

# 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).<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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:<sup>4</sup>

- 
- 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.

## 1.1.2 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).<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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).

## 1.2 Arbeit an der Grenze

### 1.2.1 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.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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).<sup>11</sup> 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).<sup>12</sup> 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.

## 1.2.2 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).<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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 Gemeinschaft<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.).<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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 »Vorbedingungen 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.<sup>20</sup> 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 zu 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, »archaisch« 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.