

## Wolfgang Schmidt

---

### Die Sehnsucht nach Identität

Der Zusammenbruch der erstarrten Lagerbildung der Nachkriegszeit schien endlich die Öffnung Europas in Gang zu setzen - die lähmende Zweiteilung der Welt war überwunden, und ein neuer Geist schien sich anzukündigen. Nachdem die Barbarei von zwei Weltkriegen und die Tyrannei zweier ideologischer Systeme Europas kostbarste Utopie, die Achtung des Individuums, blutig zugrunde gerichtet hatten, deutete sich im ungeahnten, fast geräuschlosen Untergang des Ostblocks schließlich die Möglichkeit an, Europa neu zu wagen.

Statt eines Aufbruchs in den Umbau der Industriegesellschaft und die Öffnung zur Welt hin, ist jedoch der Rückfall in eine neue Enge zu beobachten. Gefangen in der Spannung von Vereinheitlichung und Ghettoisierung steigen vergessen geglaubte Stimmen nationaler Erneuerung, ethnischer Identität und religiösem Fundamentalismus auf.

Die Regeln kapitalistischer Ökonomie und moderner Technologie regieren weltweit die Köpfe. Nicht nur kommunistische Apparate sind Gleichmacher, der Markt ist es nicht weniger. Er droht die Vielfalt der Welt in marktfähige, universelle Verhaltensmuster einzuschmelzen. In diesem gewaltigen Planierungsprozeß verschwindet die europäische Idee vom sich selbstverwirklichenden Individuum, und den Menschen kommen gleichzeitig Sinn und Moral abhanden. Die können sie aber nicht den abstrakten Regeln der Marktkonkurrenz entziehen. Aufzusteigen reicht nicht. Was macht man, wenn man oben ist und was geschieht mit denen, die dauerhaft unten bleiben? Wertschaffende, integrierende Symbole müssen erfunden werden, und die beschafft man sich im Alten, das dabei ist, endgültig im Markt und den neuen Technologien zu verschwinden. Die Schizophrenie von universeller Vereinheitlichung, Virtualisierung des Lebens und dem Rückfall in die verkrampfte Suche nach Orientierung in Nationalismus und Ethnozentrismus oder den Reminiszenzen der Moral eines sich auflösenden, bürgerlichen Subjekts macht sich zunehmend in Gewalt Luft. Die folgenden Überlegungen versuchen, dieser Spannung von Identität und Moderne nachzugehen.

## Die Wiederentdeckung des Religiösen

Die Sehnsucht nach mystischer Erfahrung, und die Neugier auf vormoderne Kulturen äußerten sich in den letzten Jahren so stark wie nur noch im ersten Drittel dieses Jahrhunderts. Die Entdeckung des Primitiven provozierte in der Kunst vor dem ersten Weltkrieg eine ästhetische Revolution und ein Paradoxon: angesichts der zunehmend abstrakten Regulierung von Zeit und Raum und der Technisierung des Alltags, drückt sich die Moderne in den Formen der primitiven Kulturen von Peru bis Java aus, und schon im späten 19. Jahrhundert strahlte die Begeisterung für den poetischen Gehalt der »Einfachheit« auf die Kunst aus: die Moderne stand für instrumentellen Verstand, Oberflächlichkeit und Leere, während das Primitive zum Symbol für Tiefe und Bedeutung wurde. In einem Gedicht von Karoline Günderode drückt sich dieses Gefühl exemplarisch aus:

Vorzeit und neue Zeit.  
 Ein schmaler rauher Pfad schien sonst die Erde.  
 Und auf den Bergen glänzt der Himmel über ihr,  
 Ein Abgrund ihr zur Seite war die Hölle,  
 Und Pfade führten in den Himmel und zur Hölle.  
 Doch alles ist ganz anders nun geworden,  
 Der Himmel ist gestürzt, der Abgrund ausgefüllt,  
 Und mit Vernunft bedeckt, und sehr bequem zu gehen.

Des Glaubens Höhen sind nun demoliert.  
 Und auf der flachen Erde schreitet der Verstand,  
 Und misset alles aus, nach Klaffer und nach Schuhen.

Die Klage über den Verlust des Mythos, des Geheimnisvollen und der Verzauberung durchdringt das Aufkommen des industriellen Zeitalters und etabliert sich schon früh als antimoderne Haltung gegen die aufklärerischen Begriffe der Ratio, der Kritik, der Vermessung und Analyse. Was sich im Einzelnen als individual-psychologischer Riß, als schizoide Persönlichkeit äußert, erscheint im unversöhnlichen Widerstreit von Mythos und Verstand als Wärme- und Kältestrom zweier Zeitalter, die sich schon bald in feindliche, gesellschaftliche Lager spalten und die Pathologie der Moderne bestimmen sollen. Beide Bewegungen vergessen jedoch, daß sie die gleiche mythische Luft atmen: erst die Moderne konnte den Mythos als das Andere begreifen und gleichzeitig das analytisch-instrumentelle Vorgehen als fortschrittliche Vision, als neuen Glauben an die Wissenschaft, hervorbringen. Auch wenn die alte Welt des Glaubens untergegangen ist, stirbt der Drang nach Mythenbildung nicht: die Aufklärung ersetzt die archaischen Götter durch den weltlichen Mythos der Freiheit des Verstandes und hofft auf Ewigkeit im Gewande des Fortschritts.

So wie das Jahrhundert seinen Beginn in Sarajevo erst richtig feierte und im Schmelzriegel der Gräben des ersten großen Krieges die neue Zeit ent-

steht, so endet es blutig am gleichen Ort - die Idee Europas bricht sich an der Balkanisierung. Universalität als abstrakte Kapitalbewegung und Herrschaft der Anonymität stehen gegen das Lokale und vielfältig Zersplitterte. Und heftig treffen nativistische, religiöse Gefühle und die Behauptung der eigenen Identität auf die modernen Regeln europäischer Universalität.

Die neue Rechte will die Wiederbelebung des Stammeswesens, und sie fordert ein striktes Nebeneinander der Völker ohne »zivilisatorische Vermischungen«, um deren Verschiedenheit zu bewahren. Nationale Identität und die Rückkehr zum Sakralen der eigenen Kultur, das Recht, »bei sich daheim zu sein«, stehen gegen die Anonymität der Moderne und die Tradition der Aufklärung.

Der Niedergang des marxistischen Diskurses, die Ermüdung, die der rationalistische Optimismus hervorgerufen hat und die moralische Unübersichtlichkeit der Gegenwart haben dem Religiösen eine ungeahnte Klientel eröffnet. Ein großer Teil der islamischen Welt ist zur theokratischen Tradition zurückgekehrt, während sich in den USA Menschen aller Gesellschaftsschichten religiösen Praktiken widmen. Das fortschrittsgläubigste Volk der Erde erlebt einen religiösen Boom wie kein anderes Land der westlichen Welt. In den Mestizenstaaten Lateinamerikas taucht die Kultur der Indios als Möglichkeit der Rettung vor Verwestlichung und Identitätsverlust auf. Der »leuchtende Pfad« in Peru ist nur der blutigste Ausdruck einer Wiederbelebung der andinen Utopie incaischer Identität als antiwestlicher Bewegung. Afrika wird angesichts seiner größten ökonomischen Katastrophe von einer Welle religiösen Eifers erfaßt, und schließlich hat der Papst ein in den 60er Jahren unvorstellbares Prestige wiedergefunden und beeinflußt nicht nur die moralischen, sondern auch die politischen Vorstellungen von immer mehr Menschen. Der polnische Widerstand der 80er Jahre ist ohne den Einfluß des Vatikans undenkbar, und er hat uns ein beeindruckendes Beispiel für die explosive Mischung von Religion und Politik geliefert. Außerhalb der offiziellen Kirchen breitet sich ein buntes Netz von Mystikern und Gurus verschiedenster Prägung sowie Anhängern prämoderner Kulte aus. Kein Zweifel: das Mystische ist zurückgekehrt und in seiner sektiererischen Form verbreitet es eine einfache Botschaft: unterlaß das Denken, und du wirst die Welt als Kosmos fühlen und »authentisch« sehen können.

Angesichts der erdrückenden und phantasielosen Eindimensionalität des Alltags und der Vorherrschaft des ökonomischen Zwangs führt das Fehlen von spiritueller Erfahrung und sinnlicher Erfüllung in eine Kultur des Rauesches und der Religiösität. War das Aufkommen des Haschisch im Europa der 60er Jahre noch Vehikel von Emanzipationswünschen und erotischer Befreiung, so ist es heute ein Mittel, um den mechanisierten Alltag aushal-

ten zu können. Die sehnächtigen Potentiale der eingezwängten Seele und des funktionalisierten Körpers sind nicht niederzukriegen und machen sich Luft in mystischer Ekstase und rauschhafter Erfahrung.

Es ist ein verbreiteter Irrtum, die Wiederauferstehung des Religiösen als postmoderne Reaktion auf die kontemporäre Entzauberung zu begreifen; vielmehr handelt es sich um ein Phänomen, daß die Moderne immer wieder begleitet hat. Die Religiosität des Unbewußten, des Abgrundes, der mangelnden Mitte, des Anderen, völlig unterschiedlichen, begleitet die fortschrittlichen Ideologien des vergangenen Jahrhunderts als Kontrapunkt. Schon in der deutschen Romantik entsteht eine anti-prometheische Haltung und eine Ablehnung des Tuns und des Realitätssinns. Die Romantiker fordern ein »poetisches Leben« und feiern die Mystik des Nichtstuns. Gegen Prometheus angehen heißt aber nicht nur sich gegen den Homo Faber, die modernen Zeichen der Erneuerung und das Leben in Projekten aufzulehnen, es bedeutet auch die Ablehnung des weltlichen und humanistischen Ideals der individuellen Emanzipation (Claudio Magris).

Einerseits profiliert sich das romantische Ich, indem es gegen die sich anbahnende Vergesellschaftung und die entfremdete Arbeit angeht, um sich andererseits in der Sehnsucht nach dem reinen Sein aufzulösen. Die Idee der individuellen Emanzipation wird auf dem Altar des Mythos des sich ins Sein-Fallen-Lassens, des In-Den-Dingen-Aufgehens, geopfert. Die Frage ist jedoch, ob die Ablehnung des Lebens in Projekten notwendigerweise die Aufgabe der Idee der individuellen Emanzipation einschließt.

Die Kritik der Romantik am Tatmenschen und am sich im letzten Jahrhundert verbreitenden Typ des Impresarios nimmt die Krise der westlichen Fortschrittsbesessenheit und des unerschütterlichen Glaubens an sich selbst vorweg. Das mit moderner Technik ausgestattete, projektive Ego unterliegt heute allerdings nicht mehr nur der emotionalen Distanzierung sensibler Künstlerseelen, sondern es drängt sich immer mehr die Frage auf, ob seine unermüdliche Tätigkeit nicht die Existenz der Welt gefährdet. Der »unvermeidliche Weiße« (A. Carpentier) hat den Globus geografisch erobert, ihn kulturell eingeebnet und dabei seine natürlichen Ressourcen erschöpft. An der Grenze der Moderne wird sichtbar, daß sein Projekt tödlich sein könnte.

Die Erkenntnis der begrenzten Möglichkeiten des sich in die Welt projizierenden Ichs schließt die Kritik der Utopie der Emanzipation ein. Das Ideal, sich von jeglicher Beschränktheit zu befreien, setzt die Logik des freien Willens und die Ratio absolut. Der individuelle Wille erfährt jedoch in der Moderne eine doppelte Dekonstruktion: durch seine gesellschaftliche Materialisierung unterliegt er der Verkehrung der individuell verausgabten Arbeit in die gänzlich unpersönliche Logik der Kapitalbewegung

sowie gesellschaftlicher Funktionalität, und gleichzeitig wird um die Jahrhundertwende deutlich, daß das Unbewußte eine Rolle spielt, die sich die Aufklärung nicht hat träumen lassen. So hat die Moderne eine zwiespältige Situation produziert: einerseits hat sie das autonome Subjekt, das Herr seines Schicksals ist, ins Zentrum gestellt, um es gleichzeitig in gesellschaftlicher Abstraktion und des Wissens um die unbewußte Bedingtheit des Ichs aufzulösen.

Erscheint uns die Idee der Emanzipation immer noch attraktiv, wenn es um die Abschaffung der verschiedensten, klassischen Formen der Sklaverei oder die »Befreiung« nationaler und ökonomischer Abhängigkeit geht, so wird sie sofort fragwürdig, wenn wir sie im Zusammenhang der modernen Ideologien sozialer Emanzipation sehen. Die europäischen Absichtserklärungen der Befreiung endeten allesamt in Zerstörung, Tod und Knechtschaft und dienten schließlich zu nichts anderem, als die neuen Dispositive der Macht zu rechtfertigen.

Ist das Ideal der individuellen Emanzipation also am Ende, und bleibt nichts anderes, als die Auflösung des Subjekts in den Prozessen gesellschaftlicher Abstraktion zu akzeptieren?

Wenn die Moderne selbst das Paradoxon von Ichbezogenheit und deren Dekonstruktion produziert hat, so zeichnet sich vor allem das Ende des europäischen, philosophischen Fundamentalismus ab: weder das Prinzip der Aufklärung noch die Idee der Geworfenheit ins Sein beschreiben die zwiespältige und zerrissene Existenz des modernen Subjekts als vereinzeltm Einzelnen und anonymen Massenmenschen. Keine Konstruktion des autonomen Subjekts funktioniert mehr als fester Referenzpunkt von Kritikfähigkeit. Worauf sollte sie sich beziehen, wenn nicht auf eine Theorie der Subjektivität, die längst von der gesellschaftlichen Bewegung aufgesogen wurde? Die Habermassche Reflexion um die Möglichkeiten kommunikativer Transparenz erscheint naiv angesichts der zivilisatorischen Auflösungsprozesse des Subjekts, während die Heideggersche Seinsmystik die Abstraktion moderner Interaktion verkennt: die körperliche Arbeit und die Dichte der Erde haben sich in zunehmend entsinnlichten Produktionsprozessen verflüchtigt.

Gehen wir also von dem aus, was die Moderne vor allem hergestellt hat: eine Spannung zwischen Subjektivität und Gesellschaftlichkeit, wie sie so in der Geschichte noch nie existiert hat. Die Idee der Emanzipation erfährt damit eine radikale Wende: nicht mehr der freie, individuelle Wille steht als Ausgangspunkt, vielmehr verschwindet jeder Ausgangspunkt in der Verdopplung des Ich in Subjekt und Gesellschaftswesen: das Ich sucht an sich als Person festzuhalten, um gleichzeitig seine Aufhebung zu erfahren. Damit ist die Moderne an einem kulturellen Schnittpunkt angelangt - der

aufklärerische Glanz des rationalen Subjekts funktioniert nicht mehr als Bezugspunkt, und eine neue Kultur der Vermittlung von Gesellschaftlichkeit und Individuation ist noch nicht auszumachen. Das Wiederaufleben von Religiösität und Fundamentalismus entspringt der angstvollen Ahnung, daß angesichts der Abwesenheit des Heiligen die Vermittlung innerhalb der Moderne nicht gelingen könnte.

Die primitiven Kulturen wußten um die vieldeutige Spannung zwischen Einzelem, Stamm und dem Heiligen und gaben ihr in ihren Ritualen Ausdruck und Bewegungsform. Aus der Tatsache, daß man ein guter Jäger sein muß, um zu überleben, sind sie nicht zu dem waghalsigen Schluß gekommen, daß das Ich im Zentrum des Universums steht, sondern daß es sich nur praktisch entäußern kann, wenn es um seine Aufgehobenheit im Sein weiß. Leben heißt Sterben, um neuem Leben Platz zu machen; es heißt auch Individuation und deren Auflösung.

Zurück zum Primitiven also? Liegt im neuen Nativismus die Möglichkeit, die Zerrissenheit der Moderne zu überwinden, oder verhält es sich vielmehr so, daß erst die Moderne dem Primitiven zur universellen Geltung verhelfen könnte? Kommt die Moderne erst jetzt zu sich, nachdem sie ihre infantile Phase der Individuation beginnt, zu relativieren? Oder verbleibt sie in ihrer eindimensionalen Logik des Fortschritts und der Reproduktion des imaginären bürgerlichen Subjekts, während gleichsam hinter ihrem Rücken der mechanisierte Zombie entsteht?

### **Der Zerfall geschichtlicher Übersichtlichkeit**

Wenn auch die antifortschrittlichen Gefühle der Romantik über die letzten beiden Jahrhunderte nie verschwunden sind, so entsprechen die heutigen antimodernen Strömungen einer anderen Erfahrung. Die Modernität klopft nicht im Vorzimmer der Geschichte an, sie ist im Gegenteil an ihre Grenzen gestoßen, und unter der Oberfläche der absoluten, von der Wissenschaft aufgestellten Wahrheiten der Vernunft haben sich Risse aufgetan, die sich zum erstenmal in der Geschichte nicht mit den dunklen Gefühlen des Weltendes, sondern mit der technischen Möglichkeit, es herbeiführen zu können, verbinden. Der Glaube an die Wissenschaft und das Paradigma des Wirtschaftswachstums haben konkrete Tatbestände von Zerstörung und epochaler Bedrohung hervorgerufen, die über die pessimistischen und antimodernen Gefühle des letzten Jahrhunderts hinausgehen. Von der Zivilisation, der analytischen Vernunft, den Versprechungen der Linken, der katastrophalen Erfahrung des realen Sozialismus und des technologischen Fortschritts enttäuscht, suchen sowohl antimoderne Dissidenten als auch religiös-ethnische Fundamentalisten mit der Rückkehr zum »Ursprüngli-

chen«, der Religiosität oder der ethnisch-nationalen Identität eine Alternative zur westlichen Zivilisation zu artikulieren.

Seit der Entdeckung Amerikas durchdringen die Gesetze moderner Ökonomie unaufhaltsam nicht nur den Ablauf sozialer Interaktion, sondern auch die Kultur, und die Lebensweisen traditioneller Völker scheinen nur noch Überreste einer prä-technologischen Zeit zu sein, die täglich mehr den Bezug zu den unausweichlichen Erfolgen der Zivilisation verlieren. Die während des Aufstiegs des Kapitalismus und der kartesischen Wissenschaften entstandenen Ideologien lieferten ein Bild von Raum und Zeit, ein kognitives Netzwerk, das uns versicherte, wer wir sind, woher wir kommen und wohin wir gehen. Es stattete uns so mit einem gesicherten Ziel aus: der Fortschritt war nicht nur gut und erstrebenswert, sondern auch eine unvermeidliche Bewegung der Geschichte, eine Überzeugung, die in der Nachkriegsepoche einen Fortschrittsoptimismus hervorbrachte, der die westliche Welt auf dem glorreichen Weg seiner Verwirklichung währte.

Allerdings zeigten die erste ernsthafte Wirtschaftskrise Mitte der 60er Jahre und das Auftauchen einer Generation, die die ökonomisch-technologische Definition des Fortschritts in Frage stellte und nach dem Preis dieses Modells zu fragen begann, die ersten Risse im Gebäude des notorischen Geschichtsoptimismus.

Das Drama der Modernität, die Dialektik zwischen Kapitalismus und Sozialismus scheint beendet, und die Bezugspunkte, die im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte Identifikationen produziert haben, entbehren ihrer Grundlage. Im Westen wie im Osten lebt der Einzelne ohne einen Halt, der ihn an die Geschichte bindet, und die Suche nach sinnstiftender Identität bleibt ihm selbst überlassen.

Im Moment des Sieges des okzidentalischen Projekts, der Selbstbestimmung des Individuums und dem Traum von der Autonomie des Subjekts, erweist sich die Freiheit der Entscheidung als Illusion. Nur noch Partikel einer abstrakten Maschinerie, verschwindet das Subjekt in der Anonymität, und die Vorstellung der Individualität als Möglichkeit, eine Identität in der Retorte der eigenen Wünsche und Lüste zu konstruieren, erweist sich als Spiegelung des Traumbilds der Insel der Glückseligen. Doch es hat nie solche Inseln gegeben - sie sind Frucht einer zivilisatorischen Utopie, die die Konstruktion des Einzelnen als Herrscher seines Schicksals gegen die Angst vor der kosmischen Einsamkeit gesetzt hat.

Von den Göttern verlassen, bleibt Odysseus nichts, als umherirrend seine Identität zu suchen. Listig setzt er seine Intelligenz ein und als Abenteurer versucht er, auf der Reise in die Vorzeit, den alten Mythen zu begegnen. Der Zweifel läßt ihn jedoch das Ehebett um einen Olivenbaum bauen - falls der angestammte Platz ins Wanken geraten sollte. Nach der rächenden

Heimkehr gibt es kein zu Hause mehr und mit dem Schiffsruder auf dem Rücken irrt er über die Äcker des Pelepones.

Die Herausbildung des europäischen Individuums zeigt in seiner Universalisierung, daß Identität nicht ohne externe Bezugspunkte entsteht - es gibt keine Identitäten ohne Wechselbeziehung; Identität ist nur erfahrbar als Differenz zum Anderen. Dies erweist sich als schmerzliche Schranke eines »Ich«, das ganz auf Authentizität gerichtet ist. Der Versuch, die Identität des »Ich« monologisch zu konstruieren, scheitert, da die Besonderheit Teil des sozialen Energiefeldes ist, in dem sie lebt. Man kann dem Anderen nicht entkommen: die Identität ist ein Werk, das auf Unterscheidung basiert. Die »signifikanten Anderen« (G.H. Mead) sind der Spiegel, in dem das »Ich« sich sieht. Identitätssuche ist ihrem Wesen nach dialogisch (Ch. Taylor) und wird durch die Bewegung zwischen Anerkennung, Abstoßung, Kampf und Konfliktbewältigung geprägt.

Die Entwicklung des von traditionellen Bindungen befreiten Individuums strebt nach Selbstverwirklichung und Autonomie, kann aber ohne die Anerkennung der Anderen nicht auskommen. Das »Erkenne Dich selbst« beinhaltet die Aufforderung nach einem sich selbst treu bleibenden Handeln. Gelingt dies nicht aufgrund der Eingebundenheit in gesellschaftliche Interaktion, entstehen zerstörerische Konflikte von Ich-Behauptung, Selbsthaß und Agressivität auf die, von denen man abhängig ist und die die heroische Suche nach dem eigenen Ausdruck verwässern. Umgetrieben vom Wunsch nach Selbstverwirklichung und dem Drang nach Anerkennung, die durch die fortschreitende gesellschaftliche Anonymität ungreifbarer, deshalb aber nicht weniger mächtig wirkt, entwickelt der Einzelne einen pathologischen Hang zur Egozentrik. Die Fähigkeit des Individuums, mit sich selbst und mit anderen etwas anfangen zu können, verschwindet in manischer Selbstbefriedigung, der Erfüllung versagt bleibt.

Der Jahrtausende währende europäische Prozeß der Verdrängung der Götter durch das Ich hat zwar blühende Projekte der Selbstbestätigung mit zunehmend tödlichen Folgen hervorgebracht: die Identität des Ich jedoch löst sich in dem anonymen Automatismus abstrakter sozialer Regeln auf. Am Ende dieser abenteuerlichen Reise beginnen wir zu entdecken, daß die Entwurzelung nicht zur Realisierung des Individuums in Freiheit geführt hat, sondern in der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber anonymen Apparaten endet. Hat der Primitive sich den Kräften der Natur gegenüber ohnmächtig gefühlt, so ist der »vereinzelt Einzelne« doppelt hilflos: vor seinen eigenen Werken und vor der Rache der Natur.

Die Identitäten, die die Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts produziert haben, funktionieren nicht mehr, und aus der Unübersichtlichkeit und Konfusion tauchen zwei bekannte Figuren auf: das Stammeswesen und der

kosmopolitische Traum, die mythischen Trommeln und die Sehnsucht nach Freiheit. Nachdem wir dabei sind, den stickigen Raum des ideologischen Selbstbetrugs zu verlassen, hoffen diejenigen, die sich nach wie vor der Aufklärung verpflichtet fühlen, auf eine neue Öffnung, die innerhalb des Netzes sozialer Interaktion transparentere Kommunikationsmöglichkeiten schafft. Gegen tribale Identitätsmuster setzen sie auf Selbsterkenntnis im Rahmen offener Wahlmöglichkeiten zwischen individuellen Reproduktions- und Lustangeboten. Individuelle Identität entsteht aufgrund kommunikativer Beziehungen zu anderen - die Utopie der Freiheit als Selbstverwirklichung hofft auf Wiedergeburt angesichts flexibler Reproduktionsmöglichkeiten, Universalität, Multikulturalität und »neuer Unübersichtlichkeit«. Doch abgesehen davon, daß nur eine verschwindende europäische Minderheit diesen Traum träumt, stützt er sich auf einen Schein sozialer Oberfläche, die Vielfalt vortäuscht, tatsächlich aber den Gesetzen der Uniformität und Homogenisierung von Verhaltensmustern unterworfen bleibt. Die Bezugspunkte auf der individuellen Suche nach Identität entstehen nicht im freien Spiel sozialer Interaktion und Kommunikation, sondern sie werden kodifiziert: durch die institutionelle Regulierung von Informationsflüssen, die Vorgabe von Konsummustern und das Prinzip der Beschleunigung, das von den Produktionsprozessen und dem Rhythmus technologischer Innovation bestimmt wird. Anstelle größerer Transparenz und erweiterten Möglichkeiten der Selbstverwirklichung herrscht eine glitzernde Illusion der freien Wahl vor, und anstatt des autonomen Subjekts entsteht der Kulturzombie - oder der verlorene Einzelne, der seine neue »Wahlfreiheit« zwischen von ihm unkontrollierbaren Optionen nicht verträgt. Und dies gilt vor allem für die Menschen, die aus festgefühten, sozialen Zusammenhängen plötzlich herausfallen und dem Druck der Moderne ausgesetzt werden: seien dies nun die Völker des ehemaligen Ostblocks oder die traditionellen Kulturen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas.

Ohne einen Halt, der sie an die Geschichte bindet, scheint die große Mehrheit nicht in der Lage, die neue Freiheit leben zu können, und identifiziert sich mit nationalistischen, ethnischen und religiösen Bezugspunkten.

### **Der nativistische Diskurs**

Es kann sein, daß angesichts des Zusammenbruchs der klassischen Ideologien des Fortschritts und der Krise des »Fordismus« über den Verzicht auf die Ausdehnung des Konsums in den Industrieländern und die Vereinfachung der Lebensstile Keime einer neuen Gesellschaft entstehen, die sich um eine neokonservative Ethik der Enthaltbarkeit ordnen. Daß dieser Pa-

radigmenwandel tatsächlich gesellschaftlich stattfinden wird, ist allerdings mehr denn zweifelhaft. Vielmehr zeichnet sich eine eigenartige Symbiose von Technologiehörigkeit und bigottem ökologischen Diskurs im Westen, sowie einem pathologischen Widerstreit zwischen Fortschritts Glaube und ethnisch-antiwestlicher Haltung in der Dritten Welt ab.

Als antimoderne Bewegungen neigen die ethnischen Utopien und die neue Religiosität zu einer mystischen Beschwörungsformel: Alles ist Eins - sei es die eine Göttlichkeit oder der eine Stamm. Eingesponnen in das Netz homogenisierender Technologie und Ökonomie erfährt die nativistische Utopie eine fatale Reduktion auf eine simple Botschaft der Rettung, und indem sie das mit sich selbst Identische proklamiert, spiegelt sie auf eigenartige Weise die Uniformität der Moderne wider, gegen die sie sich richtet. Kann man jedoch tatsächlich der Moderne eine Harmonie des Primitiven gegenüberstellen? Ist es nicht eine Selbsttäuschung, die Tradition mit dem Gefühl des »Glücks der Mitte« und die Modernität mit Zerfaserung und Leere gleichzusetzen? Die Realität primitiver Kulturen weist darauf hin, daß die Harmonie der ursprünglichen Gemeinwesen eine Mär ist, die sich seit Rousseaus »edlem Wilden« hartnäckig in den Köpfen zivilisationsmüder Europäer hält. Die frühen Reiseberichte der europäischen Entdecker und Eroberer über das wundersam harmonische Leben der Eingeborenen beruhen entweder auf zweckrationalen Interessen (S. Greenblatt) oder einer literarischen Fantasie, die angesichts einer düsteren eigenen Realität im Exotischen den Glauben ansiedelt, die Welt sei voller göttlicher Wunder.

Der permanente Kampf unter Schamanen, die Idealisierung des Kriegers und die Beschwörung feindlicher Geister weisen jedoch auf eine ständig vorhandene Lebensspannung hin, und der Kampf um die eigene Identität, angesichts einer wilden und übermächtigen Natur, verlief nicht über »natürliche«, vorgegebene Kräfte eines imaginären, ewigen Gleichgewichts, sondern über rituelle Prozeduren, in denen Angst, ihre Überwindung und Erlösung gleichermaßen präsent waren. Das sogenannte einfache Leben der Wilden hat einen Grad kämpferischer Herausforderung und symbolisch-theatralischer Komplexität gekannt, angesichts derer die tribale Romantik des Westens als dünnhäutiger Schatten, und der ethnische Fundamentalismus als Konstruktion politischer Metaphysik erscheinen.

Die Sehnsucht nach Geborgenheit, ursprünglicher Kraft und tribaler Reinheit, die in der Lage sind, die Invasion des Modernen aufzuhalten, charakterisiert die meisten Nativismusbewegungen dieses Jahrhunderts. Der deutsche Nationalsozialismus wies das »dekadente Frankreich« und den »leeren Amerikanismus« zurück; er hielt ihnen Siegfried, Wagner und die »Tiefe des Volkes« entgegen, und in der Mystifizierung des Blutes und des Bodens kristallisierte sich der Wunsch, eine Identität im Unbewußten des

germanischen Charakters zu finden. Über die Rekonstruktion der deutschen Nation und die Organisation der Ökonomie hinaus, suchten die Nazis die Ströme der deutschen Seele, das Rauschen der Eiche und den Gesang der Donau. Beim Eindringen in die Höhlen hofften sie den Geist des Jägers und seine Kommunikation mit den Göttern wiederzufinden. Wo die Stimme Wotans wiederentdecken, die die »Oberflächlichkeit« der zersplitterten Diskurse demokratischer Öffentlichkeit vertreibt? Wie den kriegerischen Menschen schaffen, der den »Mann ohne Eigenschaften« in den Annalen der schwächlichen Geschichte der »verwestlichten« Zivilisation versinken läßt? Mit der Verklärung des Adlers, der seine Schwingen erneut über den Alpengipfeln ausbreitet, setzte sich die Naziromantik als Verkörperung der moralischen Erneuerung, befähigt, die Welt vor den Unreinheiten, der mangelnden Identität, der Leere des Industrialismus und der Unmoral des modernen Bewußtseins zu retten.

Die Ablehnung der »Dekadenz der westlichen Zivilisation« und die Klage über die Auflösung der »nationalen Identität« endete in der Mechanisierung einer wabernden Romantik, jener Mischung aus Nativismus und Teleologie, die im Kontext moderner Technologie zur Todesmaschine wurde. Die nativistische Utopie funktionierte als Instrumentalisierung der zivilisatorischen Ängste und der antimodernen Gefühle im Industrieprojekt des Reiches. Der Nationalsozialismus schuf die Illusion einer rassischen und nationalen Identität, die dem Gefühl der Wurzellosigkeit und Enttäuschung entsprang, das sich während der rasanten Modernisierung eines halben Jahrhunderts nationaler Existenz breit gemacht hatte.

Die durch die Großindustrie gestärkte messianische Vision der Nazis erwies sich schließlich als mächtiges Vehikel der Modernisierung - wirksamer, als es je der Manchester-Liberalismus hätte sein können (W. I. Thomson). Die reine, auf »das Eine« ausgerichtete Stilisierung der ethnischen Identität führte dazu, »das Andere«, sei es rassisch oder moralisch, auszurotten, und die Verklärung der Tradition versank in der tödlichen Einebnung der Vielfalt kultureller Eigenheiten, die dem zentralistischen, nationalen Projekt entgegenstanden. In diesem Jahrhundert haben die Wünsche nach Rekollektivisierung und Kommunion mit dem Heiligen zu globalisierenden, politischen Diskursen geführt, die in der modernen Maschinerie von Massenvernichtungslagern endeten. Unter der Herrschaft moderner Technologie und nationaler Verwaltung stößt der Wunsch nach kollektiver Identität auf einen unauslöschlichen Widerspruch: indem er sich aus autonomen Praktiken des Stammeswesens nährt und damit die Ablehnung der totalisierenden technischen Rationalität ausdrückt, wird er als globaler Antidiskurs zum Instrument eben der abgelehnten Uniformität. Wenn sich der nativistisch politisierte Diskurs mit den modernen Produktions- und Ver-

waltungspraktiken verbindet, bringt er keine Stammesautonomie, sondern eine Ideologie hervor, die als Vermittlungsglied zwischen der Logik der technisch-wirtschaftlichen Apparate und dem stofflichen Widerstand der Tradition funktioniert. Die Ethnozentristen verdrängen, daß der Nationalismus, der in diesem Jahrhundert im Namen der Authentizität eine Reihe von Kriegen angezettelt hat, das blutige Schmiermittel des Kapitalwachstums und der Herausbildung zentraler Verwaltungen war.

Die Nachahmung traditioneller Ritualität in Gesellschaften, die sich durch die Atomisierung ihrer Mitglieder auszeichnen, schafft keine Katharsis der Vereinigung, sondern einen kollektiven, repressiven und rassistischen Wahn, der die reale, mangelnde Identität und die Abwesenheit der Götter in einer entzauberten Welt zu überwinden sucht. Es bleibt das ewige Versprechen, die Versicherung, daß das Gelobte Land des Stammes hinter dem Berg der Moderne liegt, dort wo die Steine sprechen und die gefiederte Schlange den Gesang des herabsteigenden Gottes anstimmt.

Der Abstand aber, der zwischen kollektivem Mythosglauben und modernem Alltag klafft, erzeugt Spannungen, die dazu neigen, sich am Fremden zu entladen - es ist der ewige Jude, der uns die Vertreibung aus dem Paradies beschert hat und nicht die Ökonomie eines profanen Alltags. Die Kluft zwischen Mythos und Moderne gebiert Frustrationen, die sich, politisch organisiert, im Haß auf den Anderen entladen.

### **Schamane und Priester**

Trotz der Durchsetzung instrumentell-pragmatischer Vernunft ist die Sehnsucht nach mythischer Ekstase und dem Hang, Mythen zu produzieren, ungebrochen. Allerdings widersetzt sich die ekstatische Leere der diskursiven Vermittlung - sie kann sich nur in gemeinschaftlich verstandenen Symbolen und Riten ausdrücken, die der Moderne längst abhanden gekommen sind. Der Glaube in tribalen Gemeinschaften integriert die Alltagserfahrung, während die Neuzeit Glaubens- und Arbeitswelt trennt, und dieser Riß läßt sich nicht durch sprachliche Mythenbildung überwinden. Die Aktivierung des Unbewußten findet nicht durch die Mimesis archaischer Götter statt, und gesellschaftlich fehlen uns die Symbole, die das Unbewußte einst an die Oberfläche brachten: die Maske, der rituelle Tanz, der Kulttisch des Schamanen, die Initiierungs-, Fruchtbarkeits- und Todesrituale öffneten die Türen zur Welt des Unbewußten, und die Mythen schufen eine Bilderwelt, die das Lebendige sowohl der inneren als auch der äußeren Welt vernetzten; der Stammesmensch lebte entgegen harmoniesüchtiger, romantischer Interpretationen nicht in vorgegebener, »natürlicher« Einheit; er fürchtete die Kräfte der Unterwelt, und indem er

sie symbolisch darstellte, machte er sie sich vertraut. Der erzählte oder theatralisch durchlebte Mythos stellte eine Verbindung zwischen den Traumbildern des Unbewußten und der Natur her, schuf ein Zeichensystem, in dem sich die Menschen wiedererkannten. In einer Welt, in der die Natur voller Rätsel und Gefahren, und in der der Andere ein potentieller Feind war, funktionierte der Mythos als lebenswichtiger, identitätsstiftender Bezugspunkt der Gemeinschaft.

Die Verknüpfung von gemeinsamer Jagd und den Bildern des Ayahuasca-Ritus der Amazonasindianer »vermenschlicht« den Urwald: das Wilde stellt sich in Zeichen dar, die alle verstehen, da sie auf gemeinsamer Praxis gründen. Kein abstrakter religiöser Diskurs, keine Predigt schafft Identifikation, sondern gemeinsam Gesehenes und Erfahrenes. Das Durchleben eines Rituals ist ein *Ereignis*, das eine reale Beziehung zwischen den Teilnehmern herstellt und sie gleichzeitig als Einzelne in diesem Ereignis aufhebt. Die Komplexität der Verbindung zwischen den einzelnen Symbolen entspricht der Undurchsichtigkeit des Waldes und der Seele - keine Kultur der Synthese im »Einen« äußert sich da, sondern ein wildes Denken, daß um die Vielfalt weiß. Sowenig wie ein isoliertes Subjekt der »Welt der Objekte« gegenübersteht, sowenig lebt der Wilde die »magische Einheit von Mensch und Natur«. Singularisierte Mitglieder der Gruppe, die mit einem vielfältigen Raum vernetzt ist, wissen um das, was später »Ichspaltung« genannt wurde: der Mensch ist keine Insel mit Eigenname, sondern ein Wesen, das zwischen Traumwelt und Wirklichkeit ein Doppelleben lebt. Die Ureinwohner Amerikas wissen bis heute um die geheimnisvolle Verdoppelung in einen Einzelnen und dessen Auflösung im Unbegrenzten; die Individuation als Jäger, Sammler- und Ackerbäuerin einerseits und die Brüchigkeit dieses Ichs, wenn es die Schwelle der sinnlichen Realität überschreitet. Die individuellen Überlebensfähigkeiten entwickeln sich über eine komplexe Bewegung: Übertragung von Wissen, Konkurrenz und Selbstvergessenheit.

Alle sieben Jahre stirbt die Seele nach Shuar-Glaube und man muß sich auf die Suche nach einer neuen machen. Indem man den Anderen tötet, verleiht man sich dessen Seele ein, die drastischste Form des Wissens um die Flüchtigkeit der eigenen Identität. Der Andere, der Feind, ist nicht nur notwendig, um das Eigene zu bestimmen, er liefert die neue Seele. Die Geschlossenheit der Gruppe erfährt so ihre Öffnung, und das Lokale wird universell.

Das »Ich« ist Teil einer vielfältig beseelten Welt, nicht ihr Meister, und der Schamane ist kein Priester, kein Führer, sondern ein Seher, dessen Position ständig gefährdet ist. Im Gegensatz zum Priester ist er ein Einzelgänger, er vertritt keine Hierarchie, sondern verkörpert in seiner Individualität die

Kräfte der Geister. Seine Position währt die Zeit, die er in der Lage ist, die Geister herbeizurufen. Verliert er diese Kraft, verliert er seine Autorität.

Beim Übergang vom Stamm zur Gesellschaft ebnete die Domestizierung der alten Götter dem Gott des rationalen Ego den Weg, der sowohl das Unterbewußte als auch die Natur hinter den Gittern der patriarchalisch strukturierten Religion einschloß. Der strafende Gott des alten Testaments ist nicht mehr Ausdruck der Naturkräfte oder Zeichen der Traumbilder des Unbewußten, sondern die Spitze einer Pyramide.

Bei der Herausbildung der Gesellschaft erweist sich die Mythenvielfalt mit ihrer moralischen Gleichgültigkeit als unzulänglich, um die Psyche auf Gesellschaftlichkeit auszurichten - es ist das *Wort* des einzigen Gottes, das Einheit stiften soll. Die biblischen Gebote sind Moralcodes, die über das implizierte Negativbild der ewigen Schuld die Furcht an den Anfang der Gesellschaft stellen. Während die Masken und Fetische der primitiven Gemeinschaft die Spannung zwischen der durchaus auch als schrecklich empfundenen Kraft des Lebens und seiner Manifestation in den flüchtigen, individualisierten Lebensformen ausdrücken, errichtet die jüdisch-christliche Religion eine Mauer der Klage zwischen zivilisiertem Individuum und Natur.

Das »ewige Leben« wird zum abstrakten Gott des absolut Reinen, während die menschliche Individuation das mit Schuld befleckte Unvollkommene ist. Der Geist ist wahr, und der durch den Geschlechtsakt geborene Mensch ist fleischlich verrucht: ihm haftet Unwahrhaftigkeit an. Schon früh erkannten die Priester im weiblichen Eros die Gefahr gesellschaftlicher Unordnung - das dunkle, organisch aufsaugende Weibliche steht schlechthin für die Niederungen der Leidenschaft des Leiblichen und Chaotischen. Während für den Wilden die Individuation gleichzeitig Teilhabe bedeutet, ist sie für die jüdisch-christliche Religionstradition eine schuldhaft verursachte Verkleinerung des Heiligen Geistes, da befleckende Sexualität zwischen Gattung und Einzelem steht.

Wenn Volk und Religion sich zu »Höherem« verbinden, wird der Einzelne zum potentiellen Störfaktor einer idealisierten Einheit. Internalisierte Schuld und gesellschaftliche Kontrolle lasten auf ihm, und die Unterordnung unter das Über-Ihm-Stehende erscheint ihm als natürliche Ordnung der Dinge.

Während der Wilde mit jedem Ritual Symbole der Teilhabe, der angstvollen Auflösung, des Kampfes und der Reassimilation manifestiert und eine nicht hierarchisierte Matrix des sich vielfältig entfaltenden Lebens ausdrückt, errichten die Religionen der Zivilisation ein vertikales System von absolutem Geist und individueller Entäußerung, das grundsätzlich dem Individuum mißtraut. Jede Religion, die auf dem Primat der Vollkommen-

heit gründet, zeichnet den Einzelnen als unzulängliches Wesen, und für jeden Zweifler haben die Weltreligionen Scheiterhaufen zur Verfügung gehabt - die Idee der Vollkommenheit war sich ihrer selbst nie sicher genug, um ihr nicht mit Blutopfern nachzuhelfen.

Das Christentum hat den strafenden Gott verständlicher gezeichnet, und indem der Sohn Gottes sich für unsere Schuld geopfert hat, wird uns Verzeihung gewährt. Insofern ist das Christentum eine Gnade. Beichte deine Sünde und dir wird vergeben werden. Die Jungfrau Maria versöhnt den strafenden Gott mit der Schwäche des sündigenden Sohnes, und ihre Tränen bewegen ihn, seine verzeihenden Arme zu öffnen, um damit die okzidentale Rolle der geschlechtslosen Frau-Mutter festzuschreiben: Vermittlung zwischen Vater und Sohn zu stiften. Das Begehren wird so in die Umzäunung einer sakralen Struktur eingesperrt, die das Spiegelbild der familiären Erotik ist: Ödipus lebt sein Begehren in einem geschlossenen Dreieck aus. Die Liebe wird uns zuteil aufgrund von Schuldbekennnis und Buße, eine Heuchelei, die den Nacken des Büßers beugt, um liebevolle Anerkennung zu erarbeiten.

Das wachsame Auge des vernünftigen Gottes verhärtet die Membrane zwischen Bewußtem und Unbewußtem, indem es Wille und Verantwortung gegenüber dem *Wort* als Mauer zwischen Individuum und Welt setzt. Das christliche Verzeihen macht die Mauer durchlässiger, es weiß um die »Schwäche« des Unbewußten und erkennt sie unter dem Kreuz von Schuld und Sühne an. Der strafende Patriarch der griechisch-jüdischen Tradition verwandelt sich in das sadomasochistische Symbol des christlichen Kreuzes: du darfst nicht sündigen, aber wenn du es doch tust, im Dunklen beichtest und dich selbst kasteiest, wird dir vergeben. Die Lust des Fleisches ist lebbar unter dem Kreuz des Verbotenen: Gott, der alles sieht, will das beichtende Wort - die Lust des göttlichen Voyeurs nimmt in der Perversität des Beichtstuhls weltliche Gestalt an, und die gequälte Seele schafft sich Erleichterung in der Komplizität des göttlichen Vertreters dieser Welt, und die auferlegten Strafen kodifizieren einen Sadismus, der zur nächsten Sünde treibt.

Überwachen und Strafen, Ödipus und das Kreuz markieren die Wege einer Zivilisation, die die Arbeit am Fortschritt zum Leitmotiv ihrer Existenz gemacht hat. Durch seine Werke versucht der Mensch, es Gott recht zu machen, immer greift er zu kurz, nie ist er vollkommen und getrieben vom Wunsch, dem Vater zu gleichen, verwüstet er das Leben. Der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene, aber eben doch unvollkommene Mensch soll sich die Erde Untertan machen - ein patriarchalisches Gebot, das er bisher am sorgsamsten befolgt hat.

Der Übergang vom sinnlich Heiligen zum vertikalen, göttlichen Ord-

nungsprinzip bezeichnet den Anfang des Homo Faber, des Sisyphos, der den Gipfel erklimmen muß im Schweiß seines Angesichts. Und in dieser Aufgabe ist der Keim der endlosen Kapitalbewegung angelegt, die das stofflich, sinnliche Leben in tote Arbeit und die abstrakte Bewegung des Geldes verwandelt. Die leere, monetäre Bewegung entspricht der Abstraktion des göttlichen Prinzips, und im Fetisch der Waren und der monetären Symbolik der Moderne entläßt sich der archaische Hang zum Mythos.

### **Das Primitive in der Moderne**

Die kritische Vernunft stand immer gegen das Wilde - das Primitive gehörte zur Rechten, und so entstand ein unversöhnlicher Widerstreit zwischen Dialektik und Mythos.

Die Linke hat nie das kulturell Partikulare verstanden, und das magische Denken war ihr gänzlich fremd: die archaischen Kulturen galten als rückständig, und sie wurden als Barrieren gegen den geschichtlichen Fortschritt begriffen. Erst die Entzauberung der Moderne gibt den Blick frei auf die Kraft archaischer Kulturen, und jetzt entdeckt auch die Linke, daß in den »wilden« Kulturen ein Wissen steckt, daß weder überholt noch antimodern ist und auch nicht in einer rückwärtsgewendeten Utopie der Herrschaft des Ewigen münden muß. Vielmehr entsteht eine Ahnung, daß kritisches Denken als nomadisierende Suche und Ausdruck von Dezentralität nicht im Widerspruch zur Struktur des Primitiven steht, sehr wohl aber zur herrschenden positivistischen Festlegung der Erkenntnis - und daß die Mystifizierung des Archaischen den neuzeitlichen Sekten und Ideologien und nicht den primitiven Kulturen selbst entspringt.

Die »Nouvelle Droite« versucht, im Rückgriff auf Stammeswesen und archaische Ritualität, das Schloß zu sprengen, welches das Dionysische einsperrt. Gegen Massengesellschaft und kulturelle Einebnung will sie zu den »Ursprüngen« zurück. Wie wir zu zeigen versuchten, gelingt ihr das jedoch nur als ideologische Vernebelung: anstelle des Ursprünglichen drückt sie die verängstigte, kleinbürgerliche Seele aus, die aus Furcht vor der neuzeitlichen Anonymität und Kälte die vermeintliche Ordnung und Übersichtlichkeit der Heimat sucht. Das »Ursprüngliche« gerät unter den Bedingungen der Abhängigkeit von Weltmarkt und moderner Technologie zur Illusion des Eigenen als verkitschter Nische, die alles Fremde als Bedrohung empfindet. Die Verklärung des Stammes wird zum stickigen Provinzialismus, und die Sehnsucht nach Identität versucht den Schmerz, der mit dem Verlust von Heimat verbunden ist, mit wolkigen Konstruktionen des »Eigenen« zu mildern.

Die natürliche Autorität in der Gemeinschaft wird zum ontologischen

Hang nach Hierarchie und Führerschaft umgedeutet, und angesichts der Krise der politischen Klasse, erscheint die Figur des charismatischen Führers erneut als Verheißung. Die Krise der politischen Kultur hat jedoch einen ihrer Gründe gerade in der Unfähigkeit der Politiker, sich selbst zu relativieren: es fehlen die kulturellen Instanzen, die das Ich erfahren lassen, daß es ephemere ist. Dieses Abstandnehmen von sich selbst, das die Primitiven als wiederkehrenden, erschütternden Prozeß im Ritual kannten, fehlt der modernen politischen Kultur. Kontrolle und Unterwerfung unter einen ethischen Code der Verantwortung werden immer äußerlicher und reichen offenbar nicht aus, das überschießende Ich in Zaum zu halten. Die Wiedererweckung der Führeridee ist ein Reflex dieses Defizits westlicher Demokratie, die zunehmend an Transparenz und ethischen Bezugspunkten verliert.

Die Neue Rechte bedient sich der Ideen von Lévi-Strauss, um ausgehend vom Diskurs der Differenz ihre rassistische Diskriminierung theoretisch zu rechtfertigen. Der Kern der Strausschen Überlegungen ist jedoch fern von rassistischer Hierarchisierung und Exklusion: im Gegenteil reklamiert er das Recht der unterdrückten Völker der Tropen auf Leben. Seine Analyse stellt eine beißende Kritik am Eurozentrismus dar, die in ihrem Kern das anarchisch wilde Denken gegen Zentralität und Einebnung stellt. Nicht die Aufgabe der Wissenschaft, der Kritik und Analyse betreibt Strauss, sondern er unternimmt den Versuch, dem magischen Denken wieder zu seinem Recht zu verhelfen, es parallel zur Wissenschaft zu begreifen. Zwischen Bild und Begriff steht das Zeichen, und das war es, was »die Wilden« systematisiert und verortet haben. Das magische Denken ist keine nebulöse Gefühllichkeit, »eine schüchterne und stammelnde Form der Wissenschaft. Es ist eher ein Schatten, der den Körper ankündigt, und in gewissem Sinn ebenso vollständig wie er.« (Lévi-Strauss)

Während die moderne Wissenschaft die sinnliche Intuition zu überwinden trachtet, indem sie sich vom Objekt zu lösen sucht, um dessen innere Logik aufzuspüren, verfährt das magische Denken umgekehrt: sinnliche Wahrnehmung, Intuition und Einbildungskraft sind Wege, die, vermittelt eines Netzes von Symbolen, die Welt genauso vollständig zu begreifen sucht, wie die Wissenschaft.

Strauss' Liebe zu den primitiven Kulturen Amerikas drückt die Frustration ob der Homogenisierung des Westens aus. Gleichzeitig ist ihm immer bewußt gewesen, daß er die Verwandlung in den mythischen Vogel der Kultur des Urwaldes nicht erleben wird. Dreitausend Jahre zivilisatorischen Prozesses, und die universelle Vernetzung von Arbeit und Waren haben die Rückkehr zur »splendid isolation« verunmöglicht. Wir sitzen alle im gleichen Boot, wenn auch unterteilt in die wenigen Privilegierten des

Westens und die Mehrheit der Parias im Süden. Der neokonservative Diskurs der Identität sitzt der Illusion auf, als gäbe es für die privilegierte Minderheit eine Rettung, wenn sie sich vom Süden abschottet.

Die Anerkennung kultureller Vielfalt und »das Recht auf Differenz« (T. Nathan) können, wie uns französische Intellektuelle gezeigt haben, in der Rechtfertigung des Ghettos münden. Aus der Anerkennung der fremden Identität folgt dann die Forderung nach Abschottung, aus scheinbarer Toleranz gegenüber der Eigentümlichkeit des Fremden erwächst eine Politik ethnischer Reinheit. Es besteht jedoch keine notwendige, innere Verbindung zwischen der Anerkennung kultureller Differenz und rassistischer Diskriminierung oder ethnozentristischem Fundamentalismus.

Im Kontext der Internationalisierung von Ökonomie, Kommunikation und der damit verbundenen Vereinheitlichung der urbanen Lebensstile bringt die kulturelle Vielfalt Farbe in die Eintönigkeit rationaler Universalität. Nicht um die Bewahrung einer phantasmagorischen kulturellen Einheit geht es, sondern um die soziale, wirtschaftliche und rechtliche Organisation des Zusammenlebens unterschiedlicher, kultureller Lebensentwicklungen, die gleichzeitig vom Muster universeller Systematik durchdrungen werden. Das Gebot der Reinheit ist nicht nur rassistisch und beklemmend provinziell - es ist demagogisch angesichts der realen kulturellen Durchmischung Europas.

Die Gleichzeitigkeit kultureller Differenz und zweckrationaler, moderner Logik beinhaltet Reibung, Konflikt und »Verunreinigung«, vor allem wenn sie von sozialer Ungleichheit begleitet ist. Angesichts der Regeln des sich universalisierenden Zivilisationsprozesses stellt die Betonung ethnischer Differenz, aber auch der Kampf sogenannter subkultureller Lebensmuster, die aus der kapitalistischen Industriegesellschaft entspringen und ihre Andersartigkeit verteidigen, einen Widerstand gegen den sich abzeichnenden Supermarkt der Kulturen dar, der dazu tendiert, uns zu Weltzuschauern des gleichen Fernsehprogramms zu degradieren. Insofern reißt die Rückkehr zum Ethnischen und die Forderung des Rechts auf Andersartigkeit einen Konflikt auf, der den homogenisierenden und nach Integration rufenden Zivilisationsprozeß unterbricht. Ob diese Unterbrechung allerdings in nationalistische Borniertheit mündet, oder aber ein vielschichtiges, durchaus auch konfliktives Muster kulturell reichhaltiger Verdopplung in Universalität und Eigenem produziert, ist im Moment noch nicht abzusehen.

Im Primitiven steckt ein Wissen, das wir dabei sind zu verlieren. Gleichzeitig trägt die reife Moderne in sich ein ästhetisches Grundmuster des Primitiven: nicht naturalistische, virtuose Nachahmung noch pathetische Individualdramen konstituieren ihre Grammatik, sondern eine abstrakte Zeichensprache, die den Raum und die Zeit strukturiert und dabei die

Spannung von Einzelem und Allgemeinem zum Inhalt hat. Das wiederholte Abstandnehmen von sich selbst, der schmerzvolle und von Angst begleitete Ritus der Ichauflösung endet nicht in der Umarmung Gottes, sondern im Aufgehen des geheimnisvollen Musters uralten Wissens. Und die neue Physik entdeckt eine seltsame Symmetrie zwischen jenem archaischem Wissen und der Erkenntnis, das das Universum eine ordentliche Unordnung ist, in der es keine »objektiven«, vom Beobachter unabhängigen Gesetze gibt, sondern in der ein lebendiger, kommunikativer Zufall herrscht.

Es ist das *Erlebnis* als Erkenntnisprozeß, das das magische Denken provoziert - dies in Erinnerung zurückzurufen, ist beunruhigend für ein wissenschaftliches Denken, das sich immer mehr vom Leben ablöst und sich in hermetischen Zeichensprachen verselbständigt.

Ob in der Auseinandersetzung von Zivilisation und Stammeswesen eine kulturell vielschichtige, dezentralisierte und auf der Anerkennung der Differenzen beruhende Gesellschaft der Moderne entsteht, oder aber sich die vereinheitlichende Struktur kapitalistischer Ökonomie und funktionaler Rationalität monolithisch aufherrscht, und die dann einen Dauerkrieg gegen den immer mehr zerfransten und vom Widerstreit zwischen gescheiterter Modernisierung und ethnischem Fundamentalismus zerrissenen Süden auszutragen hätte, ist in der aktuellen Situation nicht auszumachen.

An den marginalisierten Rändern und in den verödenden Zentren der Metropolen setzt Verwilderung ein: ein kriegerisches Stammeswesen bildet sich da heraus, das nicht Gemeinschaftssinn oder kulturellem Überdruß, sondern den sich brutalisierenden Überlebensbedingungen verrotteter Modernisierung entspringt. Immer weitere, soziale Bereiche in den kapitalistischen Industriegesellschaften werden zur Dritten Welt, und es entstehen Strategien, die Formen des ursprünglichen Kampfes ums Überleben in die Metropolen zurückruft. Die Verwilderung, die aus Armut und Hoffnungslosigkeit entsteht, produziert Angst und Abwehr im etablierten Teil der Industriegesellschaften, und so wie er sich vom Süden abzuschotten sucht, versucht er es auch gegenüber der Marginalität in den Zentren: Mauern gegen das Fremde in sich selbst und nach außen zu errichten. Die Angst aufzubrechen, droht Europa erneut in die Barbarei zu treiben.

Die Erinnerung an das Primitive in der Moderne muß nicht in ethnozentristischer oder nationaler Enge münden. Ihr fernes Echo klagt nicht die Tugend der Solidarität und des richtigen, natürlich immer eigenen Bewußtseins, das sich des Guten gewiß ist, ein, sie predigt keine ideale Einheit der Geister, sie lenkt lediglich den Blick auf ein pragmatisches Prinzip der Natur: daß Leben nur unter den Regeln der Vielfalt und der Reziprozität möglich ist.