37f.). Noch mehr Todesfälle gab es bei der desaströsen »Emin Pasha Relief Expedition«, die gerade abgeschlossen war, als Conrad in den Kongo kam (vgl. ebd., Kap. 18).

besonders betont. Afrika ist hier Schauplatz eines »merry dance of death and trade«, seine Flüsse sind »streams of death in life« (Conrad 1995: 31). Bereits in der äußersten Handelsniederlassung wird Marlow mit einem todkranken Agenten aus dem Landesinneren konfrontiert (vgl. ebd., 37). Und dieser, so zeigt sich später, ist nur einer unter vielen. Denn in der Zentralstation erkranken sämtliche Agenten – bis auf einen, der aufgrund seiner Resistenz gegen Tropenkrankheiten zum Manager aufgestiegen ist (vgl. ebd., 42): »But the rest – oh, my goodness! All sick. They die so quick, too, that I [es spricht der Manager] haven't the time to send them out of the country – it's incredible!« (Ebd., 58)

Erst Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich die Erkenntnis durch, dass Erreger die meisten Tropenkrankheiten hervorriefen, die bislang auf die Unverträglichkeit des Klimas zurückgeführt worden waren (vgl. Kennedy 1990: 120f.). Wie Dane Kennedy unterstreicht, wäre es jedoch stark vereinfacht, die Geschichte der Tropenmedizin schlicht als einen Triumph der Vernunft über den Aberglauben zu charakterisieren (vgl. ebd., 121). Denn die Idee eines klimatischen Einflusses blieb – nicht nur als populärwissenschaftliches Erklärungsmodell – bis ins 20. Jahrhundert hinein erhalten. Beide Theorien bestanden nebeneinander fort. In einem 1905 erschienenen Buch, *The Effects of Tropical Light on White Men*, erklärte Charles Edward Woodruff mit einer komplexen biologischen und physikalischen Argumentation, die Sonnenstrahlung in den Tropen führe bei weißen (insbesondere hellhäutigen, blonden) Menschen ein organisches Nervenleiden, genannt Neurasthenie, herbei: »It is quite likely that every one who lives in the tropics over one year is more or less neurasthenic« (zit. n. ebd.). Der Begriff ›Neurasthenie‹ war ursprünglich von dem amerikanischen Neurologen George M. Beard in den 1870er Jahren zur Beschreibung einer Zivilisationskrankheit verwendet worden: der nervlichen Erschöpfung des reizüberfluteten modernen Menschen (vgl. hierzu auch Link-Heer 1999). Die Tropenmedizin übernahm das Konzept, indem sie unter ›Tropenneurasthenie‹ bzw. ›*tropical neurasthenia*‹ ein recht diffuses Krankheitsbild zusammenfasste. Zu dessen Kennzeichen zählten unter anderem rasche Ermüdbarkeit, Reizbarkeit, Merk- und Konzentrationsschwäche, Hypochondrie, Schlafstörungen, Kopfschmerzen, sexuelle Lasterhaftigkeit, Depression, Wahnsinn und Selbstmord (vgl. Kennedy 1990: 123; Kennedy 2003).

Die Langlebigkeit der Klimaeinfluss-Theorie ist wohl auch damit zu begründen, dass mit ihrer Hilfe nicht nur physische Erkrankungen, sondern, wie bereits angedeutet, auch psychische – und, was damit meist impliziert wurde: moralische – Veränderungen erklärt werden konnten. Genau wie bei den Rassentheorien, die Gegenstand des letzten Kapitels waren, und teils in Überschneidung mit diesen, galt das Klima (genauer: die Hitze, das Licht) als Ursache für *Degeneration* im doppelten Sinne

des körperlichen und moralischen Verfalls. In einem Aufsatz mit dem Titel »Tropical Neurasthenia and its Relations to Tropical Acclimation« schrieb Louis H. Fales 1907:

»We know that neurasthenia is but a step toward degeneracy. What, therefore, will be the condition of children of these people or of their grand-children?« (Zit. n. Kennedy 1990: 130)

Und er beantwortete diese Frage selbst mit den Worten:

»[I]n a generation or two there will result a race with little resemblance to the mother stock, small, puny, weak-minded, in fact a degenerate race which would soon cease to exist if new stock did not continually come from the home land.« (Ebd.)

Auch in Bezug auf das Klima bestand also die Sorge, die Nachfolgenerationen könnten sich unter Fremdeinfluss von den ersten Einwanderern entfremden und in Aussehen und Verhaltensweisen den Eingeborenen annähern, was eine allmähliche Auflösung der Grenzen zwischen Europäern und Nicht-Europäern bedeutet hätte.¹⁵ Die langfristige Folge dieser Grenzauflösung, so wurde befürchtet, wäre das Verschwinden der Europäer als rassisch distinkte Gruppe, ihre Absorption durch das Andere, die jeden Versuch, eine dauerhafte Siedlerkolonie zu gründen, zum Scheitern bringen würde – eine Angst, die unübersehbar mit der im letzten Kapitel diskutierten Vorstellung des Untergangs der Weißen als Folge von Rassenmischung verwandt ist. Demnach brauchte es gar nicht zu einer tatsächlichen Vermischung der Rassen zu kommen, da allein schon der Aufenthalt in den Tropen unweigerlich zu Degeneration führen würde.¹⁶

15 Vgl. Kennedy 1990: 131: »In effect, the process of degeneration was the process of dissolving the boundaries that set coloniser apart from the colonised – both the social boundaries that distinguished ›civilised‹ from ›barbarous‹ behaviour and the physical boundaries that distinguished ›white‹ from ›coloured‹ race.«

16 Dane Kennedy illustriert diese Auffassung anhand eines Textes von Sir R. Havelock Charles mit dem Titel »Neurasthenia, and its Bearing on the Decay of Northern Peoples in India« (1913). Der praktizierende Arzt und Präsident des *Medical Board of India* erklärte in diesem Text, die Anwesenheit in den Tropen müsse immer wieder durch Heimataufenthalte unterbrochen werden, damit »physical, intellectual, and procreative degeneration« und, infolgedessen, »extinction« (zit. n. Kennedy 2003: 10) vermieden werden könnten.

V.2.4 Strategien zur Abwehr von Klimaeinflüssen

Die von Kennedy beschriebenen »climatic anxieties« wurden dadurch zusätzlich erschwert, dass der klimatische Einfluss im Gegensatz zum rassistischen schwer kontrollierbar erschien, auch wenn verschiedene Strategien zur Abwehr von Klimaeinwirkungen entwickelt wurden. In Indien sollten *hill stations* – im Verlauf des 19. Jahrhunderts errichtete Anlagen am Fuße des Himalaja – eine Möglichkeit zum Rückzug vor den zerstörerischen Einwirkungen der Hitze in der Ebene gewährleisten. Die *hill stations* waren kleine britische Oasen, die nicht nur in klimatischer Hinsicht dem Leben im Heimatland nahekamen (vgl. Collingham 2001: 84-86). Ebenso wurden Ausrüstungsgegenstände zur Bekämpfung vermeintlicher Klimaeinwirkungen entwickelt. Das bis heute bekannteste Utensil sind sicherlich die *sola topis* oder Tropenhelme, mit denen man den Sonneneinwirkungen entgegenzuwirken versuchte.¹⁷ Wie Dane Kennedy und E.M. Collingham betonen, hatten die *topis*, ähnlich wie andere, vergleichbare Accessoires, eine doppelte Funktion. Sie dienten einerseits zum Schutz vor Erkrankungen, andererseits als »signifiers of Britishness« (ebd., 91), das heißt als sichtbare Kennzeichen der Differenz und Mittel der sozialen und kulturellen Distinktion:

»They were in fact symbolic expressions of the conviction that social and racial boundaries were essential to the protection, privilege, and power of the coloniser. With their exclusive and ritualistic use by Europeans, they helped to define and sustain those boundaries, to remind ruler and subject alike of the distance between one another.« (Kennedy 1990: 131)

Neben Rückzugsorten und Ausrüstungsgegenständen existierten noch weitere Strategien zur Abwehr unerwünschter Klimaeinflüsse, die auf Selbstdisziplinierung abzielten. Einschlägige ärztliche Ratgeberliteratur, aber auch andere Textarten wie die Bücher von Reisenden und Kolonisten enthielten Hinweise, wie man dem negativen Einfluss der Tropen mit einem den Umständen angepassten *Verhalten* entgegenwirken konnte. Im 1878 erschienenen Bericht über seine Expedition zu den großen Seen Zentralafrikas schreibt der schottische Afrika-Forscher Joseph Thomson:

»It is a well-known fact that the only way to resist successfully the enervating effects of a humid tropical climate is by constant exertion, and by manfully

17 Vgl. Kennedy 1990: 119f. sowie den Abschnitt »Survival in a British Idiom« in Collingham 2001: 80-92, der ausführlicher auf diese Thematik eingeht und einige weitere Beispiele nennt.

fighting the baleful influence. The man who has nothing to do, or won't do what he has to do, is sure to succumb in a few months, and degenerate into an idiot or a baby. He becomes the helpless victim of manifold bilious troubles, and is continually open to attacks of fever, diarrhoea, or dysentery. His mental energy flies with his physical, till any sustained thought is impossible, and to pass the time he must dose night and day, except when he is grumbling and defaming the climate. Hard constant work is the great preserver. Sweat out the malaria and germs of disease, and less will be heard of the energy-destroying climate of the tropics.« (Zit. n. Fabian 2000: 58)

Fatal wirkt sich demzufolge das Nichtstun aus: Lethargie führt unweigerlich zu Degeneration, harte und beständige Arbeit aber ist die beste Vorbeugung. Das geradezu musterhafte Beispiel für eine solche Selbsterhaltung liefert David Livingstone – zumindest in der Darstellung Henry M. Stanleys. In dessen *How I Found Livingstone* (1872) wird Livingstones »ability to withstand the dreadful climate of Central Africa« (Stanley 1969: 435) hervorgehoben, eine Fähigkeit, die Stanley mit einem gemäßigten Lebenswandel und einer glücklichen Konstitution begründet (vgl. ebd.), vor allem aber mit einem tief verinnerlichten Arbeitsethos:

»His is the Spartan heroism, the inflexibility of the Roman, the enduring resolution of the Anglo-Saxon – never to relinquish his work, though his heart yearns for home; never to surrender his obligations until he can write FINIS to his work.« (Ebd., 432)

Der Missionar Livingstone ist die perfekte Illustration eines als typisch britisch charakterisierten Pflichtbewusstseins. Verfolgt man derart hartnäckig seine Aufgaben, so die Überzeugung, bleiben die beschriebenen negativen Einwirkungen des Klimas aus.

V.2.5 Tropenkoller

Von der bei Stanley durch Livingstone verkörperten »perseverance, doggedness, and tenacity which characterise the Anglo-Saxon spirit« (ebd., 435) sind Conrads belgische Kolonisatoren im Kongo allerdings weit entfernt. Dementsprechend erweisen sie sich als äußerst anfällig für das, was Conrad in »An Outpost of Progress« (1898), einer früheren Erzählung, die als Vorstudie zu *Heart of Darkness* betrachtet werden kann, »the subtle influences of surroundings« (Conrad 1977: 85) nennt. Sämtliche Figuren, die in *Heart of Darkness* etwas genauer beschrieben werden, zeigen (wenn auch in unterschiedlichem Maße) Anzeichen des moralischen und physischen Verfalls, und insbesondere eine – Kurtz – ist

geradezu der Inbegriff dessen, was schon ein Afrika-erfahrener zeitgenössischer Leser als »tropenkollered« bezeichnet hat. In einem 1930 erschienenen Artikel lobte der Däne Otto Lütken, der acht Jahre lang als Flussschiffer im Kongo tätig gewesen war, das Porträt Kurtz' mit den Worten:

»It is in the picture Conrad draws of Kurtz, the ›tropenkollered‹ white man, that his authorship rises supreme. The man is lifelike and convincing – heavens, how I know him! I have met one or two ›Kurtzs‹ in my time in Africa, and I can see him now.« (Zit. n. Watt 1980: 145)

Der Begriff ›Tropenkoller«, eine deutsche Wortschöpfung der Jahrhundertwende, hat Implikationen, die noch weit über die älteren Theorien von der krank und lethargisch machenden Einwirkung des Tropenklimas hinausgehen. Er bezeichnet ein psychisches Phänomen, von dem erstmals um 1895 im Kontext der deutschen Kolonialkriege in Ostafrika die Rede war. Als dessen wichtigstes Symptom galten exzessive Brutalitäten gegenüber kolonialen Untertanen.¹⁸ Frieda von Bülow widmete dem Phänomen Tropenkoller 1896 einen gleichnamigen Roman, der in Deutsch-Ostafrika angesiedelt ist und den Untertitel *Episode aus dem deutschen Kolonialleben* trägt. In diesem Roman wird der Tropenkoller nicht nur anhand verschiedener Figuren exemplarisch vorgeführt, sondern auch in seinem Zustandekommen erklärt. Laut dem Kompanieführer von Rosen reagiert der »Nordcharakter«, trifft er »mit der Erhitzung und nervösen Erregbarkeit eines tropischen Klimas« zusammen, mit »übermäßige[r] Reizbarkeit und Empfindlichkeit« (Bülow 1896: 134), sprich Neurasthenie. Verantwortlich für den Tropenkoller sind dieser Theorie zufolge aber nicht allein klimatische Einflüsse (als physische Einwirkung), sondern ebenso die psychischen Auswirkungen des Kolonialsystems. In seiner »gewöhnlichste[n] Form«, heißt es bei Bülow weiter, ist der Tropenkoller eine »Emporkömmlingskrankheit« (ebd., 136) desjenigen Europäers, der sich in der Kolonie vom »Herdenmensch« zum »Vertreter der kleinen Herren-Elite umgewandelt« (ebd., 137) und »jählings weit über den alten Rang hinausgehoben sieht« (ebd., 136).¹⁹ Wirklich

18 Zum »Tropenkoller« als Thema deutscher Kolonialromane und tropenärztlicher Ratgeberliteratur vgl. Schwarz 2002: 87-93; Besser 2003.

19 In den deutschen Kolonien in Afrika kam es wiederholt zu mehr oder weniger Aufsehen erregenden Vorfällen, die in dieses Muster passten (vgl. Schwarz 2002: 88-89; Besser 2003: 304-306). Das vielleicht bekannteste Beispiel ist Carl Peters. Der Begründer Deutsch-Ostafrikas hatte, mit Conrads Kurtz vergleichbar, die Leitung einer Station am Kilimandscharo inne, als er im Oktober 1891 zunächst einen jungen Afrikaner und im Januar des folgenden Jahres eine junge Afrikanerin hängen ließ – seine Konkubine,

bösartig werde er jedoch nur bei »Menschen mit von Haus aus schlechtem Charakter«, nämlich solchen, die »Lust an fremdem Leid« (ebd., 135) hätten.

Festzuhalten ist, dass in Hinblick auf die Idee des Tropenkollers nicht von einem rein klimatischen Einfluss, sondern von einem allgemeineren ›Einfluss der Tropen‹ gesprochen werden muss, womit die gesamte Situation des im Landesinneren isolierten, oft eine große Zahl von Eingeborenen befehligen und dabei kaum externer Kontrolle unterliegenden Kolonisators eingeschlossen ist.²⁰ Der klimatische Einfluss wirkt hier lediglich als Katalysator für eine Reaktion, die eine bestimmte – aus Europa mitgebrachte und durch das Kolonialsystem entscheidend geförderte – Disposition voraussetzt. Die Degeneration befällt den Europäer nicht gleichsam von außen, sondern wurzelt in seiner eigenen Psyche (bzw. in seinen Nerven, wie es viele Theorien formulieren) und wird durch das Kolonialsystem entscheidend begünstigt. Der Tropenkoller wird nicht monokausal, sondern als Zusammenspiel von mindestens zwei Faktoren, innerer Veranlagung und äußerer Situation, erklärt.

Es ist augenfällig, dass in allen hier referierten Theorien die *Nerven* eine zentrale Rolle spielen. Bereits der oben zitierte Christoph Meiners hatte davon gesprochen, nach Afrika ausgewanderte Europäer würden »entnervt«. Ende des 19. Jahrhunderts akzentuieren die Konzepte ›Neurasthenie‹ und ›Tropenkoller‹ noch stärker das neurologisch-psychologische Moment. Wie im Folgenden argumentiert werden soll, ist es die hier skizzierte ›Psychopathologie des Kolonialismus‹, die auch in *Heart of Darkness* im Vordergrund steht – eine These, die ähnlich schon der Conrad-Freund Edward Garnett in seiner 1902 erschienenen Rezension des Textes formulierte. Anders als viele spätere Autoren las Garnett die Erzählung nicht als eine politisch-ethische Kritik der Kolonisatoren, sondern, präziser, als psychologische Analyse ihres – wie er sagt – moralischen Verfalls in den Tropen: »[...] the acutest analysis of the deterioration of the white man's morale, when he is let loose from European restraint, and planted down in the tropics as an ›emissary of light‹ armed to teeth, to make trade profits out of the ›subject races‹« (zit. n. Sherry 1973: 132). Befreit von den kulturellen Zwängen ihrer heimatlichen Zivilisation, überbringen Conrads Kolonisatoren weniger den ›primitiven‹

wie bald bekannt wurde, die er, gemeinsam mit ihrem Liebhaber, auf diese Weise für »Ehebruch« bestrafte. Der Fall entwickelte sich zu einem Skandal, der Peters' Ruf nachhaltig beschädigte und den Sturz des einstigen Kolonialhelden bedeutete. Vgl. die ausführliche Rekonstruktion des Skandals in Reuss 1981.

20 Bülow macht diese Multikausalität des Tropenkollers explizit, wenn sie ihn als »eine durch klimatische und andere Komplikationen bösartig gewordene Form des Parvenütums« (Bülow 1896: 64) beschreibt.

Völkern zivilisatorischen Fortschritt, als dass sie vielmehr umgekehrt der Gefahr einer Regression ausgesetzt sind – der Gefahr, selber ›primitiv‹ zu werden – und, im Falle Kurtz', dieser Gefahr auch erliegen.

V.3 Ein Herz von Finsternis im Herz der Finsternis, oder: Was die Wildnis aus Kurtz gemacht hat

V.3.1 Kurtz, ein Gesandter des Lichts

Kurtz unterscheidet sich von allen anderen in *Heart of Darkness* geschilderten Kolonisatoren. Anders als die heruntergekommenen Angestellten der Handelsgesellschaft, anders vor allem als die zynisch dargestellte »Eldorado Exploring Expedition« (Conrad 1995: 54f.), kam er »equipped with moral ideas of some sort« (ebd., 55) nach Afrika – mit einer Ideologie. Der Erwerb von Elfenbein, den er erfolgreicher betreibt als alle anderen Händler der Gesellschaft zusammen (vgl. ebd., 37), ist für ihn nur *ein* Aspekt seines Aufenthaltes in der Kolonie; daneben fühlt er sich zu höheren Dingen berufen. Der Manager zitiert ihn mit den Worten: »Each station should be like a beacon on the road towards better things, a centre for trade of course, but also for humanising, improving, instructing« – für welches Ideal der Manager selbst nur den Kommentar »Conceive you – that ass!« (ebd., 58) übrig hat. In deutlichem Kontrast zu den übrigen Angestellten der Handelsgesellschaft verfolgt Kurtz kein rein kommerzielles Interesse; er hat darüber hinaus ein zivilisatorisches Sendungsbewusstsein, das mindestens ebenso stark ausgeprägt ist. Während er in der Inneren Station als Händler beschäftigt ist, verfasst er einen leidenschaftlichen Bericht für die (fiktive) »Internationale Gesellschaft für die Unterdrückung wilder Bräuche«, dessen blendende Rhetorik Marlow in Euphorie versetzt. Er zeichnet darin ein Bild philanthropischer Herrschaft über die »exotische«, »unermessliche« Größe Afrikas; der gesamte Bericht, so Marlow, ist ein »moving appeal to every altruistic sentiment« (ebd., 83f.). Und diesem Idealbild europäischer Kolonialherrschaft scheint Kurtz selbst zu entsprechen – so jedenfalls machen die vereinzelten, bruchstückhaften Informationen glauben, die Marlow auf seiner Reise über den Leiter der Inneren Station erhält. Sogar der missgünstige Ziegelbrenner, dessen Aufstiegshoffnungen der »first-class agent« (ebd., 37) Kurtz im Wege steht, muss neidisch anerkennen: »[Kurtz] is a prodigy. [...] He is an emissary of pity, and science, and progress, and devil knows what else« (ebd., 47). Kurtz ist mit anderen Worten ganz der Kolonisator, wie ihn der europäische imperialistische Diskurs entworfen

hat. Denn in Europas »print and talk«, so wird es in *Heart of Darkness* zusammengefasst, erscheint der Kolonisator als »[s]omething like an emissary of light, something like a lower sort of apostle«, wobei Marlow selbst diese Darstellung als »rot« und »humbug« (ebd., 28) abtut. Tatsächlich war dieses Bild fester Bestandteil der imperialistischen Rhetorik. Es gehörte zu der vielfach strapazierten diskursiven Legitimationsstrategie, die Patrick Brantlinger als den »myth of the Dark Continent« (Brantlinger 1986) zusammenfasst. Dieser Mythos ist als kultureller Prätext zu *Heart of Darkness* von so großer Relevanz, dass an dieser Stelle etwas ausführlicher auf seine von Brantlinger rekonstruierte Genealogie eingegangen werden soll.

V.3.2 Der Mythos vom dunklen Kontinent

Die Assoziation Afrikas mit Dunkelheit und Schwärze ist keine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Das griechische *Ethiopia* (ungefähr: ›verbranntes Gesicht‹), das lateinische *Niger* (›schwarz‹) und das arabische *Sudan* (›die Schwarzen‹) verweisen als geographische Bezeichnungen allesamt auf die ›Dunkelheit‹ des Kontinents und seiner Bewohner.²¹ Ein eigentlicher »Mythos vom dunklen Kontinent« entstand laut Patrick Brantlinger aber erst in der Zeit zwischen der britischen Kampagne gegen den Sklavenhandel, die 1833 zum Verbot der Sklaverei auf britischem Territorium führte, und dem Beginn des *Scramble for Africa* im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts:

»The product of the transition – or transvaluation – from abolitionism to imperialism, the myth of the Dark Continent defined slavery as the offspring of tribal savagery and portrayed white explorers and missionaries as the leaders of a Christian crusade that would vanquish the forces of darkness.« (Ebd., 217)

In seiner Genealogie des Mythos führt Brantlinger vor allem Beispiele aus der englischen Literatur auf: abolitionistische Propaganda, Texte viktorianischer Afrikaforscher und Missionare sowie die rassistischen Evolutionstheorien des Sozialdarwinismus. Doch nicht nur britische Autoren bedienen sich des Mythos; namentlich auch der belgische König Leopold II. machte von ihm Gebrauch, um seine philanthropischen Absichten bei der Kolonisierung des Kongobeckens zu beteuern. Vor der nach Brüssel einberufenen geographischen Konferenz am 12. September 1876 erklärte der belgische König (der Weltöffentlichkeit erstmals seine Kolonisierungspläne bekannt machend):

21 Vgl. den Abschnitt »Names for a Distance« in Miller 1985: 6-14; hier: 8ff.

»Die Angelegenheit, die Anlaß unserer heutigen Versammlung ist, gehört zu denjenigen, die vorrangig das Interesse der Freunde der Menschheit verdienen. Der Zivilisation den einzigen Teil unserer Welt zu eröffnen, der ihr bislang noch vollständig verschlossen war; *den Schleier der Dunkelheit zu zerreißen, der noch ganze Völker umgibt*, das ist – so wage ich zu behaupten – ein Kreuzzug, der dieses Zeitalters des Fortschritts würdig ist.« (Zit. n. Mommsen 1977: 180; Hervorh. hinzugefügt)

Hierauf folgte noch im selben Jahr eine zweite Erklärung, in der Leopold auf die oben hervorgehobene Wendung zurückgriff. Er benannte dabei ausdrücklich, worin in seinen Augen der »Schleier der Dunkelheit« bestand, der, wie er es diesmal formulierte, »noch über Zentralafrika liegt«: in der »Sklaverei«, die eine »offene Wunde« darstelle und »die verschwinden zu sehen der Wunsch aller Freunde der Zivilisation sein« (ebd., 182) müsse. Wie bei der britischen Spielart des Mythos vom dunklen Kontinent lässt sich hier – sogar überdeutlich – der Zusammenhang von Abolitionismus und Imperialismus erkennen, den Patrick Brantlinger in seinen Ausführungen betont. Diese Legitimationsstrategie brauchte der König Leopold 1876 nur noch zu übernehmen, um die Kolonisierung eines der letzten Teile Afrikas zu rechtfertigen, in der der (arabische) Sklavenhandel noch florierte.

Im sogenannten »Kongo-Freistaat« Leopolds II. kam es keineswegs zu einer Abschaffung der Zwangsarbeit, deren Fortbestehen der belgische König in seiner zweiten Ansprache beklagt hatte. »Zwangsarbeit mannigfaltiger Art« war dort vielmehr »ebenso gesetzlich erlaubt wie zwangsweiser Militärdienst« (ebd., 185f.), wie H.L. Samuel, ein Abgeordneter des britischen Unterhauses, 1903 kritisierte. Die Eingeborenen waren zu regelmäßigen Kautschuk-Abgaben verpflichtet, bezeichnet wurden diese als »Kautschuk-Steuer«. Blieben die Lieferungen aus, oder waren sie nur zu klein, kam es zu Erschießungen, Plünderungen und Brandstiftungen. An dieses denkwürdige Kapitel der europäischen Kolonialgeschichte hat zuletzt Adam Hochschild in einem eindrucksvollen Buch erinnert (vgl. Hochschild 1998). Doch bereits vor Erscheinen von *Heart of Darkness*, in den Jahren 1896-97, war im *Century Magazine* zu lesen, wie die belgische Kolonialverwaltung Eingeborene strafte, die gegen sie Widerstand leisteten. Der Forscher Edward Glave schilderte in einem Bericht, wie Soldaten in die entsprechenden Dörfer geschickt wurden, willkürlich deren Bewohner töteten und ihnen die Köpfe abtrennten. Glave erwähnte dabei einen Hauptmann, Captain Rom, der diese abgetrennten Köpfe als »a decoration round a flower-bed in front of his house« (zit. n. Brantlinger 1988: 261) aufgestellt habe – wie es ähnlich Kurtz in Conrads Erzählung tun wird (vgl. hierzu auch Hochschild 1998: Kap. 9). Diese Praktik ist später mehrfach von Augenzeugen bestä-

tigt worden. Um zu beweisen, dass sie ihren Befehl ausgeführt hatten, trennten die Soldaten ihren Opfern Hände oder Köpfe ab und brachten diese zu den Niederlassungen zurück, wo sie aufgehängt oder verbrannt wurden. »Wenn die Verwaltung des Kongo-Staates die Zivilisation repräsentiert«, fragte deshalb der britische Unterhausabgeordnete H.L. Samuel in seiner Rede, »was ist dann Barbarei« (zit. n. Mommsen 1977: 186)?

V.3.3 Herz der/von Finsternis

Ähnlich überschreitet auch der fiktive Kolonisator Kurtz als Leiter einer Handelsstation die Grenze zwischen ›Zivilisation‹ und ›Barbarei‹. Nicht nur werden seine Machtpraktiken zunehmend ›barbarisch‹, sondern Kurtz *selbst* entwickelt sich zum ›Barbaren‹. Während seiner Isolation in der Wildnis vollzieht der einstige Musterkolonist nämlich schon bald einen entscheidenden Wandel. Anstatt als Unterdrücker einheimischer »wilder Bräuche« aktiv zu werden, beginnt er vielmehr selbst, an den Riten der indigenen Stämme teilzunehmen. Und mehr noch: er lässt sich sogar selbst in diesen Riten verehren. »[H]is – let us say – nerves went wrong« (Conrad 1995: 83), deutet Marlow diese Entwicklung zunächst mehr an, als dass er sie beschreibt, wobei er, wenn auch zögerlich, auf gängige Erklärungsmodelle rekurriert: Kurtz habe die Nerven verloren. Kurtz' Hybris ist ein weiteres charakteristisches Merkmal des Tropenkoloniers. Zwar erfüllt er weiterhin (und mit größter Effizienz) seine Hauptaufgabe, Elfenbein zusammenzutragen, dies jedoch – wider den Regulationen des Kolonialsystems – mehr als Götze denn als Kolonialherr. »He had taken a high seat amongst the devils of the land – I mean literally« (ebd., 81), wie Marlow bemerkt, eine »Methode«, die vom Manager entsprechend beanstandet wird (vgl. ebd., 94, 101). Vom Gesandten des christlichen und aufklärerisch-humanistischen Lichtes entwickelt sich Kurtz zu einer Instanz eben jener Finsternis, die auszutreiben seine vorgebliche Bestimmung und erklärte Intention war. Er pervertiert seine Rolle als »something like a lower sort of apostle« und wird zum Idol und Götzen, der die Eingeborenen zu »witch-dance[s]« (ebd., 84) animiert – zu Ritualen, die Marlow als Satanskulte beschreibt (vgl. ebd., 106, 108).

Von Kurtz' fanatischem Verehrer, dem russischen »Harlekin«, erfahren wir, wie genau es zu dieser Entwicklung gekommen ist (vgl. ebd., 92ff.). Kurtz ist von der Station aus mehrfach alleine in den Urwald gezogen, hat verschiedene Dörfer sowie einen See entdeckt und die dort ansässigen Eingeborenen mit seinem Gewehr beeindruckt. Die einheimischen Stämme begannen, Kurtz wie eine Gottheit zu ehren, was dieser dazu nutzte, Krieger zu versammeln und Beutezüge in die Umgebung zu

machen, wo er in verschiedenen Dörfern Elfenbein raubte. »Evidently the appetite for more ivory had got the better of the – what shall I say? – less material aspirations« (ebd., 93), fasst Marlow diese Entwicklung mit dem für ihn charakteristischen Understatement zusammen. Damit ist Kurtz' Verwandlung allerdings nur sehr oberflächlich beschrieben. Trotz seiner wachsenden Begierde nach Elfenbein verliert Kurtz nämlich keineswegs seine, wie Marlow sagt, »weniger materiellen Aspirationen«. Ein Mann mit Ideen bleibt er vielmehr bis zu seinem Tod – nur wandeln sich seine ursprünglichen Ideen bis zu dem Zeitpunkt entscheidend, an dem er, bereits todkrank, verkündet: »I'll carry my ideas out yet« (ebd., 100). Kurtz' einstige humanitär-philanthropische Zielsetzung schlägt in ihr Gegenteil um, wie am eindrücklichsten das »Postskriptum« zeigt, das er nachträglich seinem Bericht für die Gesellschaft zur Unterdrückung primitiver Bräuche hinzugefügt hat: »Exterminate all the brutes!« (Ebd., 84)

Aus Kurtz' Idee von der Humanisierung, Besserung und Instruktion der kolonisierten Massen – »weaning those ignorant millions from their horrid ways« (ebd., 28), wie dies Marlows begeistert pro-imperialistische Tante formuliert – wird eine Massenvernichtungsphantasie. Man könnte auch sagen: eine Machtphantasie löst die andere ab. Denn um nichts anderes als eine Machtphantasie handelte es sich, als Kurtz in seinem Bericht, schon vor dem besagten Nachtrag, erklärte, »that we whites, from the point of development we had arrived at, must necessarily appear to them [savages] in the nature of supernatural beings – we approach them with the might as of a deity«.²²

Als ein »übernatürliches Wesen« sieht sich Kurtz am Anfang wie am Ende seiner Laufbahn (und der koloniale Diskurs bestärkt ihn in diesem Selbstbild), nur will er jeweils anders von dieser Macht Gebrauch machen. Liest man sein Postskript neben dem Kommentar seines Cousins gegen Ende der Erzählung: »He [i.e. Kurtz] would have been a splendid leader of an extreme party. [...] He was an – an – extremist« (ebd., 116), so scheint der sprachgewaltige Charismatiker die weitere Entwicklung der Geschichte vorwegzunehmen. »Hitlerism and the Holocaust seemed to have been anticipated in the depiction of Kurtz's charismatic depravity« (Watts 1996: 50), wie Cedric Watts dies stark verkürzt formuliert.²³

22 Conrad 1995: 83 (Marlow zitiert hier aus Kurtz' Bericht; die eckige Klammer stammt von Conrad).

23 Mit Sven Lindqvist kann auch argumentiert werden, dass der Satz »Exterminate all the brutes« nicht prophetisch in die Zukunft weist, sondern dass er vielmehr totalitäre Tendenzen in der Gegenwart offenlegt. Wie Lindqvist in Anschluss an Hannah Arendts berühmte Studie über *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* schreibt, implizierte die sozialdarwinistische Logik des Imperialismus, nach der sich die weiße Rasse notwendigerweise

Festgehalten werden kann jedenfalls, dass die Dunkelheit, das zentrale Motiv der Erzählung, nicht nur mit Afrika assoziiert wird (Afrika bleibt auch bei Conrad der *Dark Continent*), sondern zugleich auch mit Kurtz, einem prominenten Vertreter des aufklärerisch-humanistischen ›Lichtes‹. Diese Parallelisierung ist an verschiedenen Stellen deutlich markiert. Am deutlichsten wird sie wohl in der Passage, in der Marlow seine Rückreise von der Inneren Station beschreibt (mit dem sterbenden Kurtz an Bord), wo es heißt:

»The brown current ran swiftly out of *the heart of darkness*, bearing us down towards the sea with twice the speed of our upward progress; and Kurtz's life was running swiftly too, ebbing, ebbing out of his heart into the sea of inexorable time. [...]

Kurtz discoursed. A voice! a voice! It rang deep to the very last. It survived his strength to hide in the magnificent folds of eloquence *the barren darkness of his heart.*« (Conrad 1995: 109f.; Hervorh. hinzugefügt)

Dem geographischen »Herz der Finsternis« Afrikas korrespondiert hier das (im Verborgenen) »finstere Herz« des europäischen Kolonisators Kurtz. Und entsprechend bezeichnet auch der Titel, *Heart of Darkness*, beides, sowohl das Herz *der* Finsternis Afrikas als auch das Herz *von* Finsternis Kurtz'. Der weiße Mann Kurtz erweist sich als insgeheim ebenso schwarz wie das schwarze Afrika. Ohne den Mythos vom dunklen Kontinent aufzugeben – ihn im Gegenteil voll ausschlichtend –, löst Conrad so zumindest die grundsätzliche Opposition des europäischen ›Lichtes‹ und der afrikanischen ›Dunkelheit‹ auf. Dies allerdings auf problematische Weise, wie Frances B. Singh zu Recht hervorgehoben hat. Denn Afrika ist bei Conrad die *Verkörperung* des Bösen, das in Kurtz verborgen liegt – die Doppeldeutigkeit des Titels läuft letztendlich auf den einfachen Schluss hinaus, »that inside every white man there is a black man, who is evil, and that to become, as Kurtz literally did, the black man, constitutes depravity« (Singh 1978: 50). Conrad metaphorisiert die psychischen Abgründe Kurtz' zu jener Idee eines »nègre qui sommeille chez tout Blanc« (Fanon 1971: 151), welche Frantz Fanon in seinem Buch *Peau noire, masques blancs* 1952 als einen gängigen Mechanismus der Projektion analysiert hat, bei dem die »niederer Gefühle« und »schlechten Neigungen«, die »dunkle Seite der Seele« des Weißen auf den »Neger« (ebd., 154; meine Übers.) übertragen werden.

durchsetzen musste, eine ideologische Legitimation für die Auslöschung ›inferiorer‹ Rassen und mithin für Genozid. Vgl. Lindqvist 1998.

V.3.4 Der Bann der Wildnis

Hervorzuheben ist, dass der Schauplatz Afrika Conrad nicht allein zur Versinnbildlichung der inneren Schwärze seines Protagonisten Kurtz dient. Zwischen dem afrikanischen Herz der Finsternis, in das Marlows Reise führt²⁴ und der »impenetrable darkness« (Conrad 1995: 111) Kurtz' besteht vielmehr, über diese bloße Analogiebeziehung hinaus, eine direkte *Affinität*. Eine solche unterstellt zumindest Marlow in seinen Versuchen, Kurtz' Verfall psychologisch zu deuten. So zum Beispiel an der Stelle, an der er von den Schrumpfköpfen erzählt, die Kurtz – ähnlich wie der bei Glave erwähnte Hauptmann Rom – vor seinem Haus auf Pfählen aufgespießt hat:

»They [i.e. these heads] [...] showed that Mr Kurtz lacked restraint in the gratification of his various lusts, that there was something wanting in him – some small matter [...]. Whether he knew of this deficiency himself I can't say. I think the knowledge came to him at last – only at the very last. But the wilderness had found him out early, and had taken on him a terrible vengeance for the fantastic invasion. I think it had whispered to him things about himself which he did not know, things of which he had no conception till he took counsel with this great solitude – and the whisper had proved irresistibly fascinating. It echoed loudly within him because he was hollow at the core.« (Ebd., 95)

Die Schrumpfköpfe auf den Pfählen, welche Marlow als Zeichen einer ungebremsten Triebbefriedigung deutet, weisen in seinen Augen auf einen grundsätzlichen Mangel an Selbstbeherrschung hin, eine »Schwäche«, die er sogleich als die entscheidende Voraussetzung für Kurtz' Verfall ausmacht. Sie, so sagt er, sei es gewesen, die Kurtz so empfänglich für die »Einflüsterungen« der Wildnis gemacht habe, denen er in seiner Isolation ausgesetzt war. Damit wird impliziert, dass nicht die von Marlow diagnostizierte Schwäche *an sich* Kurtz' Verfall herbeigeführt hat, sondern erst dessen Kontakt mit der Wildnis. Als substanzloser *hollow man* konnte Kurtz den Versuchungen der Wildnis nichts entgegenzusetzen – und so hatten seine bestialischen Triebe schließlich freien Lauf. Marlow spricht an einer Stelle ausdrücklich von dem »Bann der Wildnis«, in den Kurtz geraten sei. Nur mit diesem Bann glaubt er, Kurtz' Entwicklung überhaupt erklären zu können:

»I tried to break the spell – the heavy, mute spell of the wilderness – that seemed to draw him [i.e. Kurtz] to its pitiless breast by the awakening of for-

24 Vgl. Conrad 1995: 62: »We penetrated deeper and deeper into the heart of darkness.«

gotten and brutal instincts, by the memory of gratified and monstrous passions. This alone, I was convinced, had driven him out to the edge of the forest, to the bush, towards the gleam of fires, the throb of drums, the drone of weird incantations; this alone had beguiled his unlawful soul beyond the bounds of permitted aspirations.« (Ebd., 106f)

An dieser Stelle wird ganz explizit benannt, was ich als ›Affinität‹ zwischen Kurtz' latenter Finsternis und der manifesten Finsternis Afrikas bezeichnet habe. Die Wildnis, so heißt es, hat etwas in Kurtz angesprochen, das diesem selbst nicht (mehr) bewusst war: seine »vergessenen Instinkte«. Sie hat eine »Erinnerung« in ihm erweckt an »ungeheuerliche Leidenschaften«. Und diese Leidenschaften kann Kurtz *hier*, im afrikanischen Urwald, frei ausleben – so wie es die Eingeborenen tun, zu deren Getrommel und Gesang es ihn hinzieht. Die Natur und die Menschen Afrikas fungieren damit nicht nur als das materielle Ebenbild eines verborgenen Persönlichkeitsaspektes Kurtz', sondern darüber hinaus als ein gleichsam wesensverwandtes Element, innerhalb desselben der besagte Aspekt überhaupt erst zum Vorschein treten kann.

Folglich sind drei Faktoren für Kurtz' Entwicklung in den Tropen zu unterscheiden: Erstens die Auswirkungen des Kolonialsystems, das den europäischen Kolonisator als Heilbringer legitimiert, um ihn anschließend in isolierten Stationen fast ohne jegliche Kontrolle seine Macht ausüben zu lassen; zweitens Kurtz' individuelle psychische Disposition als überdurchschnittlich begabter, aber auch überambitionierter Europäer, dem es laut Marlow an »Zurückhaltung« fehlt und der darum als »hohl« erscheint; drittens das, was oben zusammenfassend als der ›Einfluss der Tropen‹ bezeichnet worden ist: die Einwirkungen von Isolation, Einsamkeit, Krankheit und Klima, kombiniert mit dem kulturellen Einfluss der indigenen Bevölkerung. Es ist also eine starke Vereinfachung, wenn in Zusammenhang mit Kurtz schlicht von einem *going native* gesprochen wird, wie es in der Conrad-Forschung gang und gäbe ist. Kurtz ist nicht ein kultureller Überläufer in dem in Kapitel II dieser Arbeit diskutierten Sinne des Wortes. Denn in seinen Handlungen, so anarchisch sie erscheinen mögen, behält er die Logik des Kolonialismus bei. Er unterwirft die Eingeborenen, kontrolliert einen ganzen Bezirk und häuft vor allem große Mengen von Elfenbein an. In gewisser Weise optimiert seine Schreckensherrschaft das koloniale System und steigert dessen Effizienz. Doch wird Kurtz vom Tropenkoller befallen. Die kulturelle Grenzziehung zwischen ›Weiß‹ und ›Schwarz‹, ›Zivilisation‹ und ›Barbarei‹ wird in seinen Handlungen unterlaufen. Kurtz ist ein vielfacher Tabubrecher, der sich akkulturiert, der zumindest in die Nähe kannibalistischer Praktiken gerückt wird und der, während seine »Intended« in Belgien auf seine

Rückkehr wartet, im afrikanischen Dschungel allem Anschein nach eine schwarze Geliebte hat.²⁵

V.4 Der innere Wilde und das Unbehagen in der Kultur

V.4.1 »Die Bestie im Menschen«: Cesare Lombroso und Max Nordau

Zwar ist in der Conrad-Forschung bereits darauf hingewiesen worden, dass sich in der Schilderung von Kurtz' Verfall die anthropologische Theorie Cesare Lombrosos und seiner Nachfolger, insbesondere Max Nordaus, widerspiegelt, doch ist es bislang bei bloßen Hinweisen geblieben.²⁶ Bei dem in *Heart of Darkness* allgegenwärtigen Atavismusthema handelt es sich aber keineswegs nur um ein Randmotiv. Der Atavismus- und Regressionsgedanke, der den Text mit zeitgenössischen anthropologischen Theorien verknüpft, ist vielmehr von zentraler Bedeutung. Dabei ist hervorzuheben, dass Conrad nicht einfach auf vorhandene Theorien zurückgreift, sondern dass er Versatzstücke verschiedener Ansätze zu einer eigenen Theorie weiterentwickelt, die über diejenigen zeitgenössischer Anthropologen hinausgeht und in wesentlichen Punkten Sigmund Freuds Thesen zum »Unbehagen in der Kultur« antizipiert.

Voraussetzung für die Atavismustheorie des späten 19. Jahrhunderts war die durch Charles Darwins Hauptwerk *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) eingeleitete »wissenschaftliche Revolution«²⁷ innerhalb der Evolutionstheorie. In einer berühmt gewordenen Formulierung beschrieb Sigmund Freud die Erkenntnisse Darwins 1917 als die zweite Kränkung des menschlichen Narzissmus (nach der ersten, kosmologischen durch Kopernikus und vor der dritten, psychologischen durch Freud selbst), wobei er diese Kränkung wie folgt erläuterte:

»Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der

25 Letzteres wird so zwar an keiner Stelle ausdrücklich gesagt. Der letzte Auftritt der von Marlow als »barbarous and superb woman« beschriebenen Afrikanerin vor der Abreise des Dampfschiffes deutet aber recht eindeutig zumindest auf die Möglichkeit einer solchen Beziehung hin. Vgl. Conrad 108-109; hier: 109.

26 Zu Lombroso vgl. vor allem Breuer 1999: 368-378. Zu Nordau vgl. Watts 1977: 132-136; Watts 1982: 93-95.

27 Vgl. zu diesem Begriff Kuhn 1996 sowie Abschnitt I.3.2 dieser Arbeit.

Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind.« (Freud 1994: 191)

Entscheidend ist im vorliegenden Zusammenhang vor allem der zweite Punkt: Der Mensch stammt Darwin zufolge nicht nur von einer »lower form«²⁸ ab, die er in seiner weiteren Entwicklung als einen fernen Ursprung hinter sich gelassen hat, sondern er teilt *bis heute* einen Großteil seiner körperlichen und geistig-seelischen Merkmale mit anderen Säugetieren. Im ersten Kapitel seiner in Hinblick auf die besagte Kränkung relevantesten Schrift, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), führt Darwin eine ganze Reihe von Beispielen an, welche in seinen Augen die menschliche Abstammung von einer niederen Form belegen. Am ausführlichsten diskutiert er dabei sein letztes Argument: die Existenz rudimentärer – also nutzlos gewordener, verkümmerter – Organe, die als evolutionsbiologische Überbleibsel die menschliche Abstammung dokumentieren (vgl. Darwin 1989: 15-29). Darwin schreibt:

»Rudimentary organs [...] are useless, or nearly useless, and consequently are no longer subjected to natural selection. They often become wholly suppressed. When this occurs, they are nevertheless liable to occasional reappearance through reversion – a circumstance well worthy of attention.« (Ebd., 15f.)

Die Möglichkeit einer Umkehr (»reversion«), gleichsam als umgekehrte Evolution, übte auf Darwins Zeitgenossen eine große Faszination aus und wurde von verschiedenen Autoren populärwissenschaftlicher Werke zu Atavismus- und Degenerationstheorien weiterentwickelt.²⁹ Das unvermittelte Wiederauftreten entwicklungsgeschichtlich eigentlich überholter und verschwundener Merkmale schien ganz grundsätzlich die Möglichkeit eines Rückfalls in eine stammesgeschichtlich ältere Entwicklungsstufe zu beweisen. Der Atavismus (von lat. *atavus*, »Urahn«)

28 Vgl. das Kapitel »The Evidence of the Descent of Man from Some Lower Form« in Darwin 1989: 9-29.

29 Zur Geschichte der Degenerationstheorie zwischen 1848 und 1918 vgl. die materialreiche Rekonstruktion von Daniel Pick und darin insbesondere die Kapitel zu England (Pick 1989; hier: 155-221). Wie Pick zeigt, wurde das auf den französischen Psychiater Bénédict Augustin Morel zurückgehende Konzept der *dégénérescence* (das dieser 1857, also bereits zwei Jahre vor Erscheinen von Darwins *The Origin of Species*, entwickelt hatte) in England mit einer darwinistischen Evolutionstheorie kombiniert. Autoren wie der Psychiater Henry Maudsley sahen in der Degeneration eine universale Gegenkraft zur Evolution. In seinem Buch *Body and Will* (1883) postulierte Maudsley »a double flux of movement, as it were, ascendant and descendant« (zit. n. ebd., 209), das heißt die Gleichzeitigkeit von Evolution (Fortschritt) und Degeneration (evolutionärem Rückschritt).

wurde als die Gefahr einer Rückkehr in den Zustand der primitiven Vorfahren gedeutet.

Autoren wie der italienische Kriminalanthropologe Cesare Lombroso waren bemüht, diese Gefahr auf bestimmte, »degenerierte« Menschentypen einzugrenzen. In seinem 1876 erschienenen Werk *Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung* vertrat Lombroso die überaus einflussreiche, wenn auch von Beginn an umstrittene These, dass es den geborenen Verbrecher gibt, das heißt einen *homo delinquens*, der an verschiedenen charakteristischen Merkmalen zu erkennen sei, Merkmalen sowohl physiologisch-anatomischer als auch sittlicher Natur. Zu diesen »Eigentümlichkeiten« des Verbrechers zählte Lombroso einerseits seine Schädelbildung, seine Physiognomie, seinen Haarwuchs und seine Schmerzempfindlichkeit, andererseits seine »krankhaften Triebe«, seine »Litteratur [*sic*] und Handschrift«, seine »Religion und Sprache«, kurz: sein »ganzes Verstandes- und Gemüthsleben« (Kirchenheim 1894: viii). Dass Joseph Conrad mit dieser Theorie vertraut war, zeigt, wie Cedric Watts argumentiert, sein ironisches Spiel mit Lombrosos Verbrecher-Charakteristika in dem 1907 erschienenen Roman *The Secret Agent* (vgl. Watts 1982: 95). Kurtz, schreibt Watts, habe jedoch mehr Ähnlichkeit mit dem Typus des »genialen Degenerierten«, den Max Nordau in seinem stark an Lombroso angelehnten Buch *Entartung* beschreibt (1892-93). Die »genialen Degenerierten [*sic*]«, so schildert Nordau diesen Typus dort, »bestechen und blenden, sie üben leider auch häufig eine tiefe Wirkung, aber diese ist stets eine unheilvolle« (Nordau 1893: I, 40). Und er fährt fort:

»Sie leiten [...] die Menschheit auf eigenen, selbstgefundenen Pfaden zu neuen Zielen, aber diese Ziele sind Abgründe oder Wüsteneien. Sie sind Führer in Sümpfe wie Irrlichter oder in den Untergang wie Rattenfänger von Hameln.« (Ebd.)

Watts verweist auf die Ähnlichkeiten des so charakterisierten Typus mit dem zweifach als »Universalgenie« (Conrad 1995: 51, 116; meine Übers.) bezeichneten Multitalent Kurtz. In der Tat lassen sich insbesondere in Bezug auf dessen charismatischen Einfluss auf die Massen sowie seine zu Genozidphantasien pervertierten Ideale deutliche Parallelen zu Nordaus genialem Degenerierten konstatieren. Zudem kann vorausgesetzt werden, dass Conrad das in England weit rezipierte Buch Nordaus kannte.³⁰ Allerdings scheint mir die Frage, inwieweit Conrad mit Kurtz tat-

30 Nordau schrieb Conrad 1898 persönlich an, um ihm sein Lob für den Roman *The Nigger of the 'Narcissus'* auszusprechen, worauf Conrad in der

sächlich den einen oder anderen konkreten Typus nachgezeichnet hat, letztlich sekundär. Denn wichtiger als eine bestimmte Typologie ist für *Heart of Darkness* zweifellos ein anderer, entscheidender Gedanke bei der hier zitierten Autoren. Beide Theorien verbindet die weitverbreitete Vorstellung von der Möglichkeit eines evolutionsbiologischen Rückschritts, einer »Umkehr zur ältesten Thierheit« (Nordau 1893: II, 497), die in der atavistischen Konstitution des Verbrechers beziehungsweise Degenierten zum Ausdruck kommen soll. Nordau spricht vom Wiederauftreten weitest zurückliegender Entwicklungsstufen:

»Der Rückfall des Entarteten kann bis zur schwindelerregenden Tiefe gehen. Wie er körperlich bis zur Stufe der Fische, ja der Gliedertiere und selbst der geschlechtlich noch nicht differenzierten Wurzelfüßer hinabsinkt, [...] so erneuert er geistig im besten Falle, als höherer Entarteter, den Typus des Urmenschen der ältern Steinzeit, im schlimmsten Falle, als Idiot, den eines weit vor menschlichen Thiers.« (Ebd., 500)

Der hier beschriebene Rückfall soll dabei nicht gezwungenermaßen schon von Geburt an manifest sein. Lombroso ist vielmehr der Überzeugung, dass die atavistischen Merkmale »durch Erziehung und Umgebung zurückgehalten werden können, aber plötzlich unter dem Einflusse gegebener Umstände wieder hervortreten«, zu welchen Umständen er »Klima und Jahreszeiten« ebenso zählt wie den »Beruf« (Kirchenheim 1894: vivii). Dieser Gedanke findet sich überdeutlich in *Heart of Darkness* wieder: Um genau einen solchen *Rückfall*, ein solches *Hervortreten* eines zuvor verdrängten atavistischen Merkmals – der »vergessenen Instinkte« – handelt es sich nämlich bei Kurtz, wobei die Umstände dieser Regression, wie oben dargestellt wurde, genau benannt sind.

ihm eigentümlichen, zweideutigen Weise bemerkte: »Praise is sweet, no matter whence it comes« (zit. n. Watts 1982: 95).

V.4.2 »Your own innate strength«: Joseph Conrad und Sigmund Freud

Parallelen weist Conrads Erzählung aber vor allem auch zu einer späteren Theorie auf, die den Atavismusgedanken aufgreift und entscheidend weiterentwickelt: zu der Sigmund Freuds.³¹ Freuds wichtigste Weiterentwicklung des Atavismusgedankens war die, dass der (psychische) Atavismus in seiner Theorie nicht mehr nur Merkmal des Verbrechers oder des Entarteten ist, sondern dass er bei *jedem* Menschen auftritt. Der Atavismus wird verdrängt, kann aber unter gewissen Umständen wieder hervortreten. In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) spricht Freud von einer »Erhaltung des Primitiven neben dem daraus entstandenen Umgewandelten« auf »seelischem Gebiet« und erklärt, »daß im Seelenleben nichts, was einmal gebildet wurde, untergehen kann, daß alles irgendwie erhalten bleibt und unter geeigneten Umständen, z.B. durch eine so weit reichende Regression, wieder zum Vorschein gebracht werden kann« (Freud 1997: 35f.). Freud behauptet damit nicht nur die Möglichkeit des Wieder-Hervortretens *ontogenetisch* früherer (zu unterstreichen ist: psychischer) Merkmale, sondern zugleich auch die des Rückfalls in das *phylogenetisch* »Primitive«. Denn laut Freud besteht eine Analogiebeziehung zwischen dem »Entwicklungs- oder Erziehungsprozeß des einzelnen Menschen« und dem »Kulturprozeß der Menschheit« (ebd., 102). Bei Letzterer bewirke ein »Kultur-Über-Ich« (ebd., 104) jene Triebverdrängung und Triebkontrolle, für welche bei der Entwicklung des Individuums das »Über-Ich« verantwortlich sei.

Es ist, schreibt Freud, »unmöglich zu übersehen, in welchem Ausmaß die Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist, wie sehr sie gerade die Nichtbefriedigung [...] von mächtigen Trieben zur Voraussetzung hat« (ebd., 63). Aus dieser kulturbedingten Unterdrückung der Triebe (der Sexualität einerseits, der Aggressionsneigung andererseits) entsteht Freud zufolge das Unbehagen in der Kultur: »Der Urmensch hatte es in der Tat darin besser, da er keine Triebeinschränkungen kannte« (ebd., 79), was jedoch, wie Freud sogleich hinzufügt, für den »heute lebenden Primitiven« *nicht* gelte. Bei diesem nämlich unterliege das Triebleben »Einschränkungen von anderer Art, aber vielleicht von größerer Strenge als das des modernen Kulturmenschen« (ebd., 80).

Eine ganz ähnliche Opposition von Kultur und primitiver Triebnatur findet sich in *Heart of Darkness*, wobei Conrad, anders als Freud, »primitiv« und »urzeitlich« allerdings weitgehend gleichzusetzen scheint. Um

31 Auf diese äußerst aufschlussreiche Parallele hat, soweit ich sehe, bislang nur Tim Youngs aufmerksam gemacht (allerdings ohne näher darauf einzugehen). Vgl. Youngs 1988: 201, 203.

die Entwicklung Kurtz' überhaupt nachvollziehen zu können, erklärt Marlow hier, müsse man selbst einmal den zivilisatorischen Kontrollapparat verlassen haben, der einen in der europäischen Stadt umgebe. Von seinen Zuhörern auf der Segelyacht *Nellie*, die als »Director of Companies«, »Lawyer« und »Accountant« allesamt fest in der Zivilisation verankert sind, erwartet er dementsprechend keinerlei Verständnis für Kurtz:

»You can't understand. How could you? – with solid pavement under your feet, surrounded by kind neighbours ready to cheer you or to fall on you, stepping delicately between the butcher and the policeman, in the holy terror of scandal and gallows and lunatic asylums – how can you imagine what particular region of the first ages a man's untrammelled feet may take him into by the way of solitude – utter solitude without a policeman – by the way of silence – utter silence, where no warning voice of a kind neighbour can be heard whispering of public opinion? These little things make all the great difference. When they are gone you must fall back upon your own innate strength, upon your own capacity for faithfulness.« (Conrad 1995: 81f.)

Fern von der kollektiven Selbst- und Fremdkontrolle der europäischen Zivilisation, in der totalen Einsamkeit, muss die eigene, »angeborene Kraft« besorgen, was sonst die Furcht vor dem Galgen, dem Irrenhaus, der öffentlichen Meinung tut. Fehlt diese Kraft, wie bei Kurtz, brechen die Triebe »der ersten Zeiten« hervor. Es kommt – mit Max Nordau gesprochen – zur »Entfesselung der Bestie im Menschen« (Nordau 1893: I, 9). Denn in den psychischen Abgründen des Europäers schlummert nach wie vor eine atavistische *bête humaine*, die nur vom (Kultur-)Über-Ich im Zaum gehalten wird, wie man mit Sigmund Freud sagen kann.

Dementsprechend stellen auch für Marlow selbst die von ihm beobachteten Rituale der Eingeborenen eine Versuchung dar – eine Versuchung, wie Kurtz den »Einflüsterungen« der Wildnis nachzugeben. Die folgende Passage zeigt sehr deutlich, wie der von Chinua Achebe kritisierte Rassismus des Textes mit der Conrad'schen Atavismustheorie zusammenhängt: Afrika selbst erscheint gewissermaßen als Atavismus gegenüber der modernen, durch einen langen Zivilisationsprozess von ihren »primitiven« Ursprüngen entfremdeten europäischen Welt. Von seiner Dampferfahrt in Richtung von Kurtz' Station berichtend, erklärt Marlow an einer Stelle:

»[...] suddenly, as we struggled round a bend, there would be a glimpse of rush walls, of peaked grass-roofs, a burst of yells, a whirl of black limbs, a mass of hands clapping, of feet stamping, of bodies swaying, of eyes rolling, under the droop of heavy and motionless foliage. The steamer toiled along slowly on the

edge of a black and incomprehensible frenzy. The prehistoric man was cursing us, praying to us, welcoming us – who could tell? [...]

The earth seemed unearthly. We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there – there you could look at a thing monstrous and free. It was unearthly, and the men were – No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it – this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled, and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity – like yours – the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. Ugly. Yes, it was ugly enough; but if you were man enough you would admit to yourself that there was in you just the faintest trace of a response to the terrible frankness of that noise, a dim suspicion of there being a meaning in it which you – you so remote from the night of first ages – could comprehend.« (Conrad 1995: 62f.)

Die Afrikaner sind dieser Passage zufolge »prähistorische Menschen«, die ohne jede kulturelle Einschränkung, frei ihren »monströsen« Trieben nachgehen können. Marlow zögert zunächst, ob er sie überhaupt als Menschen betrachten kann und entscheidet sich schließlich für die Formulierung »this *suspicion* of their *not* being *inhuman*«: Eine Negation hebt hier die andere auf, es bleibt aber das Wort »suspicion«. Dennoch muss Marlow eine, wenn auch nur entfernte, Verwandtschaft anerkennen; er muss sogar eine »response« eingestehen. Es folgt eine Formulierung, die fast wörtlich Freuds These von der »Erhaltung des Primitiven neben dem daraus entstandenen Umgewandelten« auf »seelischem Gebiet« (Freud 1997: 35) antizipiert: »The mind of man is capable of anything – because everything is in it, all the past as well as all the future« (Conrad 1995: 63). Die oben zitierte Passage fortsetzend, erklärt Marlow:

»What was there after all? Joy, fear, sorrow, devotion, valour, rage – who can tell? – but truth – truth stripped of its cloak of time. Let the fool gape and shudder – the man knows, and can look on without a wink. But he must at least be as much of a man as these on the shore. He must meet that truth with his own true stuff – with his own inborn strength. Principles? Principles won't do. Acquisitions, clothes, pretty rags – rags that would fly off at the first good shake. No; you want a deliberate belief. [...] You wonder I didn't go ashore for a howl and a dance? Well, no – I didn't. Fine sentiments, you say? Fine sentiments be hanged! I had no time. I had to mess about white-lead and strips of woollen blanket helping to put bandages on those leaky steam-pipes – I tell you. I had to watch the steering, and circumvent those snags, and get the tin-pot by hook or by crook. There was surface-truth enough in these things to save a wiser man.« (Ebd.)

Es ist eine anthropologische Wahrheit – »truth stripped of its cloak of time« –, die Marlow in Gestalt der afrikanischen Eingeborenen zu Gesicht bekommt: den eigenen Ursprung. Anders als Kurtz hat Marlow jedoch die »angeborene Stärke«, die es braucht, um der Versuchung zu widerstehen, an Land zu gehen und mit den Eingeborenen zu tanzen. Er hat einen »Glauben«, und zwar einen äußerst pragmatischen, materialistischen Glauben an Werkzeug und an die Arbeit. Ebenso verfügt er über die Fähigkeit, zu improvisieren, sich den widrigen Umständen anzupassen und das Schiff dennoch sicher an sein Ziel zu leiten. Prinzipien, erklärt Marlow, sind nutzlos; ein tief verinnerlichtes Arbeitsethos aber kann den Europäer vor der Regression bewahren. Nicht umsonst betont der eingangs zitierte Arzt, dass Marlow sein erster *englischer* Patient sei: Marlow besteht – wenn auch mit Grenzerfahrungen – dort, wo andere dem Einfluss der Wildnis erlagen. Er verkörpert, wie Stanleys Livingstone, in mustergültiger Weise das von Joseph Thomson geforderte britische Arbeitsethos.³² »What saves us«, sagt Marlow seinen britischen Zuhörern an anderer Stelle, »is efficiency – the devotion to efficiency« (ebd., 20). Auf diese Weise hebt auch *Heart of Darkness* die Briten von den anderen, leichter zu beeinflussenden Europäern ab.

V.5 Die Verlagerung der Grenze

Bevor er den Bericht von seiner Begegnung mit Kurtz beginnt, führt Marlow das Motiv der Faszination durch das Andere in Form einer fiktiven Geschichte über einen römischen Befehlshabers im damals noch »barbarischen« Britannien ein. Anhand dieser ersten Erzählung, in der sich die zweite, längere widerspiegelt, lässt sich zusammenfassend aufzeigen, inwiefern sich in *Heart of Darkness* die kulturelle Grenzziehung zwischen Europa und seinem Anderen verschiebt und welche Konsequenzen dies für die Konzeption der Grenzüberschreitung hat. Eingebettet ist Marlows Reiseerzählung in eine Rahmengeschichte: Ein Freundeskreis, neben Marlow unter anderem aus dem anonymen Erzähler bestehend, der seinen Bericht wiedergibt, kommt auf der Segelyacht *Nellie* in der Themsemündung zusammen. In Richtung Londonweisend, erklärt der bis dahin schweigsame Marlow seinen Zuhörern plötzlich unvermittelt: »And this also [...] has been one of the dark places of the earth« (ebd., 18). Gleich zu Beginn seiner Erzählung greift Marlow damit auf den Mythos vom dunklen Kontinent zurück. Bevor er von seinen Afrika-

32 Vgl. den Abschnitt »Marlow's Victorian Ethic« in Watt 1980: 148-151, in dem Marlows Arbeitsethos im Zusammenhang mit Thomas Carlyles *Sartor Resartus* (1834) diskutiert wird.

erlebnissen berichtet, relativiert er scheinbar die imaginative Geographie, die diesem Mythos zugrunde lag. Ebenso finster wie der schwarze Kontinent, sagt Marlow, war England, die Quelle des zivilisatorischen, humanistischen Lichtes, das Missionare und Kolonisatoren heute nach Afrika tragen, einst selbst. Mit anderen Worten: England war einmal genauso ›primitiv‹ wie es heute der Kongo ist, wodurch die verräumlichte Konzeption kultureller Differenz zumindest bis zu einem gewissen Grad relativiert wird. An Gewicht gewinnt dafür die temporalisierte Differenzkonzeption. Zwischen England und dem Kongo liegt jener uneinholbare Entwicklungsabstand, mit welchem der Evolutionismus anderen Kulturen den gemeinsamen Boden entzieht – wobei laut Marlow jedoch selbst neunzehn Jahrhunderte kein sicherer Vorsprung sind:

»I was thinking of very old times, when the Romans first came here, nineteen hundred years ago – the other day... Light came out of this river since – you say Knights? Yes; but it is like a running blaze on a plain, like a flash of lightning in the clouds. We live in the flicker – may it last as long as the old earth keeps rolling! But *darkness was here yesterday*.« (Ebd., 18f.; Hervorh. hinzugefügt)

Die Gleichsetzung Britanniens zur Zeit der römischen Okkupation mit zeitgenössischen kolonisierten Gesellschaften hatte bei Erscheinen von *Heart of Darkness* bereits eine längere Tradition, die sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Ein Vergleich mit zwei früheren Texten aus dieser Tradition zeigt die Weiterentwicklung des evolutionistischen Paradigmas im 19. Jahrhundert. Das erste Beispiel stammt aus einem 1610 in Briefform verfassten Bericht über ein in einen Sturm geratenes englisches Schiff, den Aufenthalt der Besatzung auf den Bahamas sowie ihre anschließende Weiterreise nach Virginia, der als eine mögliche Quelle von William Shakespeares *The Tempest* gilt: William Stracheys »True Reportory of the Wracke«. Hier erfolgt die Gleichsetzung der alten Briten mit heutigen ›Wilden‹ im Anschluss an Bemerkungen über angebliche Betrügereien der Indianer Virginias. Strachey formuliert sie in Form dreier rhetorischer Fragen:

»Can a Leopard change his spots? Can a Savage remaying be a Savage be civill? Were not wee our selves made and not borne civill in our Progenitors dayes? and [*sic*] were not Caesars Britaines as brutish as Virginians? The Romane swords were best teachers of civilitie to this & other Countries neere us.«³³

33 Stracheys »True Reportory of the Wracke« (der, 1610 entstanden, erst 1625 in *Purchas His Pilgrimes* gedruckt wurde, aber bereits vorher im Umlauf war) ist in Auszügen abgedruckt in Shakespeare 1988: 135-141; hier: 139f.

Der Verweis auf die eigenen Vorfahren dient zur Legitimation kolonialer Gewalt: Das britische Beispiel einer Entwicklung – unter gewaltsamer Fremdeinwirkung – von ›Wildheit‹ zu ›Zivilisation‹ ist Argument für eine, wenn nötig brutale Zivilisierung Virginias. Die Geschichte der eigenen Unterwerfung wird zum universalen Modell erhoben, das nachzuahmen in den Kolonien als dringende Notwendigkeit beschrieben wird, nach der Logik: wie die Römer uns, so wir den Indianern.

In einer Rede William Pitts aus dem Jahre 1792 begegnet einem diese Logik wieder, wobei sie Pitt, anders als Strachey, nicht offensiv militaristisch formuliert, sondern in ein humanistisches Gewand kleidet. Der Kontext ist diesmal ein anderer. Referent ist nicht Virginia, sondern Schwarzafrika, dessen Konstruktion als Anderes der Zivilisation, ja geradezu als Gegenkraft zum Zivilisatorischen, Thema der letzten beiden Kapitel war. Pitt richtet sich gegen das verbreitete Vorurteil, die Afrikaner seien schlicht nicht zivilisierbar:

»It has been alleged that Africa labours under a natural incapacity for civilization, that it is enthusiasm or fanaticism to think that she can ever enjoy the knowledge and morals of Europe, that Providence never intended her to rise above barbarism, that Providence has irrevocably doomed her to be only a nursery for slaves. Allow of this principle as applied to Africa, and I should be glad to know why it might not also have been applied to ancient and uncivilized Britain. Why might not some Roman Senator have predicted with equal boldness – ›There is a people destined never to be free, a people depressed by the hand of nature below the level of the human species, and created to form a supply of slaves for the rest of the world‹? *Sir, we were once as obscure among the nations of the earth, as debased in our morals, as savage in our manners, as degraded in our understandings as these unhappy Africans are at present.*«
(Zit. n. Sherry 1971: 120; Hervorh. hinzugefügt)

Zwar folgt auf diese provokativ gemeinte Parallelisierung ein beruhigender Blick auf den in der Zwischenzeit vollzogenen Fortschritt, der den Briten die wirtschaftliche, geistige und gesellschaftliche Führung vor allen anderen Nationen beschert habe, doch schließt sich hieran wiederum der Satz an:

»But had other nations applied to Great Britain the reasoning which some gentlemen now apply to Africa, ages might have passed without our emerging from barbarism, and we might even at this hour have been little superior in morals, in knowledge, or in refinement to the rude inhabitants of Guinea.«
(Ebd., 120f.)

Conrad, der diese Passage möglicherweise aus einem am 4. Oktober 1892 in der *Times* abgedruckten Vortrag Henry M. Stanleys kannte, der sie in voller Länge wiedergab, lässt seinen Erzähler die Argumentation William Pitts scheinbar wiederholen. Bei Marlow ändert sich allerdings die Perspektive. In *Heart of Darkness* wird nicht aus dem Blickwinkel von ›uns‹, den ehemals barbarischen und heute dankenswerter Weise zivilisierten Briten, gesprochen, sondern aus dem der Römer, die seinerzeit ins ›wilde‹ Britannien vorstießen. Im Vordergrund steht dabei, wie später in der Geschichte Kurtz', die paradoxe Anziehungskraft des abstoßenden Anderen, »the fascination of the abomination« (Conrad 1995: 20), die den von Marlow erfundenen römischen Befehlshaber in Britannien ver- sucht.

Der Konstruktion des Schwarzafrikaners als zeitgenössischem Urahn steht in *Heart of Darkness* die Vorstellung gegenüber, dass der ›zivilisierte‹ Mensch selbst noch Spuren seiner primitiven Abstammung in sich trägt, da ein Teil des Europäers im früheren Zustand verblieben ist. Die Grenze zwischen ›Zivilisation‹ und ›Barbarei‹ wird nicht mehr nur als eine äußere gedacht, sondern internalisiert; sie verläuft gerade durch die Psyche des ›zivilisierten‹ Menschen, der nur verdrängt und vergessen hat, was Conrad seine »brutal and forgotten instincts« nennt: »Das Bild des ›Wilden‹ wird nach innen verlagert, das Unbewusste quasi ›afrikaniert‹, zu einem schwarzen ›heart of darkness« (Albers/Pagni/Winter 2002: 11). Anthony Fothergill beschreibt dies zugleich als eine Untermi- nierung und eine Bestätigung des »europäischen kulturellen Mythos vom Schwarzen als einem zeitgenössischen Vorfahren« (Fothergill 1992: 53; meine Übers.):

»The culturally and politically dominant reading of this myth was imperially complacent: we too were once like this, but how developed we can see our- selves to be now (in comparison)! But, with a different Darwinian turn, Conrad has also articulated the underlying fear: if we came from this, what secret in- heritance may be lurking in our characters? [...] But in either case the stereotype remains intact.« (Ebd.)

Der Afrikaner bleibt einerseits der räumlich und zeitlich entfernte Be- wohner des dunklen Kontinents. Die Evolutionstheorie des späten 19. Jahrhunderts macht aus diesem Anderen aber zugleich ein verdrängtes, noch immer vorhandenes Eigenes. Kulturelles Grenzgehen wird aus die- ser Perspektive zu einem Rückfall, die Grenzüberschreitung zu einem Rückschritt im wahrsten Sinne des Wortes. Anders als in den Prosatexten des Naturalismus – wie etwa in Émile Zolas 1890 erschienenem Roman *La Bête humaine* – geschieht dieser Rückschritt in Joseph Conrads *Heart of Darkness* zwar nicht inmitten des modernen Europa, sondern erst,

nachdem eine räumliche und zeitliche Distanz überwunden worden ist und der Europäer sich den Einflüssen des Anderen ausgesetzt hat; erst der Kontakt mit den Tropen bringt den inneren Anderen hervor. Da von diesem keine totale Abgrenzung möglich ist, besteht jedoch verstärkt Grund zu kultureller Einflussangst.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die kolonialhistorische Beobachtung eines »weltgeschichtlich seltene[n] Unwillen[s]« auf Seiten der modernen europäischen Kolonialherren, »den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen« (Osterhammel 1997a: 20). Mein Vorschlag lautete, sich diesem noch kaum erforschten und erst im Zuge des *cultural turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften überhaupt für bemerkenswert befundenen Phänomen aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zu nähern. Zwar sind literarische Texte keine dokumentarischen Abbilder realhistorischer Prozesse; die umfangreiche Reiseliteratur der Kolonialzeit entwirft jedoch etwas, das sich als »koloniales Imaginäres« konzeptualisieren lässt, und das, wie gezeigt wurde, trotz aller deutlich markierten Fiktionalität Rückschlüsse auf das von Jürgen Osterhammel mit »mangelnde Anpassungswilligkeit« (ebd.) umschriebene Phänomen zulässt. Anschließend an die ausführlichen Textanalysen der Kapitel III bis V soll hier in einem kurzen Resümee erörtert werden, inwieweit die grundlegenden Thesen dieser Arbeit zur Inszenierung kultureller Grenzen und zum Phänomen der kulturellen Einflussangst in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts belegt werden konnten, welche Anknüpfungspunkte sich daraus ergeben und welcher Ausblick auf die Gegenwart von hier aus möglich ist.

Alle drei behandelten Texte – Herman Melvilles *Typee* (1846), Henry Rider Haggards *King Solomon's Mines* (1885) und Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899) – variieren das Grundschema, das in Kapitel I als das »evolutionistische Paradigma« identifiziert worden ist. In der dargestellten Kulturbegegnung zwischen einem reisenden Protagonisten oder einer kleinen Gruppe von Protagonisten mit einer zahlenmäßig und kulturell (noch) dominierenden indigenen Gesellschaft manifestiert sich jeweils eine kulturelle Grenze, die durch die räumliche und zeitliche Distanzierung des Anderen unterstrichen wird. Das Andere erscheint als eine Entsprechung des ehemals Eigenen, als eine evolutionäre Frühform, die in großer Ferne zu Europa weiterexistiert. Die Textanalysen zeigten jedoch auch, dass sich entscheidende Unterschiede daraus ergeben, wie das evolutionistische Paradigma jeweils konkret realisiert wird. Eine vergleichende, diachrone Betrachtung der Werke macht einen diskursgeschicht-

lichen Prozess erkennbar, der als Naturalisierung der Differenz und Internalisierung der Grenze beschrieben werden kann.

So definiert Melville in *Typee* Alterität noch primär über *kulturelle* Differenz. Der andere Raum und die andere Zeit beginnen dort, wo die moderne Zivilgesellschaft endet. ›Sie‹ (die Polynesier) sind demnach heute, wie ›wir‹ (die Europäer und Amerikaner) vor der Entwicklung der modernen Zivilisation gewesen sind, was bei Melville zunächst so viel bedeutet wie: die Taipis haben verschiedene Freiheiten und Ungezwungenheiten des vorzivilisatorischen Lebens noch nicht verloren, die der Preis unseres eigenen kulturevolutionären Fortschritts waren. Es ist dieses Weniger an ›Zivilisation‹, das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem in Berichten aus dem Südpazifik noch in grundsätzlich positivem Licht erscheinen konnte, obwohl die verstörende Praktik des Kannibalismus einen Schatten auf das beliebte Bild des Südseeparadieses warf und, zumindest bei Melville, nur ein kurzer Ausflug in dieses erotische Paradies als eigentlich erstrebenswert erschien, nicht ein dauerhafter Aufenthalt und eine tiefgreifende Akkulturation.

In *King Solomon's Mines* und vor allem in *Heart of Darkness* kommt es zu einer ganz anderen Auslegung des evolutionistischen Paradigmas. Wo *Typee* dem Rousseauismus verpflichtet ist, knüpfen die Texte Haggards und Conrads an den Darwinismus – vor allem populärwissenschaftliche Weiterführungen von Charles Darwins Evolutionstheorie – an. Der ursprüngliche Zustand ist nun nicht mehr einer der (relativen) moralischen Vollkommenheit, sondern, im Gegenteil, ein amoralischer, animalischer. Nach wie vor lautet die Grundüberzeugung, dass ›sie (dort)‹, anders als ›wir (hier)‹, diesem Urzustand vergleichsweise nahe stehen, doch wandelt sich die Konzeption des Urzustands von einem Idealbild in ein zwar faszinierendes, aber abgründiges und, wie der Titel von Conrads Erzählung unterstreicht, düsteres. Entscheidend ist dabei, dass die kulturelle Differenz zwischen Europäern und Nicht-Europäern nun auch mit einer biologischen Entwicklung erklärt wird, nicht allein mit einer kulturellen Evolution. Die Afrikaner sind demnach von ihrer *natürlichen* Entwicklung her noch nicht zivilisationsfähig, wie die südafrikanischen Ruinen von Steinbauten und Städten angeblich ›weißer‹ Herkunft bei Haggard illustrieren sollen. Indem in diesem Sinne eine ›natürliche‹ Abgrenzung vollzogen wird, rückt das Andere in scheinbar noch weitere Ferne. Zugleich erscheint es, paradoxerweise, näher als zuvor: Haggard lässt seinen Protagonisten Allan Quatermain konstatieren, die menschliche Natur sei im Gegensatz zur Kultur im Wesentlichen unveränderbar; dementsprechend klein sei der Unterschied zwischen ›Zivilisierten‹ und ›Wilden‹. Nur der im Verlauf des Zivilisationsprozesses angeeignete Triebverzicht, argumentiert Conrads Marlow – Aspekte von Freuds späterer psychoanalytischer Theorie vorwegnehmend –, bewahrt den Euro-

päer vor einem Rückfall in den Urzustand, von dem keine vollkommene Loslösung möglich ist. Er bleibt erhalten als unauslöschliche evolutionäre Spur, die den europäischen Reisenden und Kolonisten mit seiner fremden Umgebung in den Tropen verbindet und besonders anfällig für Fremdeinflüsse macht.

Erklärtes Ziel der Ich-Erzähler Melvilles, Haggards und Conrads ist die Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Identität in der Fremde. Weil diese Identität in Abgrenzung zum Anderen definiert wird, muss die separierende Grenze in der Kontaktsituation bestehen bleiben. Mit dem in Anlehnung an Osterhammels Beobachtung eines ›Unwillens‹ zur Akkulturation entwickelten Begriff der ›Einflussangst‹ wurde in diesem Zusammenhang die Vorstellung bezeichnet, dass die Aufrechterhaltung der eigenen Identität angesichts der Übermacht des Anderen scheitern könnte, wenn Fremdeinflüsse verschiedener Art die Grenzkonstruktionen unterlaufen und eine irreversible Vermischung herbeiführen. ›Angst‹, so wurde mehrfach hervorgehoben, ist dabei nicht gleichzusetzen mit einer einfachen Ablehnung. Texte wie der in Kapitel IV behandelte *Essai sur l'inégalité des race humaines* (1853-55) Arthur de Gobineaus machen vielmehr deutlich, dass die Gefahr eines möglichen Einflusses gerade auch deshalb gesehen wurde, weil im Gegenteil ein grundsätzlicher Wille zur Akkulturation zu bestehen schien. Laut Gobineau *strebten* die Europäer (als die weiße, überlegene Rasse) geradezu nach Vermischung. Mit dieser These stellt Gobineau zwar eine Extremposition dar, eine Empfänglichkeit für kulturellen Einfluss und eine Bereitwilligkeit zu rassischer Vermischung attestierten jedoch auch zahlreiche andere Autoren den europäischen Kolonisten.

Die immer wieder zu beobachtende Spannung zwischen Begehren und Angst, die in Kapitel II zunächst anhand verschiedener Texte über authentische Fälle kultureller und rassischer Vermischung herausgearbeitet wurde – Edmund Spensers *A View of the State of Ireland* (1633), Edward Longs *The History of Jamaica* (1774) und Robert Fletchers *Letters from the South Seas* (1923) –, lässt auf eine Tabuisierung der Grenzüberschreitung schließen. Das ›Akkulturationstabus‹, so wurde argumentiert, ist als ein Mittel zur Stabilisierung der Grenzen zu verstehen; es beugt der besagten Anfälligkeit für Fremdeinflüsse vor, indem es die Überschreitung mit Angst besetzt und Vermischungen als *abject* (in Julia Kristevas Sinne des Wortes) erscheinen lässt. Ein Echo findet es außer in politischen, historiographischen und autobiographischen Schriften wie den oben genannten auch in fiktionalen Inszenierungen kolonialer Kulturbegegnungen. So machen Melville, Haggard und Conrad in ihren Reiseerzählungen ebenfalls die für Tabuverbote charakteristische *ambivalente Haltung* deutlich. Dem mehr oder weniger direkt ausgesprochenen Begehren der Erzähler, sich dem Anderen durch Akkulturation und/oder

sexuellen Kontakt anzunähern und so die trennende Distanz zu überwinden, steht die Angst vor den Konsequenzen einer solchen Grenzübertretung gegenüber.

Stets dient der Fall einer anderen Figur oder einer Gruppe von Figuren als die abschreckende Illustration dessen, was wäre, wenn der Ich-Erzähler diesem Beispiel folgte. Bei Melville fungieren im Gesicht tätowierte *beachcombers* als eine Mahnung an den Romanhelden, keine zu starke (und keine zu offensichtliche) gesellschaftliche Bindung einzugehen, um sich so die Möglichkeit einer problemlosen Rückkehr in die eigene Kultur zu bewahren. In Haggards Afrika-Roman erfüllen die Phönizier, als frühe ›weiße‹ Hochkultur, eine bei allen Unterschieden grundsätzlich vergleichbare Funktion. Sie erinnern innerhalb der historischen Fiktion des Romans daran, was geschieht, wenn sich die in der Minderheit befindenden Kolonisten mit den dunkelhäutigen Eingeborenen vermischen und so den Erhalt der eigenen Kultur in der Fremde gefährden. Hier geht es, anders als bei Melville, nicht nur um unmittelbare Nachteile für den Romanhelden, sondern auch um langfristige Folgen für die gesamte Kolonie. Das Ergebnis rassistischer Vermischung – in diesem Punkt stimmt Haggards Roman mit vielen zeitgenössischen Texten überein – wäre noch fataler als eine nur kulturelle Annäherung, wie sie Tommo in *Typee* vollzieht (wenn auch nur ansatzweise, in der Rolle eines bloß temporären Besuchers); die Einflussangst steigert sich mit der Neudefinition der Kulturgrenze als *Rassengrenze*. In *Heart of Darkness* ist es Kurtz, dessen unheimliche Verwandlung im afrikanischen Urwald die Gefahren eines dauerhaften Aufenthalts in den Tropen vor Augen führt. Über eine willentliche Annäherung hinaus ist hier etwas geschehen, das als unumgängliche Folge der kolonialen Expansion und daher als besonders erschreckend erscheint. Der diffuse, kaum zu verhindernde Einfluss der Tropen hat schwerwiegende Folgen selbst für einen hochkultivierten Musterkolonialisten wie den mit einem ausgesprochen starken Zivilisierungseifer ausgestatteten Kurtz. Hier zeigt sich der Effekt der oben beschriebenen Internalisierung der Grenze auf das Phänomen der Einflussangst: Die Idee eines ›inneren Wilden‹, den nur der zivilisatorische Kontrollapparat der modernen europäischen Stadt im Zaum halten kann, lässt kulturelle Identität als besonders labil, die trennende Grenze als entsprechend durchlässig erscheinen. Der bloße Aufenthalt im kolonialen Raum kann demnach zu einer Grenzüberschreitung führen, bei der es zum Wiedererwachen nur verdrängter und verborgener Triebe kommt – eine Form des Einflusses, der, anders als bei Melville und bei Haggard, nicht mit einer einfachen Ablehnung oder Enthaltensamkeit entgegengewirkt werden kann.

Ziel meiner Arbeit war es, die Praxis der kulturellen Grenzziehung und das Phänomen der Einflussangst anhand verschiedener Texte nicht

nur möglichst vielseitig zu dokumentieren, sondern sie zugleich auch im historischen Wandel darzustellen. Der hier in Umrissen rekonstruierte Alteritätsdiskurs ist, wie wiederholt hervorgehoben wurde, kein monolithisches und statisches Gebilde, sondern ein dynamischer Prozess, der bei allen Regelmäßigkeiten von inneren Widersprüchen, Ambivalenzen und diskursiven Verschiebungen geprägt ist. Das in den einleitenden Ausführungen zur Arbeit an der Grenze theoretisch vorskizzierte Muster von der Diskontinuität in der Kontinuität hat sich in den Textlektüren bestätigt. Vieles spricht dafür, beim Alteritätsdiskurs, wie beim Konzept ›Diskurs‹ überhaupt, darüber hinaus von einer »Redevielfalt« auszugehen, das heißt von einer simultanen Präsenz voneinander abweichender und miteinander konfligierender Subdiskurse.¹ Neben der hier hervorgehobenen Diskontinuität auf der Ebene der Diachronie könnte in zukünftigen Untersuchungen dementsprechend noch verstärkt auf die Pluralität und Heterogenität auf der Ebene der Synchronie eingegangen werden.

So könnten Gegenproben zu den Thesen von der Einflussangst und dem Akkulturationstabu gemacht werden. In literarischen Texten vor allem der rousseauistisch geprägten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte insbesondere Akkulturation positiv besetzt sein, solange sie in bestimmten Grenzen blieb. In der 1831 entstandenen Einleitung zu *The Last of the Mohicans* (1826) stellt James Fenimore Cooper seinen Romanhelden Natty Bumppo als eines jener »half wild beings who hang between society and the wilderness« (Cooper 2001: xxxi) vor, wie sie zur Zeit des englisch-französischen Kolonialkrieges häufig in der amerikanischen Prärie anzutreffen gewesen seien. Cooper hält diese Tatsache für alles andere als beklagenswert; er charakterisiert seinen Helden als »a man of native goodness, removed from the temptations of civilised life, though not entirely forgetful of its prejudices and lessons, exposed to the

1 Das Konzept der »Redevielfalt« stammt von dem russischen Sprach- und Literaturwissenschaftler Michail Bachtin. In seinem Mitte der 1930er Jahre entstandenen Essay »Das Wort im Roman« stellt Bachtin der durch Normen gesicherten, institutionell privilegierten »Einheitssprache« – die gemeinhin zum Gegenstand wissenschaftlicher, theoretischer Sprachbetrachtung wird – die Vielfalt der tatsächlich gesprochenen Sprache gegenüber, welche die Einheitssprache nicht bloß in linguistische Dialekte, sondern auch in »sozioideologische Sprachen« (Bachtin 1979: 165) aufspaltet. In der Sprache wirken demzufolge zwei antagonistische »Kräfte«, die »zentripetale« (auf Vereinheitlichung und Zentralisierung abzielende) und die »zentrifugale« (diversifizierende, dezentralisierende). Durch das Zusammenspiel dieser beiden Kräfte, so Bachtin, tritt in der Sprache »Dynamik« neben »Statik« (ebd.). Ähnliches lässt sich auch für den Diskurs behaupten, der seinerseits in verschiedene individuelle Aussagen (*énoncés*) aufgeteilt ist, die laut Michel Foucault zugleich einer Regelmäßigkeit unterliegen und kontingent sind. Vgl. dazu Foucault 1981: 33-60.

customs of barbarity, and yet perhaps more improved than injured by the association« (Cooper 2001: xxxi). Der Held der weltberühmten Lederstrumpf-Romane ist Cooper zufolge ein Mischwesen.² Die Akkulturation an die Lebensweise der Indianer hat dabei, wie im Roman hervorgehoben wird, Wirkungen auch auf die physischen, sensorischen und mentalen Fähigkeiten Natty Bumppos, der – genügsam, tapfer, furchtlos und mit geschärften Sinnen – sich wie ein Indianer im Wald zu orientieren vermag.³ Demgegenüber steht die fast zwanzig Mal wiederholte Beteuerung des Protagonisten, er sei »a man, who [...] has no cross in his blood, although he may have lived with the red skins long enough to be suspected« (ebd., 27).⁴ Bumppos vielfache Versicherung, er sei »reinen«, ungemischten weißen Blutes, deutet an, dass das »miscegenation taboo« (Fiedler 2001: xvii) unangetastet bleibt, auch wenn das Akkulturations-tabu eine vergleichsweise großzügige Auslegung erfährt. Wie später in Rider Haggards *King Solomon's Mines* wird in *The Last of the Mohicans* die sich anbahnende Verbindung zwischen einer weißen (Cora) und einer farbigen Figur (Unca) durch den Tod in diesem Fall sogar beider Charaktere verhindert. Gestattet sind lediglich gemischtrassige Männerfreundschaften, »inter-ethnic male bonding« (ebd.), grenzüberschreitende heterosexuelle Verbindungen dagegen bleiben tabu – ein auch in der späteren exotistischen Abenteuerliteratur immer wieder zu findendes Ungleichgewicht, das sich bis in das Hollywood-Kino unserer Tage weiterverfolgen ließe. Hier könnten zukünftige Studien ebenfalls ansetzen.

Intensiver zu untersuchen wären schließlich noch die Abstufungen in den verschiedenen Auslegungen der Akkulturations- und *miscegenation*-Tabus sowie die Faktoren – neben der in dieser Arbeit rekonstruierten

-
- 2 Vgl. »The Works of James Fenimore Cooper« von Francis Parkman, der Natty Bumppo als »hybrid offspring of civilization and barbarism« bezeichnet. Der ursprünglich im Januar 1852 in der *North American Review* veröffentlichte Text ist in Auszügen wiederabgedruckt in Walker 1965: 4-6; hier: 5.
 - 3 Dementsprechend schrieb der Rezensent John Miller 1826: »[Hawk-eye] is the genuine representative of the white hunter, who has naturalised himself among the red people, preserving some of the lingering traits and humaner features of civilised man, but acquiring the stern insensibility to danger and suffering, the patient endurance of privation, the suppleness and activity of limb, and even in part the wonderful sagacity of the senses«. Millers im Juni 1826 anonym in *The Monthly Review* erschienene Rezension ist in Auszügen abgedruckt in Cooper 2001: 345-346; hier: 346. Für weitere zeitgenössische Rezensionen der *Leatherstocking*-Romane siehe Walker 1965: 2-16.
 - 4 Wörtlich oder geringfügig abgeändert findet sich die (Selbst-)Identifikation Natty Bumppos als »a man without a cross« des Weiteren an den folgenden Stellen: Cooper 2001: 55, 62, 68, 70, 106, 109, 118, 175, 185, 200, 258, 260, 262, 267, 308.

diskursgeschichtlichen Verlagerung der Grenze im 19. Jahrhundert –, die für diese Unterschiede verantwortlich waren. Solche Faktoren sind, wie dargestellt wurde, etwa der jeweils spezifische Status Polynesiens und Schwarzafrikas im Alteritätsdiskurs Europas. Zu berücksichtigen sind aber auch die bereits mehrfach angesprochenen Unterschiede zwischen England und anderen europäischen Kolonialmächten in Bezug auf die Tolerierung von Akkulturation. Von besonderem Interesse wäre zum Beispiel die Frage, ob es in der Siedlungsgeschichte der heutigen USA zu einer vergleichsweise größeren Bereitschaft zur Akkulturation an indigene Gesellschaften kam, wie es das oben erwähnte Beispiel Natty Bumppo anzudeuten scheint. In seinem berühmten Vortrag zum Thema »The Frontier in American History« hat der amerikanische Geschichtswissenschaftler Fredrick Jackson Turner 1893 genau diese Behauptung aufgestellt (vgl. Turner 1962). Turner unterscheidet hier in einem historischen Rückblick die amerikanische *frontier* von den aus Europa bekannten befestigten Grenzen zwischen Nationalstaaten. Die *frontier* trennte demzufolge die Siedlungen unter englischem Einfluss an der Ostküste von den großteils nur spärlich besiedelten indianischen Gebieten im Westen – also »civilization« und »savagery« (ebd., 3), wie Turner sich ausdrückt –, im Gegensatz zur europäischen Grenze, die jeweils zwischen zwei dichten Bevölkerungen gezogen wurde. Anders als Staatsgrenzen war die amerikanische *frontier* beweglich; sie wurde in der US-amerikanischen Siedlungsgeschichte in vielen Stufen stetig weiter in Richtung Westen verschoben. Es handelte sich dabei um eine Grenze, die nicht trennte, sondern eine Kontaktzone schuf. In dieser Kontaktzone, so lautet die zentrale These des Turner'schen Textes, kam es zu einer Amerikanisierung der europäischstämmigen Pioniere unter indianischem Einfluss, einer Wiedergeburt der Siedler als Amerikaner – durch eine anfängliche Rückkehr in eine primitive, an das lokale indianische Vorbild angelehnte Gesellschaftsform und eine anschließende soziale Evolution, die nicht das europäische Muster wiederholte, sondern ein neues, spezifisch amerikanisches Muster schuf (vgl. ebd., 3f.). Dieser These schließt sich auch Richard Slotkin an, wenn er in seiner umfangreichen Arbeit zum *frontier*-Mythos die Entstehung einer »akkulturierten« nationalen Identität in den USA beschreibt, welche die Grenze (und mithin das indianische »Andere«) nach anfänglichem Widerstand in das eigene Selbstbild inkorporiert habe. »[T]he evolution of an acculturated American mythology«, so Slotkin, »is in part the story of our gradual acceptance of the frontiersman as a hero rather than a racial traitor« (Slotkin 1973: 126; vgl. auch ebd., Kap. 7). Lässt sich vielleicht auch auf diese Weise die scheinbar größere Offenheit zur Akkulturation bei dem Amerikaner Tommo in Melvilles Debütroman *Typee* erklären, in dem den Polynesiern die Rolle der amerikanischen Indianer zugewiesen wird? Eine

komparatistische Lektüre US-amerikanischer und europäischer – vor allem britischer – Texte unter diesem Aspekt wäre in jedem Fall von Interesse.

Neben der Kolonie und dem Herkunftsland der Siedler bestimmten noch verschiedene weitere Faktoren den Umgang mit dem Akkulturations- und dem *miscegenation*-Tabu. Von besonderem Gewicht ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie mit Grenzüberschreitungen von Frauen umgegangen wurde, insbesondere mit Beziehungen weißer Siedlerinnen mit dunkelhäutigen Einheimischen – eine Frage, die sich an den hier behandelten Romanschauplätzen schlichtweg nicht stellte (weder auf den von rein männlich besetzten Forschungsexpeditionen und Handlungsschiffen aufgesuchten Südseeinseln, noch in den – zumindest in Conrads Erzählung – ebenfalls rein männlich besetzten inneren Handelsstationen des Kongo). Überhaupt wurden weibliche Grenzüberschreitungen weitaus seltener Gegenstand von literarischen Texten, was vielleicht an sich schon Zeichen einer besonderen Tabuisierung ist.

Abschließend stellt sich die Frage, inwieweit die hier präsentierten Ergebnisse eine Relevanz auch über das offizielle Ende des kolonialen Zeitalters hinaus für sich beanspruchen können. Welcher Zusammenhang besteht zwischen unserer postkolonialen Gegenwart und den imperialen Diskursen des 19. Jahrhunderts, die Thema dieser Arbeit waren? Michel Foucault, dessen Methode der Diskursanalyse bzw. ›Archäologie‹⁵ herangezogen wurde (wenn auch nicht, ohne der Fragestellung entsprechend modifiziert und durch eine psychoanalytische Perspektive ergänzt zu werden), ist in seinen umfangreichen historischen Studien bekanntlich selbst nie über das 19. Jahrhundert hinausgegangen, was ihm vielfach zum Vorwurf gemacht worden ist. Am Ende des ersten, einleitenden Kapitels seines Buchs *Überwachen und Strafen*, das die Herausbildung einer neuen Technologie der Macht zwischen 1760 und 1840 rekonstruiert, erklärt Foucault jedoch: »[Es ist] meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben« (Foucault 1994: 43). Durch das Offenlegen der archäologischen Schichten ›unter‹ der Gegenwart, so kann man diese Aussage paraphrasieren, lässt sich der Ursprung von Machtpraktiken und Diskursen aufzeigen, welche noch heute fortbestehen. Das scheinbar selbstverständlich Gegebene wird dadurch historisiert. In gewissem Sinne, so meine ich, ist auch die hier geschriebene Geschichte der europäischen Grenzkonstruktionen und des Phänomens der Einflussangst im 19. Jahrhundert eine »Geschichte der Gegenwart«. Mit diesem Ausblick möchte ich meine Schlussbemerkungen beenden.

5 Vgl. hierzu die *Archäologie der Humanwissenschaften* (Foucault 1974b) sowie v.a. die erläuternde methodologische Schrift *Archäologie des Wissens* (Foucault 1981).

Das Wort ›Grenze‹ ist gegenwärtig in aller Munde.⁶ Verwendet wird es in der zeitgenössischen Diskussion allerdings vor allem deshalb, weil sich der dazugehörige Gegenstand selbst in einem Auflösungsprozess zu befinden scheint. Allseits wird das Verschwinden von Grenzen beobachtet. Ökonomische Globalisierung, Migration und reise- und kommunikationstechnologische Vernetzung reduzieren weltweit geographische Distanzen und steigern die sprachliche und kulturelle Vielfalt innerhalb der einzelnen Nationen, über deren Grenzen hinweg es zu Vermischungen kommt. Einige Theoretiker halten das Konzept der ›Kulturgrenze‹ darum für nicht mehr ausreichend oder gar obsolet und ziehen ihm eines der zahlreichen Alternativ- und Gegenmodelle vor, die im Zuge des *cultural turn* in die Diskussion eingebracht worden sind.⁷ Als Beispiel sei hier nur auf das Konzept der ›Transkulturalität‹ verwiesen, mit dem sich der deutsche Philosoph Wolfgang Ivers Mitte der 1990er Jahre programmatisch gegen einen Kulturbegriff richtete, wie er allen in dieser Arbeit untersuchten Primärtexten zugrunde liegt – einen Kulturbegriff nämlich, der erstens sozial vereinheitlicht bzw. homogenisiert, der zweitens ethnisch fundiert ist und der drittens (hier werden Ivers Ausführungen für die vorliegende Untersuchung interessant) mit interkultureller Abgrenzung operiert und also »separatistisch« (Ivers 2005: 317) ist.⁸ Gegen diesen »alt-moderne[n]« Kulturbegriff⁹ argumentiert Ivers, dass die »separierende Idee von Kultur faktisch durch die *externe Vernetzung der Kulturen* überholt« (ebd., 323) sei. Die weltweite transkulturelle Vernetzung habe längst zu einer Situation geführt, in der »[f]ür jede einzelne Kultur [...] tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten geworden« (ebd., 324) seien, und zwar auf der Ebene der

-
- 6 Auf die seit Mitte der 1990er Jahre erschienene interdisziplinäre Literatur zur Grenze wurde in Kapitel I bereits verwiesen (s. dort Anm. 7). Genannt seien hier nur noch einmal die einschlägigen Sammelbände von Henderson 1995, Faber/Naumann 1995, Bauer/Rahn 1997, Benthien/Krüger-Fürhoff 1999, Görner/Kirkbright 1999. Vgl. außerdem Fludernik/Gehrke 1999 zum Thema Grenzgänger.
 - 7 Dazu gehören neben Theorien der ›Inter-‹, ›Multi-‹ oder ›Transkulturalität‹ Konzepte wie ›mestizaje‹, ›Kreolisierung‹, ›Hybridität‹ und ›Transdifferenz‹, die ich hier nicht einzeln diskutieren kann. Vgl. dazu die soeben erschienene zusammenfassende Darstellung in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005.
 - 8 Wolfgang Ivers Ausführungen zur ›Transkulturalität‹ erschienen erstmals 1997 und wurden danach, mit nur leichten Variationen, mehrfach wiederabgedruckt. Vgl. dazu das Kapitel »Transkulturalität« in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005: 289-352.
 - 9 Ivers assoziiert diesen Kulturbegriff mit Johann Gottfried Herder, auf dessen mehrbändige *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) er verweist, ohne dieses Werk allerdings einer genaueren Lektüre zu unterziehen.

Bevölkerung ebenso wie auf jener der Waren und der Informationen. Welsch spricht auch vom »Hybridcharakter« der Kulturen. Mit der daraus abgeleiteten These von der »Auflösung der Fremd-Eigen-Differenz« folgt der wohl strittigste Punkt in seinem Aufsatz. Welsch erklärt: »Infolge der zunehmenden Durchdringung der Kulturen gibt es nichts schlechthin Fremdes mehr. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite« (ebd.).

Welschs Ausführungen sind Ausdruck einer für die postkoloniale Theorie charakteristischen radikalen Aufwertung – bei einer nur partiellen Umdeutung – des Konzepts der »Hybridität«, das, wie gezeigt wurde, in seinem Ursprung eng mit dem Phänomen der Einflussangst verbunden ist.¹⁰ Welschs Schlussfolgerung, durch die »Vernetzung der Welt« (in den verschiedenen Bedeutungen dieser Metapher) würde automatisch auch *Fremdheit* abgebaut, erscheint dabei als etwas übereilt. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang noch einmal zu bedenken, was der Soziologe Georg Simmel am Anfang des 20. Jahrhunderts schrieb: »Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag. Vielmehr sind [...] dies rein durch seelische *Inhalte* erzeugte Tatsachen« (Simmel 1983: 222). Die Geschichte des modernen Kolonialismus zeigt, dass die Herstellung von geographischer Nähe und von Kontakt keineswegs zu einem Verschwinden auch der *imaginativen* Grenzen führt, mit denen Differenz konstruiert und Distanz erzeugt wird, und es wäre erst noch zu überprüfen, ob diese kolonialen Grenzkonstruktionen im Zeitalter der Vernetzung tatsächlich ihre Bedeutung verloren haben. Wenn Welsch dies bejaht, so auch, weil er – wie manch anderer Theoretiker der kulturellen Vermischung und Grenzauflösung – *temporale* Grenzkonstruktionen außer Acht lässt. Nach wie vor gibt es ein ausgesprochen stark ausgeprägtes Bewusstsein einer exklusiv westlichen »Moderne«, von der, ungeachtet aller Globalisierungsprozesse, ein großer Teil der restlichen Welt noch in jeweils unterschiedlichem Maße entfernt ist. Johannes Fabians 1983 formulierte Beobachtung, die in dieser Arbeit als »evolutionistisches Paradigma« vorgestellte Form der Alteritätsdarstellung habe alle anderen Distanzierungsstrategien überdauert, hat bis heute nicht an Gültigkeit verloren:

10 Auf das koloniale Erbe des Hybriditätsbegriffs macht Robert Young in seiner Studie *Colonial Desire* aufmerksam, in der die unreflektierte Wiederwendung dieser organischen, aus der Rassentheorie stammenden Metapher in der postkolonialen Theorie problematisiert wird. Vgl. Young 1995, v.a. Kap. 1 und hier insbesondere den zusammenfassenden Abschnitt »Hybridity: From Racial Theory to Cultural Criticism« (ebd., 26-28). Young bezieht sich namentlich auf das Hybriditätskonzept Homi Bhabhas. Vgl. dazu Bhabha 1994.

»The distance between the West and the Rest on which all classical anthropological theories have been predicated is by now being disputed in regard to almost every conceivable aspect (moral, aesthetic, intellectual, political). [...] There remains ›only‹ the all-pervading denial of coevalness which ultimately is expressive of a cosmological myth of frightening magnitude and persistency.« (Fabian 1983: 35)

Solange Identität primär über Abgrenzung definiert und diese Grenzziehung mit der Idee (zumindest relativer) innerer Einheit und ›Reinheit‹ verbunden bleibt, kann Vermischung weiterhin als Gefährdung erscheinen. Und so bleibt zu beantworten, ob sich nicht auch heute ein Phänomen beobachten lässt, das zwar nicht als ›Einflussangst‹ (in der zu Beginn dieser Arbeit eingeführten Bedeutung), aber doch als ›Invasions-‹ oder ›Überfremdungangst‹ benannt werden kann. In der postkolonialen Konstellation geht es naturgemäß weniger um die Verwandlung und Entfremdung des Eigenen außerhalb von Europa als um den Einfluss der Anderen innerhalb von Europa. Die ehemals Kolonisierten stellen heute ihrerseits ethnische Minderheiten in den einstigen Kolonialmächten dar, wobei diese Vermischung ebenfalls Gegenstand von Ängsten wird – gerade *weil* allen historischen Veränderungen zum Trotz an veralteten Grenzkonstrukten festgehalten und infolgedessen der Verlust von kultureller oder nationaler Identität aufgrund eines Verschwindens dieser Grenzen befürchtet wird.

Indem eine ›Archäologie‹ der Grenzen unternommen und die koloniale Geschichte von Vermischungsängsten geschrieben wird, lässt sich ein historisch fundierter, kritischer Blick auf Erscheinungen auch unserer Gegenwart werfen, die mit den in dieser Arbeit beschriebenen Phänomenen zwar nicht identisch, aber doch diskursgeschichtlich verbunden sind. Es kann freilich nicht darum gehen, im Medium der Diskursgeschichte koloniale Mythen zu perpetuieren. Die bewussten und unbewussten Spuren des kolonialen Imaginären müssen jedoch zunächst erkennbar gemacht werden, bevor man sie vorschnell für überwunden erklärt.

BIBLIOGRAPHIE

- Achebe, Chinua (1988): »An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness«. In: Ders., Hopes and Impediments. Selected Essays 1965-1987, London: Heinemann, 1-13.
- Albers, Irene/Pagni, Andrea/Winter, Ulrich (2002): »Einleitung«. In: Dies. (Hg.), Blicke auf Afrika nach 1900. Französische Moderne im Zeitalter des Kolonialismus, Tübingen: Stauffenburg, 9-26.
- Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hg.) (2005): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt/New York: Campus.
- Anderson, Benedict (1983): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso.
- Anderson, Charles Roberts (1966): Melville in the South Seas, 2. Aufl., New York: Dover Publications. [1939]
- Ansprenger, Franz (2002): Geschichte Afrikas, München: Beck.
- Arata, Stephen D. (1990): »The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonization«. In: Victorian Studies 33:4, 621-645.
- Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.) (1998): Identitäten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. In: Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9-19.
- Assmann, Jan (1997): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck.
- Asterisk [= Robert James Fletcher] (1986): Isles of Illusion. Letters from the South Seas, hg. v. Bohun Lynch, London et al.: Century. [1923]
- Bachmann-Medick, Doris (1996): »Einleitung«. In: Dies. (Hg.), Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, Frankfurt a.M.: Fischer, 7-64.
- Bachtin, Michail M. (1979): »Das Wort im Roman«. In: Ders., Die Ästhetik des Wortes, hg. v. Rainer Grüber, übers. v. Rainer Grüber u. Sabine Reese, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 154-300.

- Barth, Fredrik (1969): »Introduction«. In: Ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston: Little, Brown and Company, 9-38.
- Bauer, Markus/Rahn, Thomas (Hg.) (1997): *Die Grenze. Begriff und Inszenierung*, Berlin: Akademie Verlag.
- Benthien, Claudia/Krüger-Fürhoff, Irmela Marei (Hg.) (1999): *Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik*, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Besser, Stephan (2003): »Tropenkoller: the Interdiscursive Career of a German Colonial Syndrome«. In: George Sebastian Rousseau, Miranda Gill, David Haycock, Malte Herwig (Hg.), *Framing and Imagining Disease in Cultural History*, Basingstoke/New York: Palgrave, 303-320.
- Bhabha, Homi K. (1983): »Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism«. In: Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Diana Loxley (Hg.), *The Politics of Theory (Proceedings of the Essex conference on the Sociology of Literature, July 1982)*, Colchester: University of Essex, 194-211.
- Bhabha, Homi K. (Hg.) (1990): *Nation and Narration*, London/New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, London/New York: Routledge.
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1985.
- Bitterli, Urs (1991): *Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen überseeischen Begegnung, 2., durchges. Aufl.*, München: Beck. [1976]
- Bloom, Harold (1973): *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York: Oxford University Press.
- Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (1996): »Zur Einführung«. In: Dies. (Hg.), *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 7-25.
- Boucher, Philip P. (1992): *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs, 1492-1763*, Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Bougainville, Louis-Antoine de (1982): *Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile*, hg. v. Jacques Proust, Paris: Gallimard. [1771]
- Bradley, James (2000): »Body Commodification? Class and Tattoos in Victorian Britain«. In: Caplan 2000: 136-155.
- Branch, Watson G. (1974), *Melville. The Critical Heritage*, London/Boston: Routledge & Kegan Paul.

- Brantlinger, Patrick (1986): »Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent«. In: Gates 1986: 185-222.
- Brantlinger, Patrick (1988): *Rule of Darkness. British Literature and Imperialism, 1830-1914*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Breinig, Helmbrecht/Lösch, Klaus (2002): »Introduction: Difference and Transdifference«. In: Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt, Klaus Lösch (Hg.), *Multiculturalism in Contemporary Societies. Perspectives on Difference and Transdifference*, Erlangen: Univ.-Bund Erlangen-Nürnberg, 11-36.
- Breitwieser, Mitchell (1994): »False Sympathy in Melville's Typee«. In: Myra Jehlen (Hg.), *Herman Melville. A Collection of Critical Essays*, New Jersey: Prentice Hall, 15-26.
- Breuer, Horst (1999): »Atavismus bei Joseph Conrad, Bram Stoker und Eugene O'Neill«. In: *Anglia* 117, 368-394.
- Bristow, Joseph (1991): *Empire Boys. Adventures in a Man's World*, London: Harper Collins.
- Bryant, John (1996): »Introduction«. In: Melville 1996: ix-xxx.
- Bülów, Frieda Freiin von (1896): *Tropenkoller. Episode aus dem deutschen Kolonialleben*, Berlin: F. Fontane & Co.
- Burke, Peter (2000): »Kultureller Austausch«. In: Ders., *Kultureller Austausch*, übers. v. Burkhardt Wolf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9-40.
- Cabeza de Vaca, Alvar Nuñez (1963): *Schiffbrüche. Bericht über die Unglücksfahrt der Narvaéz-Expedition nach der Südküste Nordamerikas 1527-1536*, hg. u. übers. v. Franz Termer, Haar bei München: Renner. [1542]
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez (2000): *Naufragios y comentarios*, hg. v. Roberto Ferrando, Madrid: Dastin.
- Calder, Alex (1999): »The Thrice Mysterious Taboo: Melville's Typee and the Perception of Culture«. In: *Representations* 67, 27-43.
- Caplan, Jane (Hg.) (2000): *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*, London: Reaktion Books.
- Caplan, Jane (2000a): »Introduction«. In: Caplan 2000: xi-xxiii.
- Caton-Thompson, Gertrude (1970): *The Zimbabwe Culture. Ruins and Reactions*, New York: Negro Universities Press. [1931]
- Chaney, David (1994): *The Cultural Turn. Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, London/New York: Routledge.
- Chrisman, Laura (1994): »The Imperial Unconscious? Representations of Imperial Discourse«. In: Williams/Chrisman 1994: 498-516.
- Clifford, James (1988): »On Orientalism«. In: Ders., *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 255-276.

- Cohen, Morton (1968): *Rider Haggard. His Life and Work*, 2. Aufl., London et al.: Macmillan.
- Collingham, E.M. (2001): *Imperial Bodies. The Physical Experience of the Raj, c. 1800-1947*, Cambridge: Polity Press.
- Conrad, Joseph (1976): *Almayer's Folly*, Harmondsworth: Penguin. [1895]
- Conrad, Joseph (1977): »An Outpost of Progress«. In: Ders., *Tales of Unrest*, Harmondsworth: Penguin, 83-110. [1898]
- Conrad, Joseph (1995): *Heart of Darkness with The Congo Diary*, hg. v. Robert Hampson, Harmondsworth: Penguin. [1902 bzw. 1926]
- Conze, Werner/Sommer, Antje (1984): Art. »Rasse«. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 135-178.
- Cook, James (1968): *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery*, vol. I: *The Voyage of the Endeavour, 1768-1771*, hg. v. J.C. Beaglehole, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, James Fenimore (2001): *The Last of the Mohicans*, New York: The Modern Library. [1826]
- Darwin, Charles (1989): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. Part One (The Works of Charles Darwin, Vol. 21)*, hg. v. Paul H. Barrett u. R.B. Freemann, London: William Pickering. [1871]
- Delumeau, Jean (1985): *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, übers. v. Monika Hübner, Gabriele Konder u. Martina Roters-Burck, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. [1978]
- Demel, Walter (1992): »Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien«. In: *Historische Zeitschrift* 255, 625-666.
- Dening, Greg (1974): »Introduction«. In: Robarts 1974: 1-29.
- Dening, Greg (1980): *Islands and Beaches. Discourse on a Silent Land. Marquesas 1774-1880*, Chicago: The Dorsey Press.
- Díaz del Castillo, Bernal (1982): *Wahrhafte Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko*, hg. v. Georg A. Narciß, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Insel. [1568]
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1994): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, übers. v. Claus Rath u. Ulrich Raulff, 2. Aufl., Weinheim: Beltz Athenäum. [1983]
- Eagleton, Terry (1976): *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London: Verso.

- Edmond, Rod (1997): *Representing the South Pacific. Colonial Discourse from Cook to Gauguin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ellis, Peter Berresford (1978): *H. Rider Haggard. A Voice from the Infinite*, London/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Faber, Richard/Naumann, Barbara (Hg.) (1995): *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia Press.
- Fabian, Johannes (2000): *Out of Our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Fanon, Frantz (1971): *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil. [1952]
- Fiedler, Leslie A. (2001): »James Fenimore Cooper: The Problem of the Good Bad Writer«. In: Cooper 2001: xi-xxii.
- Fink-Eitel, Hinrich (1994): *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius.
- Firchow, Peter Edgerly (2000): *Envisioning Africa. Racism and Imperialism in Conrad's Heart of Darkness*, Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Fleming, Juliet (2000): »The Renaissance Tattoo«. In: Caplan 2000: 61-82.
- Fletcher, Robert James (1986): *Inseln der Illusion. Briefe aus der Südsee*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M.: Syndikat/EVA bei Athenäum.
- Fluck, Winfried (1997): *Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fludernik, Monika (1999): »Grenze und Grenzgänger: Topologische Etuden«. In: Fludernik/Gehrke 1999: 99-108.
- Fludernik, Monika/Gehrke, Hans-Joachim (1999) (Hg.): *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg: Ergon.
- Forster, Georg (1983): *Reise um die Welt*, hg. v. Gerhard Steiner, Frankfurt a.M.: Insel. [1777]
- Fothergill, Anthony (1992): »Of Conrad, Cannibals, and Kin«. In: Mick Gidley (Hg.), *Representing Others. White Views of Indigenous Peoples*, Exeter: The University of Exeter Press, 37-59.
- Foucault, Michel (1968): *Psychologie und Geisteskrankheit*, übers. v. Anneliese Botond, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [1954]

- Foucault, Michel (1974a): »Vorrede zur Überschreitung« [1963]. In: Ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. v. Walter Seitter, München: Hanser, 32-53.
- Foucault, Michel (1974b): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [1966]
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [1969]
- Foucault, Michel (1993): »Andere Räume« [1967], übers. v. Walter Seitter. In: Karlheinz Barck et al. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, 5. Aufl., Leipzig: Reclam, 34-46.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [1975]
- Foucault, Michel (1995): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, 11. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [1961]
- Foucault, Michel (2001): »Die große Einsperrung. Gespräch mit dem Tagesanzeiger Magazin (1972)«. In: Pravu Mazumdar (Hg.), Foucault, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 396-409.
- Frank, Manfred (1984): *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1988): »Zum Diskursbegriff bei Foucault«. In: Jürgen Fohrmann, Harro Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 25-44.
- Frank, Michael C. (2004a): »Die Exotik von Robert Müllers ›Tropen‹ (1915): Begegnung mit einem fremden Roman«. In: Aleida Assmann, Michael C. Frank (Hg.), *Vergessene Texte*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 187-206.
- Frank, Michael C. (2004b): »Kolonialismus und Diskurs: Michel Foucaults ›Archäologie‹ in der postkolonialen Theorie«. In: Susanne Kollmann, Kathrin Schödel (Hg.), *PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Münster: Lit, 139-155.
- Frank, Michael C. (2005): »The Discovery of Europe in the South Pacific: Travel Writing, ›Boundary Work‹, and the Construction of European Identity«, in: Martin Procházka, Ondřej Pilný (Hg.), *Time Refigured. Myths, Foundation Texts & Imagined Communities*, Prag: Litteraria Pragensia, 162-175.

- Freud, Sigmund (1994): »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse«. In: Ders., Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen, Frankfurt a.M.: Fischer, 187-194. [1917]
- Freud, Sigmund (1997): Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften, 5. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer. [1930]
- Freud, Sigmund (2000): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, 7. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer. [1913]
- Gagnon, John H. (1997): »Others Have Sex with Others: Captain Cook and the Penetration of the Pacific«. In: Gilbert Herdt (Hg.), *Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS. Anthropological and Demographic Perspectives*, Oxford: Clarendon Press, 23-38.
- Gates, Henry Louis, Jr., (1986) (Hg.): »Race«, Writing, and Difference. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Gell, Alfred (1993): *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*, Oxford: Clarendon Press.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Gérando, Joseph-Marie de (1978): »Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages«. In: Jean Copans, Jean Jamin (Hg.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, Paris: Éditions Le Sycomore, 126-169. [1800]
- Gobineau, Arthur de (1983): »Essai sur l'inégalité des races humaines«. In: Ders., *Œuvres. I, hg. v. Jean Gaulmier u. Jean Boissel*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 135-1174. [1853-55]
- Görner, Rüdiger (2001): *Grenzen, Schwellen, Übergänge. Zur Poetik des Transitorischen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Görner, Rüdiger/Kirkbright, Suzanne (Hg.) (1999): *Nachdenken über Grenzen*, München: Iudicium.
- Govenar, Alan (2000): »The Changing Image of Tattooing in American Culture, 1846-1966«. In: *Caplan 2000*: 212-233.
- Green, Martin (1980): *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, London/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Greenblatt, Stephen (1980): *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Gregory, Derek (1995): »Imaginative Geographies«. In: *Progress in Human Geography* 19:4, 447-485.
- Haggard, H. Rider (1900): *The Works of H. Rider Haggard. Elissa: The Doom of Zimbabwe. Black Heart and White Heart: A Zulu Idyll*, New York: McKinlay, Stone & Mackenzie. [1898 bzw. 1895]
- Haggard, H. Rider (1926): *The Days of My Life*, hg. v. C.J. Longman, 2 Bde., London et al.: Longmans, Green and Co.

- Haggard, H. Rider (1969): »Preface«. In: Alexander Wilmot, Monomotapa (Rhodesia). Its Monuments, and its History from the most Ancient Times to the present Century, New York: Negro Universities Press, xiii-xxiv. [1896]
- Haggard, H. Rider (1989): King Solomon's Mines, hg. v. Dennis Butts, Oxford/New York: Oxford University Press. [1885]
- Haggard, H. Rider (1991): She, hg. v. Daniel Karlin, Oxford/New York: Oxford University Press. [1887]
- Haggard, H. Rider (1995): Allan Quatermain, Harmondsworth: Penguin. [1887]
- Hall, R.N./Neal, W.G. (1969): The Ancient Ruins of Rhodesia (Monomotapæ Imperium), New York: Negro Universities Press. [1904]
- Hall, Stuart (1994): »Cultural Identity and Diaspora«. In: Williams/Chrisman 1994: 392-403.
- Hall, Stuart (1996): »Introduction: Who Needs ›Identity?‹«. In: Stuart Hall, Paul du Gay (Hg.), Questions of Cultural Identity, London et al.: Sage, 1-17.
- Hall, Stuart (1999): »Kulturelle Identität und Globalisierung«, übers. v. Matthias Oberg. In: Karl H. Hörnig, Rainer Winter (Hg.), Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 393-441.
- Hampson, Robert (2000): Cross-Cultural Encounters in Joseph Conrad's Malay Fiction, Basingstoke/New York: Palgrave.
- Hawkins, Hunt (1979): »Conrad's Critique of Imperialism in Heart of Darkness«. In: Publications of the Modern Language Association of America (PMLA) 94:2, 286-299.
- Hawkins, Hunt (1982): »The Issue of Racism in Heart of Darkness«. In: Conradiana 14:3, 163-171.
- Headrick, Daniel R. (1981): »Malaria, Quinine, and the Penetration of Africa«, in: Ders., The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century, New York/Oxford: Oxford University Press, 58-79.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke, Bd. 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Henderson, Mae G. (Hg) (1995): Borders, Boundaries, and Frames. Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies, London/New York: Routledge.
- Herbert, Jr., T. Walter (1980): Marquesan Encounters. Melville and the Meaning of Civilization, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Herge (1984): L'oreille cassé, Paris: Casterman. [1937/1943]

- Hergé (1988): *Der Arumbayafetisch*, übers. v. Ursula Bahn, 16. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Carlsen.
- Higgins, D.S. (1981): *Rider Haggard. The Great Storyteller*, London: Cassell.
- Hobsbawm, Eric (1983): »Introduction: Inventing Traditions«. In: Hobsbawm/Ranger 1983: 1-14.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hochschild, Adam (1998): *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Boston/New York: Houghton Mifflin Company.
- Hohnsträter, Dirk (1999): »Im Zwischenraum. Ein Lob des Grenzgängers«. In: Benthien/Krüger-Fürhoff 1999: 231-244.
- Hulme, Peter (1986): *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, London/New York: Methuen.
- Katz, Wendy R. (1987): *Rider Haggard and the Fiction of Empire. A Critical Study of British Imperial Fiction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennedy, Dane (1990): »The Perils of the Midday Sun: Climatic Anxieties in the Colonial Tropics«. In: John M. MacKenzie (Hg.), *Imperialism and the Natural World*, Manchester: Manchester University Press, 118-140.
- Kennedy, Dane (2003): »Diagnosing the Colonial Dilemma: Tropical Neurasthenia and the Alienated Briton«, Vortragsmanuskript (MS-Word-Dokument): <http://ias.berkeley.edu/south-asia/metfest.html> (3. September 2004).
- Kipling, Rudyard (2001): *Plain Tales from the Hills*, hg. v. Andrew Rutherford, Oxford/New York: Oxford University Press. [1888]
- Kirchenheim, A. von (1894): »Zur Einführung«. In: Lombroso 1894, I, iii-xiii.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Willen und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin: Medusa-Verlag.
- Kohl, Karl-Heinz (1987): »Travestie der Lebensformen oder »kulturelle Konversion«? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums«. In: Ders., *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a.M./New York: Edition Qumran im Campus Verlag, 7-38.
- Kohl, Karl-Heinz (1998): »Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht«. In: Assmann, A./Friese 1998: 269-287.
- Kolumbus (2000): *Der erste Brief aus der Neuen Welt. Lateinisch/Deutsch*, hg. u. übers. v. Robert Wallisch, Stuttgart: Reclam.
- Kramer, Fritz (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.: Syndikat.

- Kristeva, Julia (1980): *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris: Éditions du Seuil.
- Krusenstern, Adam Johann von (1986): *Reise um die Welt in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806*, hg. v. P. Werner Lange, Köln/Wien: Böhlau. [1814]
- Kuhn, Thomas S. (1996): *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. Aufl., Chicago: Chicago University Press. [1962]
- Lamb, Jonathan/Smith, Vanessa/Thomas, Nicholas (Hg.) (2000): *Exploration & Exchange. A South Seas Anthology, 1680-1900*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lamping, Dieter (2001): *Über Grenzen. Eine literarische Topographie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Landa, Diego de (1993): *Bericht aus Yucatán*, übers. v. Ulrich Kunzmann, 2. Aufl., Leipzig: Reclam. [Geschr. 1566, publ. 1864]
- Langsdorff, [Georg] Heinrich v. (1952): *Eine Reise um die Welt*, hg. v. Dr. Hans Damm, 2. Aufl., Leipzig: VEB Bibliographisches Institut.
- Langsdorff, George [sic] H. von (1968): *Voyages and Travels in Various Parts of the World, during the Years 1803, 1804, 1805, 1806, and 1807*, 2 Bde., Amsterdam: N. Israel/New York: Da Capo Press. [1813]
- Lestrangant, Frank (1994): *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris: Perrin.
- Lindqvist, Sven (1998): *Exterminate All the Brutes*, übers. v. Joan Tate, London: Granta Books. [1992]
- Link-Heer, Ursula (1999): »Nervosität und Moderne«. In: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 102-119.
- Lombroso, Cesare (1894): *Der Verbrecher (Homo delinquens) in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung*, übers. v. Dr. M.O. Fraenkel, 2 Bde., 2. Abdruck, Hamburg: Verlagsanstalt und Druckerei A.-G. Königl. Hofbuchhandlung.
- Lombroso, Cesare (1897): *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alla psichiatria*. Atlante, 5. Aufl., Turin: Fratelli Bocca Editori.
- Long, Edward (1970): *The History of Jamaica, or General Survey of the Antient [sic] and Modern State of that Island. With Reflections on its Situations, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws and Government*, 3 Bde., London: Frank Cass & Co. Ltd. [1774]
- Loos, Adolf (1931): *Trotzdem. 1900-1930*, 2., vermehrte Aufl., Innsbruck: Brenner-Verlag.

- Lösch, Klaus (2005): »Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte«. In: Allolio-Näcke/Kalischer/Manzeschke 2005: 26-49.
- Mackinder, H.J. (1904): »The Geographical Pivot of History«. In: *The Geographical Journal* 23:4, 421-444.
- Mauch, Carl et al. (1872): »Carl Mauch's Entdeckung der Ruinen von Zimbae, 5. September 1871«. In: *Petermann's Geographische Mittheilungen* 18, 121-126.
- Mauch, Karl (1987): »Journal Nr. 4: 30. Juli 1871 bis 5. Oktober 1872. Von Albasini über den Limpopo zu den Ruinen von Gross-Zimbabwe und weiter zum Zambesi«. In: Herbert W.A. Sommerlatte (Hg.), *Gold und Ruinen in Zimbabwe. Aus Tagebüchern und Briefen des Schwaben Karl Mauch (1837-1875)*, Gütersloh: Bertelsmann Fachzeitschriften GmbH, 138-274.
- Maude, H.E. (1968): *Of Islands and Men. Studies in Pacific History*, Melbourne et al.: Oxford University Press.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York/London: Routledge.
- McGrane, Bernard (1989): *Beyond Anthropology. Society and the Other*, New York: Columbia University Press.
- Melville, Herman (1988): *Moby Dick*, hg. v. Tony Tanner, Oxford/New York: Oxford University Press. [1851]
- Melville, Herman (1996): *Typee. A Peep at Polynesian Life*, hg. v. John Bryant, Harmondsworth: Penguin. [1846]
- Melville, Herman (2000): *Omoo. Adventures in the South Seas*, Mineola, N.Y.: Dover Publications, Inc. [1847]
- Miller, Christoph L. (1985): *Blank Darkness. Africanist Discourse in French*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Milton, John (1993): *Paradise Lost*, hg. v. Scott Elledge, 2. Aufl., New York/London: W.W. Norton & Company. [1667/1674]
- Mommsen, Wolfgang J. (Hg.) (1977): *Imperialismus. Seine geistigen, politischen und wirtschaftlichen Grundlagen. Ein Quellen- und Arbeitsbuch*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Montaigne, Michel de (1965): »Des cannibales«. In: Ders., *Essais. Livre premier*, hg. v. Pierre Michel, Paris: Gallimard, 300-314. [1580]
- Mudimbe, V.Y. (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Müller, Robert (1993): *Tropen. Der Mythos der Reise. Urkunden eines deutschen Ingenieurs*, hg. v. Günter Helmes, Stuttgart: Reclam. [1915]

- Murfin, Ross C. (1989): »Introduction. The Critical Background«. In: Ders. (Hg.), Joseph Conrad: Heart of Darkness. A Case Study in Contemporary Criticism, New York: St. Martin's Press, 97-112.
- Nazareth, Peter (1982): »Out of Darkness: Conrad and Other Third World Writers«. In: Conradiana 14:3, 173-187.
- Niethammer, Lutz (2000): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nordau, Max (1893): Entartung, 2 Bde., Berlin: Verlag von Carl Dunder.
- Osterhammel, Jürgen (1997a): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen, 2., durchgesehene Aufl., München: Beck.
- Osterhammel, Jürgen (1997b): »Edward W. Said und die ›Orientalismus(-Debatte. Ein Rückblick«. In: Asien Afrika Lateinamerika 25, 597-607.
- Osterhammel, Jürgen (2001): »Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas«. In: Ders., Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 203-239.
- Pagden, Anthony (1993): European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism, New Haven/London: Yale University Press.
- Pakenham, Thomas (1991): The Scramble for Africa 1876-1912, New York: Random House.
- Park, Mungo (1983): Travels into the Interior of Africa, London: Eland. [1799]
- Parker, Hershel (1996): Herman Melville. A Biography, 2. Bde., Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Parry, Benita (1983): Conrad and Imperialism. Ideological Boundaries and Visionary Frontiers, London: Macmillan.
- Pechmann, Alexander (2003): Herman Melville. Leben & Werk, Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- Piaget, Jean (1973): Der Strukturalismus, übers. v. Lorenz Häfliger, Olten/Freiburg i.Br.: Walter-Verlag.
- Pick, Daniel (1899): Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 - c. 1918, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, Tom (1993): Rider Haggard and the Lost Empire, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Porter, Dennis (1994): »Orientalism and Its Problems«. In: Williams/Chrisman 1994: 150-161.
- Porter, Roy (1990): »The Exotic as Erotic: Captain Cook at Tahiti«. In: G.S. Rousseau, Roy Porter (Hg.), Exoticism in the Enlightenment, Manchester/New York: Manchester University Press, 117-144.

- Pratt, Mary Louise (1986a): »Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen«. In: Gates 1986: 138-162.
- Pratt, Mary Louise (1986b): »Fieldwork in Common Places«. In: James Clifford, George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley et al.: University of California Press, 27-50.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York: Routledge.
- Renan, Ernest (1947): »Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882«. In: Ders., *Œuvres complètes. Tome I*, hg. v. Henriette Psichari, Paris: Calmann-Lévy, 887-906.
- Reuss, Martin (1981): »The Disgrace and Fall of Carl Peters: Morality, Politics, and Staatsräson in the Time of Wilhelm II«. In: *Central European History* 14, 110-141.
- Ritter, Carl (1822): *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine, vergleichende Geographie, als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften*, Bd. 1.1.: Afrika, 2., stark verbesserte und vermehrte Aufl., Berlin: Reimer.
- Robarts, Edward (1974): *The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824*, hg. v. Greg Dening, Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964): »Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité« [1755]. In: Ders., *Œuvres complètes, III. Du Contrat social. Écrits politiques*, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 111-237.
- Ruland, Richard (1968): »Melville and the Fortunate Fall: Typee as Eden«. In: *Nineteenth-Century Fiction* 23, 312-323.
- Said, Edward (1985): »Orientalism Reconsidered«. In: Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Diana Loxley (Hg.), *Europe and Its Others, Volume One (Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature)*, University of Essex: Colchester, 14-27.
- Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus.
- Said, Edward (1995): *Orientalism*, Neuaufl., Harmondsworth: Penguin. [1978]
- Samson, John (1989): *White Lies. Melville's Narratives of Facts*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Sanborn, Geoffrey (1998): *The Sign of the Cannibal. Melville and the Making of a Postcolonial Reader*, Durham/London: Duke University Press.

- Schlaeger, Jürgen (1993): »Das Ich als beschriebenes Blatt. Selbstverschriftlichung und Erinnerungsarbeit«. In: Anselm Haverkamp, Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern (Poetik und Hermeneutik XV)*, München: Fink, 315-334.
- Schülting, Sabine (1997): *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schwab, Gabriele (1999): »Restriktion und Mobilität. Zur Dynamik des literarischen Kulturkontakts«. In: Stefan Rieger, Schamma Schahadat, Manfred Weinberg (Hg.), *Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv*, Tübingen: Gunter Narr, 47-64.
- Schwarz, Thomas (2002): »Die Kultivierung des kolonialen Begehrens – ein deutscher Sonderweg?«. In: Alexander Honold, Oliver Simons (Hg.), *Kolonialismus als Kultur. Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründerzeit des Fremden*, Tübingen/Basel: A. Francke, 85-103.
- Shakespeare, William (1988): *The Tempest (The Arden Shakespeare)*, hg. v. Frank Kermode, London/New York: Routledge.
- Sherry, Norman (1971): *Conrad's Western World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherry, Norman (Hg.) (1973): *Conrad. The Critical Heritage*, London/Boston: Routledge & Kegan.
- Simmel, Georg (1983): »Soziologie des Raumes«. In: Ders., *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme u. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 221-242.
- Singh, Frances B. (1978): »The Colonialistic Bias of Heart of Darkness«. In: *Conradiana* 10:1, 41-54.
- Slotkin, Richard (1973): *Regeneration through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Smith, Vanessa (1998): *Literary Culture and the Pacific. Nineteenth-Century Textual Encounters*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soja, Edward W. (1989): *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London/New York: Verso.
- Soja, Edward W. (1996): *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, MA/Oxford: Blackwell.
- Spenser, Edmund (1997): *A View of the State of Ireland. From the first printed edition (1633)*, hg. v. Andrew Hadfield u. Willy Maley, Oxford/Malden, MA: Blackwell. [1633]
- Spurr, David (1993): *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham: Duke University Press.

- Stanley, Henry M. (1969): *How I Found Livingstone. Travels, Adventures, and Discoveries in Central Africa*, New York: Negro Universities Press. [1872]
- Stanley, Henry M. (1988): *Through the Dark Continent, or, The Sources of the Nile Around the Great Lakes of Equatorial Africa and Down the Livingstone River to the Atlantic Ocean*, 2 Bde., New York: Dover Publications, Inc. [1878]
- Stiebel, Lindy (2001): *Imagining Africa. Landscape in H. Rider Haggard's African Romances*, Westport, Connecticut/London: Greenwood Press.
- Straub, Jürgen (1998): »Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs«. In: Assmann, A./Friese 1998: 73-104.
- Tangri, Daniel (1990): »Popular Fiction and the Zimbabwe Controversy«. In: *History in Africa* 17, 293-304.
- Thomas, Nicholas (1994): *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge: Polity Press.
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, übers. v. Wilfried Böhringer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Turner, Frederick Jackson (1962): »The Significance of the Frontier in American History«. In: Ders., *The Frontier in American History*, New York et al.: Holt, Rinehart and Winston, 1-38. [1893]
- Tylor, Edward Burnett (1946): *Anthropology*, 2 Bde., London: Watts & Co. [1881]
- Tylor, Edward Burnett (1958): *The Origins of Culture [= Primitive Culture]*, New York/Evanston: Harper & Row. [1871]
- Walker, Warren S. (1965): *Leatherstocking and the Critics*, Chicago et al.: Scott, Foresman and Company.
- Watt, Ian (1980): *Conrad in the Nineteenth Century*, London: Chatto & Windus.
- Watts, Cedric (1977): *Conrad's Heart of Darkness. A Critical and Contextual Discussion*, Milano: Mursia International.
- Watts, Cedric (1982): *A Preface to Conrad*, London/New York: Longman.
- Watts, Cedric (1983): »»A Bloody Racist: About Achebe's View of Conrad«. In: *The Yearbook of English Studies* 13, 196-209.
- Watts, Cedric (1996): »»Heart of Darkness«. In: J.H. Stape (Hg.), *The Cambridge Companion to Joseph Conrad*, Cambridge: Cambridge University Press, 45-62.
- Welsch, Wolfgang (2005): »Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften«. In: *Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke* 2005: 314-341.

- Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.) (1994): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York: Columbia University Press.
- Wodak, Ruth et al. (1998): *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wokart, Norbert (1995): »Differenzierungen im Begriff ›Grenze‹. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs«. In: Faber/Naumann 1995: 275-289.
- Young, Robert J.C. (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York: Routledge.
- Youngs, Tim (1988): *Travellers in Africa. British Travelogues, 1850-1900*, Manchester/New York: Manchester University Press.

DANKSAGUNG

Diesem Buch liegt meine Dissertationsschrift zugrunde, die 2005 im Fachbereich Literaturwissenschaft der Universität Konstanz eingereicht wurde. Frau Prof. Dr. Aleida Assmann, an deren Lehrstuhl ich die Promotion als Wissenschaftlicher Angestellter abschließen konnte, gilt mein ganz besonderer Dank – für die große Unterstützung, die vielen Anregungen, das bleibende Interesse sowie die gute und vertrauensvolle Zusammenarbeit in Forschung und Lehre. Mein Dank gilt auch dem Zweitgutachter Prof. Dr. Alexander Honold.

Vom 1. April 2001 bis zum 31. März 2003 war ich Stipendiat des Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« an der Universität Erlangen, gefördert von der Deutschen Forschungsgesellschaft (DFG) und dem Freistaat Bayern. Bei den geldgebenden Institutionen möchte ich mich ebenso bedanken wie bei den beteiligten ProfessorInnen und MitstipendiatInnen – namentlich Frau Prof. Dr. Doris Feldmann, die mein Dissertationsprojekt in Erlangen betreute. Diese beiden Jahre in einer kollegialen Arbeitsatmosphäre waren überaus lehrreich und anregend.

Bedanken möchte ich mich außerdem bei all denjenigen, die mich in den Promotionsjahren freundschaftlich begleitet haben: Manfred, Ulrike und Susanne Frank, Raphael Hörmann sowie meine Konstanzer KollegInnen Kirsten Mahlke, Andreas Kraft und Karin Schunk.

Die meiste Unterstützung kam von Bärbel Frank, meiner Frau. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

Kultur- und Medientheorie

Simone Dietz,
Timo Skrandies (Hg.)
Mediale Markierungen
Studien zur Anatomie
medienkultureller Praktiken
Dezember 2006, 270 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-482-4

Vittoria Borsò,
Heike Brohm (Hg.)
Transkulturation
Literarische und mediale
Grenzräume im deutsch-
italienischen Kulturkontakt
Dezember 2006, ca. 280 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-520-0

Susanne Regener
Visuelle Gewalt
Menschenbilder aus der
Psychiatrie des
20. Jahrhunderts
Dezember 2006, ca. 220 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-420-4

Peter Rehberg
lachen lesen
Zur Komik der Moderne
bei Kafka
Dezember 2006, ca. 224 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-577-4

Jutta Zaremba
**New York und Tokio
in der Medienkunst**
Urbane Mythen zwischen
Musealisierung und
Mediatisierung
Oktober 2006, ca. 225 Seiten,
kart., zahlr. z.T. farb. Abb.,
ca. 24,80 €, ISBN: 3-89942-591-X

Georg Stauth,
Faruk Birtek (Hg.)
›Istanbul‹
Geistige Wanderungen aus der
›Welt in Scherben‹
Oktober 2006, ca. 280 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-474-3

Ursula Link-Heer,
Ursula Hennigfeld,
Fernand Hörner (Hg.)
Literarische Gendertheorie
Eros und Gesellschaft bei
Proust und Colette
Oktober 2006, ca. 400 Seiten,
kart., ca. 31,80 €,
ISBN: 3-89942-557-X

Sibel Vurgun
Voyages sans retour
Migration, Interkulturalität und
Rückkehr in der frankophonen
Literatur
Oktober 2006, ca. 280 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-560-X

Hedwig Wagner
Die Prostituierte im Film
Zum Verhältnis von Gender
und Medium
Oktober 2006, ca. 320 Seiten,
kart., ca. 28,80 €,
ISBN: 3-89942-563-4

Stefan Kramer
**Das chinesische
Fernsehpublikum**
Zur Rezeption und
Reproduktion eines neuen
Mediums
Oktober 2006, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-526-X

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und Medientheorie

Petra Leutner,
Hans-Peter Niebuhr (Hg.)
Bild und Eigensinn
Über Modalitäten der
Anverwandlung von Bildern
Oktober 2006, ca. 180 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 3-89942-572-3

Arno Meteling
Monster
Zu Körperlichkeit und
Medialität im modernen
Horrorfilm
Oktober 2006, ca. 400 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 31,80 €,
ISBN: 3-89942-552-9

Petra Missomelius
Digitale Medienkultur
Wahrnehmung – Konfiguration
– Transformation
September 2006, 234 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-548-0

Bettina Mathes
Under Cover
Das Geschlecht in den Medien
September 2006, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 23,80 €,
ISBN: 3-89942-534-0

Helga Lutz,
Jan-Friedrich Mißfelder,
Tilo Renz (Hg.)
Äpfel und Birnen
Illegitimes Vergleichen in den
Kulturwissenschaften
September 2006, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 3-89942-498-0

Annett Zinsmeister (Hg.)
welt[stadt]raum
mediale inszenierungen
September 2006, 160 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 16,80 €,
ISBN: 3-89942-419-0

Karin Knop
Comedy in Serie
Medienwissenschaftliche
Perspektiven auf ein
TV-Format
September 2006, ca. 320 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 3-89942-527-8

Michael C. Frank
Kulturelle Einflussangst
Inszenierungen der Grenze
in der Reiseliteratur des
19. Jahrhunderts
August 2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-535-9

Barbara Becker,
Josef Wehner (Hg.)
Kulturindustrie reviewed
Ansätze zur kritischen
Reflexion der Mediengesellschaft
August 2006, 296 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 3-89942-430-1

Antje Krause-Wahl,
Heike Oehlschlägel,
Serjoscha Wiemer (Hg.)
Affekte
Analysen ästhetisch-medialer
Prozesse
August 2006, 196 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-459-X

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Kultur- und Medientheorie

Martin Pfeleiderer

Rhythmus

Psychologische, theoretische
und stilanalytische Aspekte
populärer Musik

August 2006, 390 Seiten,

kart., 30,80 €,

ISBN: 3-89942-515-4

Regina Göckede,

Alexandra Karentzos (Hg.)

Der Orient, die Fremde

Positionen zeitgenössischer
Kunst und Literatur

Juli 2006, 214 Seiten,

kart., zahlr. z.T. farb. Abb., 24,80 €,

ISBN: 3-89942-487-5

Michael Treutler

Die Ordnung der Sinne

Zu den Grundlagen eines
>medienökonomischen
Menschen<

Juli 2006, 282 Seiten,

kart., 26,80 €,

ISBN: 3-89942-514-6

Georg Mein (Hg.)

Kerncurriculum

BA-Germanistik

Chancen und Grenzen des
Bologna-Prozesses

Juli 2006, 94 Seiten,

kart., 11,80 €,

ISBN: 3-89942-587-1

Petra Gropp

Szenen der Schrift

Medienästhetische Reflexionen
in der literarischen Avantgarde
nach 1945

Juli 2006, 450 Seiten,

kart., 32,80 €,

ISBN: 3-89942-404-2

Ralf Adelmann,

Jan-Otmar Hesse,

Judith Keilbach,

Markus Stauff,

Matthias Thiele (Hg.)

Ökonomien des Medialen

Tausch, Wert und Zirkulation
in den Medien- und
Kulturwissenschaften

Juli 2006, 338 Seiten,

kart., 19,80 €,

ISBN: 3-89942-499-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de