SITZUNGSBERICHTE
DER LEIBNIZ-SOZIETÄT
Band 40 • Jahrgang 2000

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-299-8

Inhalt

Martin Hundt

Was war der Junghegelianismus? >>>

Rüdiger Bernhardt

Vom "Prometheus" zu den "Werkzeugmachern". Zum Umgang mit Mythen in Volker Brauns Texten >>>

Hans-Otto Dill

Hochschule und Globalisierung: Das Beispiel Lateinamerika >>>

Klaus Mylius

Kamasutra und Ratirahasya Vergleich zweier altindischer Lehrbücher der Liebeskunst >>>

Reimar Müller

Natur und Kultur. Antike Kulturtheorien und ihre Nachwirkung in der Neuzeit >>>

Rezension

Joachim Herrmann

Friedhart Klix, Karl Lanius: Wie wir wurden, wer wir sind >>>

Martin Hundt

Was war der Junghegelianismus?*

Das Thema des Vortrags ist in diese Frage gekleidet, weil sie beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse nur unbefriedigend beantwortet werden kann. Was philosophische Lexika und historische Überblicksdarstellungen bieten, ist widersprüchlich, zeigt auch im besten Falle nicht die ganze Breite dieser Bewegung. Weder finden sich ausreichende und relativ gesicherte Angaben darüber, *wie lange* man von Junghegelianismus sprechen kann, noch *wer* dieser Bewegung zugehörte, ob die Junghegelianer eigentlich wirklich Hegelianer waren bzw. wie weit sie über dessen Philosophie hinausgingen, welche *politische* Bedeutung dem Junghegelianismus im Vormärz zukam und wie er in die Philosophiegeschichte einzuordnen ist. Solche und weitere Fragen betreffen durchaus Wesentliches dieser historischen Erscheinung, die in der breiteren Geschichtsschreibung bisher stiefmütterlich behandelt wird, obgleich der Junghegelianismus zu den großen Erscheinungen unserer Nationalgeschichte und der Philosophiegeschichte gehört.

Eine neue Definition vorzuschlagen, gibt der gegenwärtige Forschungsstand noch nicht her. Als heuristisches Muster wird dagegen ein Mosaik einzelner Fragestellungen geboten, die weitere Untersuchungen anraten. Dem bisherigen Begriff von Junghegelianismus sind jedenfalls neue Dimensionen zuzuordnen, die in Summa etwas Neues ergeben werden. Eine wesentliche Voraussetzung, hier weiterzukommen, liegt in der Erschließung neuer Quellen.

Nach Hegel solle der denkenden Betrachtung eine Kritik der herrschenden Vorstellungen vorausgehen. Handelte es sich beim Junghegelianismus, wie hierorts lange zu hören war, nur um eine Handvoll Philosophen, die außer einer scharfen Religionskritik kaum Bleibendes hervorbrachten, bald zu subjektiv-idealistischen und volksverachtenden Positionen übergingen, weshalb sie von Marx und Engels mittels einer scharfen Polemik die verdiente Abfertigung erhielten und dann dem Vergessen anheimfielen? Das Ausein-

* Vortrag, gehalten vor der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 17.2.2000; überarbeitete und gekürzte Fassung.

anderfallen der junghegelianischen Bewegung noch im Vormärz, ihr Begrabenwerden durch die Niederlage der Revolution, das stillschweigende Einbezogensein in die bourgeoise Behandlung Hegels als „totem Hund", die Dogmatisierung der Marxschen Kritik und einige weitere Unbilden der Geschichte wirkten seit anderthalb Jahrhunderten in eine Kombination von Verkennen und Vergessen der Junghegelianer.

Eine erste Literatur entstand noch durch Teilnehmer der Bewegung selbst, aber schon die erste umfassende Geschichte der junghegelschen Philosophie war von einem literarischen *Gegner* Ruges verfaßt.[1] Nach der Revolution von 1848/49 ist Hegel *samt seiner Schule* für Jahrzehnte vergessen, vor allem weil die vom Junghegelianismus im Vormärz erstrebte Art von Einheit in Freiheit objektiv eine Kritik der Wirklichkeit von 1849 und vor allem der von 1871 darstellte. Ein Sonderfall im Kaiserreich war die Briefpublikation Nerrlichs von 1886[2], eine großartige Editionsleistung, auch wenn er im Vorwort Ruge weit über Gebühr aufwertete.

Mehrere Ansätze gab es in der Weimarer Republik; auch um die erste MEGA (Rjasanow) wurde viel Material gesammelt[3], weil man damals noch die volle Breite des Umfelds der Entstehung des Marxismus im Blick hatte. Eine erste Darstellung der politischen Rolle des Junghegelianismus durch Gustav Mayer[4] ist leider nicht konsequent verfolgt worden, aber in den 1920er Jahren sind doch zu Heß, Bruno Bauer u. a. Junghegelianern manche wichtige Quellen publiziert worden, vor allem durch Ernst Barnikol. Noch in diesem Forschungsansatz wurzelte Max G. Lange, der nach 1945 kurzfristig eine Rolle in der neuen antifaschistischen Pädagogik spielte und sein Material zu einer Dissertation zusammenfaßte[5]. Von denen, die noch stark vom Geiste der Forschungen während der Weimarer Republik geprägt waren, publizierten vor allem Cornu[6] und Löwith[7] – beide nach antifaschistischer Emigration nach Deutschland zurückgekehrt, aber völlig verschieden in Forschungsrichtung und geistigem Habitus. Sie nahmen leider nirgends aufeinander bezug, wohl eine Folge des Kalten Kriegs. Vor allem aber sind die Publikationen zwischen Kriegsende und etwa 1960 nicht direkt auf den Junghegelianismus selbst fokussiert, sondern dieser ist entweder nur Teil-Vorgeschichte des Marxismus oder mehr oder weniger rätselhafter Gegenstand des philosophiegeschichtlichen Verlaufs im 19. Jahrhundert. Doch war auch dies schon sehr viel.

Man sollte niemals vergessen, daß Hegel nicht nur von der nachmärzlichen deutschen Bourgeoise und später von den Revisionisten (auch von Bernstein) als „toter Hund" behandelt worden ist, sondern daß wütende Kampagnen gegen Hegel sowohl Anfangs der 1930er als auch Ende der 1940er Jahre zum Grundrepertoire des Stalinismus gehörten, der die klassische deutsche Philosophie als „die konservative Reaktion auf die Französische Revolution" hingestellte. Zu solchen Zeiten über die Junghegelianer zu forschen, war östlich des Eisernen Vorhangs recht wagemutig.

Die „Moderne" der Forschung über den Junghegelianismus setzt erst in den 1960er Jahren ein, mit Horst Stukes *Philosophie der Tat* (Stuttgart 1963), mit den Schriften von Ingrid und Heinz Pepperle[8] und ihrem Reprintdruck der *Jahrbücher* (1971), dessen Einleitung eigentlich eine selbständige Broschüre und die bisher beste Darstellung der historischen Entwicklung des Junghegelianismus ist. Hierher gehört auch das Stichwort *Junghegelianer* im *Philosophischen Wörterbuch*, hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr, wo sie als diejenigen „Freunde, Schüler und Anhänger Hegels", definiert sind, „die aus seiner Philosophie auf diese oder jene Weise nonkonformistische, reformierende, antikirchliche, atheistische, demokratische oder gar bürgerlich-revolutionäre Schlußfolgerungen zogen und mit ihren Anschauungen gesellschaftlich-*praktisch* wirksam werden wollten. ... Als Bewegung waren sie die fortgeschrittenste und radikalste politische und ideologische *bürgerliche Strömung* in den Jahren vor der Revolution von 1848/49."[9] Auch Ingrid Pepperle schätzte in ihrer Einleitung zum Reprint der *Jahrbücher* die Zeitschrift als Beitrag zur Vorbereitung der Revolution von 1848.

Im ersten Band der neuen MEGA (1975) gibt es im Apparat eine Darstellung von Marx' Mitarbeit an den *Deutschen Jahrbüchern*[10], worin gesagt wird, daß Ruge damals „die philosophische Kritik unmittelbar als politische Waffe gegen den preußischen Staat und die halbfeudalen politischen Verhältnisse in Deutschland benutzte." 1982 erschien Eßbachs Dissertation über Stirner[11], die nachweist, daß Marx in dieser Auseinandersetzung nicht nur abwies, sondern auch lernte, und daß es bei Stirner „Unabgegoltenes" für eine sozialistische Theorie gibt. Ein soziologischer Ansatz, Eßbachs Werk *Die Junghegelianer*, erschien 1988. Eßbach, gegenwärtig wohl der bester Kenner der Junghegelianer, sieht sie als untypische Gruppe, weil sie gleich mehrere zentrale Typen intellektueller Gruppenbildung vereint hätten: „*Die Junghege-*

lianer sind eine philosophische Schule, eine politische Partei, eine journalistische Bohème und eine atheistische Sekte."[12].

Die politische Philosophie Arnold Ruges wurde 1991 ausführlich in einer Kölner Dissertation dargestellt, die leider entscheidende Publikationen zum Junghegelianismus nicht kennt.[13]

Saß (Bochum) begann ab 1985 eine neue Ruge-Reprint-Ausgabe[14], die aber offenbar um 1990 abgebrochen wurde. Kürzlich erschienen die Briefe von Meyen und Carriere an Ruge.[15] Seit Anfang 1995 besteht ein international besetzter Arbeitskreis um Lars Lambrecht (Hamburg) mit einer breiten Fragestellung zum Vormärz, die dem Junghegelianismus großen Stellenwert einräumt.[16] Gebeten, dort über Marx/Engels, MEGA und die Junghegelianer zu sprechen, sah ich mir die relevanten Bestände in Moskau an, fand ca. 100 teilweise noch unbekannte Briefe. Seitdem hat mich das Thema nicht losgelassen.

Exkurs: Die Polemik zwischen Habermas und Henrich

Dieter Henrich, der 1973 die Laudatio zu Habermas' Hegel-Preis in Stuttgart gehalten hatte, geriet ab 1985 in eine Fehde mit Habermas, der den Vorwurf erhob, Henrichs Subjektivitätsphilosophie sei ein Rückfall in idealistische Metaphysik. Henrich antwortete in übergreifenden 12 Thesen, wogegen Habermas erneut auftrat, ausgerechnet in seinem Beitrag in der Festschrift zu Henrichs 60. Geburtstag (1987). Inzwischen ist bereits eine Dissertation über diesen Streit geschrieben worden.[17] Beide Kontrahenten bekennen sich zu Positionen der Aufklärung, die heute neu zu denken ist. Aber Habermas scheint in Henrichs Rückgriff auf das Individuum und auf Kant als den Ausgangspunkt modernen philosophischen Denkens eine Art Verrat am Fortschritt zu wittern. Der Streit zwischen zwei der bedeutendsten lebenden deutschen Philosophen interessiert nicht nur allgemein, sondern auch speziell in Zusammenhang mit dem Junghegelianismus, auf den sich beide beziehen.

Habermas, der an einer einzigen Stelle ein Ruge-Zitat aus den *Deutschen Jahrbüchern* von 1841 gibt, ansonsten aber keine Namen nennt und auf eine bedenklich verallgemeinernde Weise von *den* Junghegelianern spricht, hat in seinen Frankfurter Vorlesungen 1983 gesagt: „Wir verharren bis heute in der Bewußtseinslage, die die Junghegelianer, indem sie sich von Hegel und der

Philosophie überhaupt distanzierten, herbeigeführt haben. Seit damals sind auch jene auftrumpfenden Gesten wechselseitiger Überbietung in Umlauf, mit denen wir uns gerne über die Tatsache hinwegsetzen, daß wir Zeitgenossen der Junghegelianer *geblieben* sind. Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet; erst die Junghegelianer haben ihn dauerhaft etabliert. Sie nämlich haben die Denkfigur einer aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der Moderne von der Last des Hegelschen Vernunftbegriffs befreit."[18] Und damit hätten sie sich unbeschwert in die Geschichte und die Praxis werfen können; hätten der Kritik einen zukunftsoffnen Spielraum erobert. Dadurch aber sei die Philosophie aus ihrer alten Herrschaftsposition vertrieben worden, in die sie erst Heidegger wieder eingesetzt habe.[19] Gescheitert seien im Grunde die Hegelianer, Marx, Nietzsche und alle anderen, die sich einander immer weiter überbieten wollten. Im Grunde sei die Frage offen, ob die Begriffe Vernunft und Moderne zu verbinden seien.

Henrich, der 1991 nur ganz knapp auf die philosophiehistorische Stellung der Junghegelianer verwies[20], hat im vorigen Jahre in seinem Buch *Bewußtes Leben*[21] die Ansicht infragegestellt, wonach die Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie „eine Sequenz sich überbietender Fundierungsversuche, ... die zunehmend verwegener ausfielen" gewesen sei, was ja den Gedanken nahelege, „der Aufgipfelung einen Zusammenbruch nachfolgen zu sehen", der mit der Auflösung der Hegelschen Schule erfolgt sei. Dieses „Grundmuster von Aufgipfelung und Umkehr" bringe jedoch nur „die Oberfläche des historischen Prozesses, der das spekulative Denken ins Dasein brachte", ins Blickfeld. Vor allem aber verzichte man mit dieser Ansicht im Grunde auf jedes tiefere philosophische Denken, verfolge mit Heidegger oder anderen Modernen nur noch „ein bescheiden gewordenes Fundierungsprogramm ..., das sich mit einigen der ehedem ausgegrenzten Wissenschaften in eine Kooperation bringen kann." Demgegenüber will Henrich wieder auf „die eigentliche Frage" zurückkommen: „die nach Grund und Gang von spekulativem Denken als einem solchen." Und er knüpft dabei an Kant und Hegel an, die ein Denkweise begründeten, „die sich auf die Wirklichkeit des endlichen Menschenlebens orientiert".

Ohne in die Tiefe dieses Ansatzes vorzudringen, ist doch so viel deutlich, daß ein genaueres Wissen über den konkreten historischen Gang der Auflösung der Hegelschen Schule, d. i. über den Junghegelianismus, von höchstem

Wert sein müsse. Auch wenn Henrich meint, daß sich in dieser Frage die Antwort „freilich aus einem historischen Bericht allein nicht gewinnen" lasse, so bleibt aber doch, daß es auf solches Wissen eben *auch* ankommen wird. Henrich selbst hat früher einmal geschrieben: „Aristoteles war der erste, der es für notwendig hielt, philosophische Probleme in ihrem historischen Zusammenhang abzuhandeln."[22] Aber die historischen Zusammenhänge des Junghegelianismus sind immer noch unzulänglich erkannt.

Ein Mosaikstein der selbstkritischen „Trauerarbeit", die Marxisten nach dem Ende des „realsozialistischen" Experiments zu leisten haben, ist eine Ehrenrettung der Junghegelianer vor den Dummheiten, die ihnen in der Zeit des Stalinismus und Dogmatismus angehängt worden sind, fatalerweise meist im Namen von Marx und Engels. Zunächst sollte klar und ohne alle Umschweife zum Ausdruck gebracht werden, daß beide für eine bestimmte Etappe ihrer Entwicklung selbst Junghegelianer waren. Wenn diese Tatsache in vergangenen Jahrzehnten, allerdings meist nicht klar und *mit* Umschweifen, in marxistischen Publikationen gedruckt wurde, dann stets mit der Einschränkung: Aber sie waren es auf eine ganz bestimmte Weise, ohne jemals alle Merkmale des Junghegelianismus zu teilen. Das ist richtig, aber das trifft auf sämtliche Junghegelianer zu, deren Bewegung niemals ein monolithener Block war. Marx und Engels haben beide Broschüren und Artikel im junghegelianischen Umkreis publiziert, waren Autoren der *Jahrbücher* und haben beide mit Ruge korrespondiert. In Marx' Falle kommt noch hinzu, daß er in den Jahren 1843/44 gemeinsam mit Ruge und in freundschaftlichstem Verkehr mit ihm die Fortsetzung der *Jahrbücher* als *Deutsch-französische Jahrbücher* geplant und ausgeführt hat.

Im Vordergrund der marxistischen Rezeption stand lange der *Bruch* zwischen Marx und Ruge im Sommer 1844 und die darauf folgende polemische Abgrenzung bis zur *Deutschen Ideologie* von 1846. In ähnlichem Geiste war dann 1852 das Pamphlet *Die großen Männer des Exils* verfaßt. Es sollte aber im Auge behalten werden, daß keiner der Zeitgenossen die beiden Streitschriften jemals zu Gesicht bekam, da sie erst 1932 bzw. 1930 gedruckt wurden, die *Großen Männer* in deutscher Sprache gar erst 1960. Es ist in der Marx-Literatur, inhaltlich durchaus berechtigt, Marx' und Engels' prinzipielle Abgrenzung von den übrigen Junghegelianern herausgearbeitet und hervorge-

hoben worden, ging es doch um die Begründung einer neuen, dialektisch-materialistischen Philosophie. Aber gerade die Dialektik lehrt ja die *Einheit* von Kontinuität und Diskontinuität, und schließlich gab es unter den Junghegelianern manchen, der fest auf dem Boden der Hegelschen Dialektik stand, und es gab Feuerbach, der *vor* Marx eine materialistische Weltanschauung begründet hatte, sowie auch den Übergang von Strauß auf weitgehend materialistische Positionen.

Sieht man sich den Vorgang der Abgrenzung historisch konkret an, kommt man zum Ergebnis, daß sich Marx und Engels nicht von *dem* Junghegelianismus lösten, sondern von gewissen Entstellungen dieser Bewegung. Sie gingen qualitativ weiter, gingen über den Junghegelianismus hinaus, ohne vieles Wesentliche dieser Bewegung zu verwerfen. Es ist zu beachten, daß sich Marx schon als Chefredakteur der *Rheinischen Zeitung* im Herbst 1842 von den Berliner „Freien", von Bauer, Meyen usw. abgesetzt hatte, und das noch in vollem Übereinklang mit Ruge. Und der Ausgangspunkt der *Deutschen Ideologie* war die Polemik nicht mit *dem* Junghegelianismus, sondern mit Bauers Charlottenburger Monatsschrift *Allgemeine Literatur-Zeitung*, an der auch die Mehrheit der Junghegelianer vieles auszusetzen hatte.[23] Die *Deutsche Ideologie* wandte sich eben nicht gegen *die* Junghegelianer, sondern vorwiegend nur gegen Bauer und Stirner, und in den folgenden Kapiteln ging es bereits gegen die „wahren" Sozialisten.

Es gehört übrigens auch zur Geschichte, daß Marx Mitte der 1850er Jahre in London mit Edgar Bauer aufs freundschaftlichste verkehrte und einmal nach einer Zechtour mit diesem und mit Wilhelm Liebknecht mitternachts Laternen einwarf. Die zwei Marxisten und der Junghegelianer flüchteten dann gemeinsam vor den Konstablern. Wobei der eigentlich Witz darin liegt, daß Bauer zu dieser Zeit Konfident der dänischen politischen Polizei war.[24]

Die allgemeine historische Wertung der junghegelianischen Bewegung durch Marx und Engels war kaum von der Abgrenzungs-Polemik berührt. Bereits 1852 bemerkte Engels, die Junghegelianer hätten politische Auffassungen entwickelt, „wie sie kühner bisher deutsche Ohren noch nie zu hören bekommen", und sie hätten versucht, „das Andenken an die Helden der ersten französischen Revolution wieder zu Ehren zu bringen."[25] Als Marx im Januar 1859 den Artikel *Die Lage in Preußen* für die *New-York Tribune*

schrieb, ging er von einem historischen Abriß seit Friedrich Wilhelms IV. Regierungsantritt aus, skizzierte kurz die unheilbaren Widersprüche in dessen „romantischer" Politik und fuhr dann fort: „Die Bourgeoisie, noch zu schwach, sich auf aktive Schritte einzulassen, fühlte sich genötigt, hinter der theoretischen Armee einherzutrotten, die von Hegels Schülern gegen die Religion, die Ideen und die Politik der alten Welt geführt wurde. In keiner früheren Periode war die philosophische Kritik so kühn, so machtvoll und so populär wie in den ersten acht Jahren der Herrschaft Friedrich Wilhelms IV. ..."[26] Das waren die Jahre 1840 bis 1848; kein Wort hier von Bruch, sondern die junghegelsche Bewegung bis zum Ausbruch der Revolution ist als eine Einheit aufgefaßt, als eine zutiefst gesellschaftlich bedingte, keineswegs auf eine Handvoll Philosophen beschränkte, mit der historisch federführenden bourgeoisen Opposition verwobene politische Bewegung, als eine kühne „theoretische Armee". Viel später dann, 1886, hat Engels noch einmal auf die erhebliche Breitenwirkung der junghegelschen Anschauungen hingewiesen[27], er hat nach Bruno Bauers Tod dessen Wirken gewürdigt und dabei selbst noch einmal Artikel geschrieben, die junghegelianische Überlegungen wieder aufgriffen.

Zumindest erwähnt sei in diesem Zusammenhang, daß es 1974 auf Rügen Erwägungen gab, an Ruges Geburtshaus in Bergen eine Gedenktafel anzubringen. Damals maßgebliche Stellen befürworteten die Sache. Mit Hilfe des Pfarrers wurde Ruges Geburtshaus ermittelt – es war das Haus Karl-Marx-Platz 17, und es wurde eine Tafel angebracht.

Es gehörte lange zum Konsens in der Literatur, daß Strauß' *Leben Jesu* von 1835 den Startpunkt des Junghegelianismus bezeichnete, aber in der neueren Heine-Literatur wird darauf verwiesen, daß dessen Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, geschrieben 1833, veröffentlicht ab Ende 1834, bereits alle Elemente junghegelianischen Denkens enthält – und manches schon besser. Diesen Standpunkt vertrat Engels bereits 1886, als er gleich am Beginn seines *Ludwig Feuerbach* ... schrieb, daß in der Hegelschen Philosophie die Revolution verborgen lag – und dies „sah bereits 1833 wenigstens Ein Mann, und der hieß allerdings Heinrich Heine."[28]

Es ist bestürzend, welch objektiver Schaden der junghegelschen Bewegung daraus erwuchs, daß Ruge und mit ihm viele andere Heine nicht zu den

Ihren rechneten, sondern zu den „frivolen Romantikern" zählten und in den *Jahrbüchern* mehrmals scharf angriffen. Die patriotischen Junghegelianer hatten Heines Schrift über Börne völlig falsch verstanden, Ruge fand sie „schändlich". Erst ab 1842 in Paris kam es zu einem persönlichen Kontakt und dann sogar zu einer Zusammenarbeit in Form der Unterstützung Heines bei der Vorbereitung der *Deutsch-französischen Jahrbücher*. Übrigens: David Friedrich Strauß, eben der Initiator des Junghegelianismus und Mitarbeiter der *Hallischen Jahrbücher* von Beginn an, äußerte in seinem Brief an Ruge vom 1.3.1838 bei der Einschätzung der ersten Nummern des Blattes, sie seien gut, „nur gegen Heine wäre ich vielleicht etwas anerkennender gewesen."[29]

Abgesehen davon: Der *Beginn* des Junghegelianismus, ob nun 1833 oder 1835, ist relativ unproblematisch, was von dessen Ende keineswegs gesagt werden kann. Setzt man es bereits mit dem Verbot der *Deutschen Jahrbücher* von Anfang 1843 an[30], oder 1844 mit dem Bruch zwischen Ruge und Marx[31], oder 1848/49 mit der Zäsur der Revolution, oder gar erst 1858/59 mit Lassalles *Herakleitos* und der Sickingen-Debatte[32]?

Alle solche Überlegungen führen zu dem Schluß, daß man zu einer konkreten inneren Entwicklungsgeschichte des Junghegelianismus kommen sollte, die mehrere Etappen oder Stufen unterscheidet, getrennt durch äußere Einwirkungen und durch deutliche und polemisch ausgefochtene innere Brüche, ohne daß bestimmte Grundkriterien der Zugehörigkeit zu einer letzten Endes doch einheitlichen Bewegung verlorengingen. Es würde vieles über das Wesen des Junghegelianismus aussagen, könnte man diese Grundkriterien genauer definieren. Es wird sich dann wohl zeigen, daß die „Freien" und ihr Repräsentant Bruno Bauer eine „ultralinke" Abweichung vom Junghegelianismus waren.

Wer gehörte zu den Junghegelianern? Der erste Junghegelianer war der *junge* Hegel in seinen erst anfangs des 20. Jhs. veröffentlichten Frühschriften, darin sind sich Löwith und D'Hondt einig. (Seltsamerweise bezog sich Lukacs, der ein dickes Buch über den jungen Hegel schrieb[33], darin fast gar nicht auf die Junghegelianer.) Auch kämen, meint Löwith, nahezu alle Hauptsätze des Junghegelianismus bereits in Feuerbachs Dissertation von 1828 vor, und speziell in dessen Begleitbrief an Hegel. Aber eigentliche Junghegelianer gab es natürlich erst nach Hegels Tod (und nach der Julirevolution).

Ein nicht bezweifelter Kern bestand aus Ruge (und übrigens auch seinem Bruder, dem Arzt Ludwig Ruge), Echtermeyer, Strauß, Feuerbach, Prutz, den Brüdern Bauer, Koeppen, Nauwerck, Rutenberg, Marx und Engels. Bei Heine streiten sich die Geister, Gans starb sehr früh, Carové und Stirner hielten sich in hohem Maße abseits von allen anderen, Daumer fühlte sich als Vorläufer der Bewegung, Hess war sehr eigenständig, die Schwaben um Strauß, Vischer, Zeller, Georgii, Binder, Schwegler, Merz und andere arbeiteten zunächst aktiv an den *Jahrbüchern* mit, gingen aber dann eigene Wege, Rosenkranz war Mitarbeiter der *Jahrbücher* und eifriger Briefpartner Ruges, wird aber oft zu den Althegelianern gezählt, Kierkegaard hatte keinerlei Verbindung mit der junghegelianischen Bewegung, taucht in einigen Abhandlungen und einer Anthologie dennoch als Junghegelianer auf, Varnhagen gehörte ganz zum althegelianischen Kreis um die Berliner *Jahrbücher*, schrieb aber an Ruge, er wolle gelegentlich in den *Hallischen Jahrbüchern* auftreten, um „in dem größeren Kampfe wenigstens anzudeuten, wohin man mich zu rechnen habe, wenn man mich einmal rechnen will."[34]

Von den damals produktiven Philosophen gehörten wenigstens Carriere, Zeller, Michelet, Christian Gottlob Werner, Otto Friedrich Gruppe und Christian Kapp zu den Mitarbeitern der *Jahrbücher* und Ruge-Korrespondenten. Der Bogen spannt sich von Karl Reinhold Jachmann, dessen Vater noch mit Kant befreundet war, bis zum jungen Bakunin. Zwar sprangen Christian Hermann Weiße in Leipzig und Vatke bald ab, aber Frauenstädt lief erst 1847 zu Schopenhauer über. August von Cieskowski gehörte, wie Ingrid Pepperle schon vor 30 Jahren gegenüber Cornu nachwies, *nicht* zu den Junghegelianern.

Bis hierher überwiegen in der Aufzählung die Philosophen, aber es gab nur wenige der damals tätigen deutschen Schriftsteller, die nicht mit den *Jahrbüchern* in dieser oder jener produktiven Beziehung standen. Es gibt Briefwechsel Ruges und Echtermeyers aus der Zeit der *Jahrbücher* mit Dingelstedt, Schwab, Immermann, Stahr, Simrock, Uechtritz, Sallet, Müller von Königswinter, Mosen, Herwegh. Von den Historikern sind als Junghegelianer zu nennen Droysen, Hagen, Oppermann, Stuhr, von den Philologen die Gebrüder Grimm (die Ruge versprachen, mitzuarbeiten) und Ritschl, von Naturwissenschaftlern Bayrhoffer und Lotze, von Journalisten Franck, Meyen, Buhl, Saß, Jung, Fleischer, Beta (Bettziech), Lüders in Hamburg und andere.

Es ist unmöglich, ohne alle diese Namen eine Geschichte des deutschen Geistes- und Literaturlebens im Vormärz zu schreiben. Im Laufe der Forschungen werden weitere Namen hinzukommen. Ruge selbst sprach nach seiner großen Rundreise von 1838 zur Werbung für die *Jahrbücher* von etwa 150 Wissenschaftlern, Theologen, Schriftstellern usw., die ihre Mitarbeit zugesagt hätten. Viele haben nichts geliefert oder sind bald abgesprungen, aber noch mehr kamen im Laufe der folgenden mehr als vier Jahre ständig hinzu.

Man kann auch in bestimmtem Umfang örtliche Gruppenbildungen ausmachen, mit dem Ausgangspunkt Halle, mit mehreren lose verbundenen Kreisen in Berlin, Stuttgart/Tübingen, Göttingen, Königsberg, später in Dresden, Köln und sogar in der Schweiz und in Paris. Meist standen die Korrespondenten einer Stadt bzw. benachbarter Orte miteinander in persönlicher Verbindung. Hier steht die Forschung noch am Anfang, viele Anregungen finden sich aber innerhalb der von Eßbach begonnenen gruppensoziologischen Analyse.

Ruge und die anderen haben aber nicht nur Mitkämpfer um sich versammelt, sie haben auch ausgegrenzt. Die Verdammung Heines erstreckte sich auf weitere Dichter des Jungen Deutschlands, der Kampf gegen alles reaktionär-Romantische wurde teilweise dogmatisch geführt, wobei außer Heine auch Bettina von Arnim dem Verdikt verfiel. Gegen diese Einengungen haben sich aber verschiedene Korrespondenten Ruges stets gewandt, weshalb auch in dieser Frage der Briefwechsel eine einzigartige Quelle darstellt. Die Stellung der Junghegelianer zur Frauenemanzipation war zwiespältig[35], aber der aktive Junghegelianer Georg Jung verfaßte eines der ersten und besten Bücher zur Geschichte der Frauenfrage, das 1850 erschien und das Marx auch exzerpierte.

Der Junghegelianismus lag damals so sehr in der Luft, daß sogar der Zensor, der Leipziger Historiker Wilhelm Wachsmuth, von ihm angesteckt wurde. Als der 1. Band seiner vierbändigen *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* 1840 in Hamburg erschien – ein sehr fundiertes Werk, dessen erste beide Bände Marx im Sommer 1843 während seiner Hochzeitsreise in Kreuznach exzerpierte, wie in MEGA IV/2 nachzulesen –, schickte Wachsmuth, der auf eine Rezension in der von ihm zensierten Zeitschrift hoffte, ein Belegexemplar an Ruge und schrieb dazu, er wolle damit „einen Beweis meiner aufrichtigen Hochschätzung" geben und „wo möglich, dadurch gutzumachen, was ich direkt wider Ihre und meine Wünsche habe thun müssen."[36]

Der Junghegelianismus bietet eines der seltenen Beispiele für Theoriebildung innerhalb eines demokratischen Prozesses, des Wirkens einer überraschend großen Intellektuellengruppe, die bei lebendigster Debatte und bei einem Minimum an organisatorischer Bindung langfristig wirkende gesellschaftliche Meinungen produzierte. Demokratische Theoriebildung bedarf der Öffentlichkeit, die unter vormärzlichen Verhältnissen, als noch keine politischen Parteien existierten, nur in Form der Salons, der Presse und des Briefwechsels möglich war. Als einen wesentlichen Kristallisationspunkt muß man daher Ruges (und Echtermeyers) Briefwechsel mit den Autoren ansehen, der faktisch die *Jahrbücher* erst ermöglichte und schuf.

Eigenartig unsicher sind die Auskünfte der Literatur darüber, ob die Junghegelianer den Rahmen der Philosophie Hegels überschritten oder nicht, und neuerdings wurde sogar die Frage aufgeworfen, ob überhaupt von einer jung*hegelianischen* Bewegung gesprochen werden könne, da weder eine einheitliche Schulmeinung noch, bis auf Ausnahmen, tiefere Kenntnisse der Hegelschen Werke nachweisbar seien.[37] Abgesehen vom Umfang der Hegel-Kenntnisse, der niemals wirklich quantifizierbar sein dürfte, muß man zusätzlich zur Kenntnis nehmen, daß Ruge und Echtermeyer auch große Aristoteles-Anhänger waren, daß sich Rosenkranz vielleicht mehr zu Kant als zu Hegel hingezogen fühlte, daß Oppermann in einem Brief an Ruge die Philosophie Krauses über alles stellte, daß Ruge am Beginn der *Hallischen Jahrbücher* noch hoffte, Schelling einzubeziehen (und selbst als der schon nach Berlin berufen war, gab es noch taktische Überlegungen)[38], daß es auch Nachwirkungen Fichtes gegeben hat usw. Der Junghegelianismus knüpfte an die *ganze* klassische deutsche Philosophie an. Da aber das Bekenntnis zu Hegel überwog und da dessen Philosophie damals eindeutig im Zentrum der philosophischen und auch politischen Debatte stand, da die Junghegelianer von ihren Zeitgenossen als solche wahrgenommen wurden, sollte es bei dem Namen Junghegelianer bleiben.

In einem Detail dieses Problems gibt es relative Klarheit: Keiner der Junghegelianer konnte die *Früh*werke Hegels kennen, weil sie noch nicht publiziert waren. Dies ist eindeutig für die vor-jenenser Periode, aber von den auch-noch-Frühschriften um 1805 hat Rosenkranz 1840 einiges veröffentlicht, unter dem Titel *Hegels Wastebook*, mit dem Lukacs, der dies in der Literatur als

einziger erwähnt, gar nichts anfangen konnte, weil er die *Hallischen Jahrbücher* nicht kannte. Ob dieses Hegelsche Wastebook von den Junghegelianern rezipiert wurde, ist bisher unerforscht. D'Hondt schrieb am Schluß des genannten Aufsatzes: Ehe man weiter orakelt, „was die Junghegelianer wohl von Hegel kennen ... konnten", solle man einsehen, „daß zunächst erheblich mehr und feinere Kenntnis vom Junghegelianismus angebracht wäre, als wir uns schon voller Illusionen zu besitzen einbilden ..."[39]

Die damalige Unkenntnis der Hegelschen Frühschriften liefert eine hochinteressante Parallele zum Marxismus, wo auch alle seine Schüler in dem Halbjahrhundert von Marx' Tod bis etwa 1930 (als Marx' Frühschriften erschienen) von der Genesis vor dem *Manifest* kaum etwas wußten. Das aber mußte, gewollt oder ungewollt, stärker oder schwächer, eine dogmatische Sicht auf diese Theorie begünstigen, einfach weil sie als etwas Fertiges rezipiert wurde, nicht in ihrer historischen Entstehung und Entwicklung.

Ein verbreiteter Topos der Historiographie und insbesondere der Philosophiegeschichtsschreibung lautet, *nach* Hegel sei zunächst nichts von Bedeutung mehr gekommen. Mit besonders naiver Deutlichkeit stellte sich Golo Mann auf diesen Standpunkt, als er in der Einleitung zu einem Band der *Propyläen Weltgeschichte* schrieb: „Unsere Weltgeschichte bietet Kapitel über die Philosophie des Hochmittelalters, des 17., des 18. Jahrhunderts in Europa; keine über die des 19.; und zwar, weil die mittelalterliche Metaphysik und das Denken der Aufklärung geschichtsbildend, den Charakter der Gemeinschaft wesentlich mitbestimmend war, die Philosophie des 19. Jahrhunderts dagegen, jedenfalls seit Hegels Tod, eine vergleichsweise marginale, unmächtige Sache."[40]

Es ließen sich genügend Tatsachen anführen, die geradezu das Gegenteil belegen: Niemals gab es eine raschere, differenziertere, gesellschaftswirksamere Entwicklung von Philosophie als in den Jahren nach Hegels Tod. Indem diese Entwicklung vorwiegend vom Junghegelianismus besetzt ist, bietet er den Schlüssel zu einer Neubewertung der gesamten Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Dazu ist es sowohl nötig, sich von der dogmatischen Ansicht zu lösen, Marx und Engels allein hätten Hegel weiterentwikkelt, indem sie ihn materialistisch „umstülpten", als auch, es genüge, nach Hegel nur die Namen Schopenhauer und Nietzsche zu nennen, um sich bis

zum Neukantianismus der vorigen Jahrhundertwende hinüberzuretten. Der Neukantianismus vom Ende des 19. Jhs. war nach Löwiths Meinung ein Rückschritt hinter die Problematik, die die Junghegelianer bereits erreicht hatten.[41]

Entscheidend für die philosophiehistorische Einordnung des Junghegelianismus ist es, daß er (natürlich ebenso wie der Althegelianismus) im Prinzip noch der „Ära Hegel" zugehört, vor allem dadurch, daß er Hegels Philosophie durch Fortführung und Kritik im Vormärz fruchtbar machte, daß es also mit Hegels Tod keinen Bruch gab, sondern daß dieser Bruch erst 15 Jahre später eintrat. Es war die Zäsur der Revolution von 1848/49, genauer: die ihrer Niederlage, die die Epoche der klassischen deutschen Philosophie beendete, die mit Kant 1755 bzw. 1781 begonnen hatte.

In dieser etwa 70 bzw. 90 Jahre umfassenden Periode wurden Philosophie, Theologie, Wissenschaft und Kunst als Einheit gesehen, die mit der gesellschaftlichen Praxis eng verbunden war; für diese ganze Periode galten Aufklärung, Humanismus und Fortschreiten des Menschengeschlechts als unabdingbare Grundlagen. Diese Einheit zeigte sich auch darin, daß die Dichter Lessing, Herder, Hölderlin, Schiller, Goethe zugleich bedeutende Philosophen waren, die mit der modernsten philosophischen Entwicklung ihrer Zeit in produktivem Kontakt standen. Der Junghegelianismus war die letzte historische Gestalt dieser Einheit, denn seit der Reaktionsperiode der 1850er Jahre gab es keine Gesamtphilosophie der Gesellschaft mehr, kein herrschendes System, dafür aber fast unübersteigbare Gräben zwischen Fachwissenschaft und Philosophie, Philosophie und Literatur, Volk und Kunst, zwischen citoyen und Bourgeois. Es mag verwegen klingen, irgendwelche kaum bekannte Junghegelianer dem Leuchtgestirn Kant-Fichte-Hegel zuzuordnen, aber richtig ist wohl die Feststellung Ingrid Pepperles: „Die Junghegelianer waren diejenigen, die zum ersten Mal in aller Klarheit die Überzeugung aussprachen, daß *die Menschen ihre Geschichte selber machen* und daß alles, was dem Menschen *in der Geschichte als objektiv Gegebenes* gegenübertritt, letztlich das Resultat seiner eigenen Tätigkeit ist."[42]

Noch ein Gesichtspunkt sei kurz erwähnt: Die Junghegelianer standen am Endpunkt einer 300jährigen philosophischen Religions- und Evangelienkritik. Bei einer brieflichen Beratung über weitere Rezensionen wies Hagen Ruge darauf hin, daß solche Humanisten des 15. Jhs. wie Konrad Mutianus (Rufus) und Heinrich Bebel bereits „ganz nahe an *Strauß*" hinstreiften.[43] Diese

Vorleistungen wurden aufgehoben und in gewissem Sinne abgeschlossen in den Arbeiten von Strauß, Bauer, Feuerbach u. a. Junghegelianern.

Im Zentrum des Junghegelianismus standen die *Hallischen/Deutschen Jahrbücher*, die von 1838 bis Anfang 1843 erschienen. „Die deutsche Philosophie hat bis zur Gegenwart dieser Zeitschrift nichts an die Seite zu stellen, was ihr an kritischer Eindringlichkeit, Schlagkräftigkeit und geistespolitischer Wirksamkeit gleichkäme."[44] Die Gründer der *Jahrbücher* sahen sich in der aufklärerischen Tradition der „Literaturzeitungen". Echtermeyer hat selbst etwas dazu geforscht, vor allem aber lieferten zwei aktive Junghegelianer, Prutz und Oppermann, beide in engem Briefkontakt mit Ruge, damals die zwei besten, heute noch als Quellenwerke schätzbaren Geschichten dieser Gattung.[45] Literaturzeitung meinte im damaligen Wortgebrauch nicht schöne Literatur, sondern die Rezension vorwiegend wissenschaftlicher Bücher und wurde synonym für „Intelligenzblatt" gebraucht. Die großen Vorbilder waren das *Journal des Savants* (seit 1665) und die *Edinburgh Review* (seit 1802), aber auch in Deutschland gab es seit Mitte des 18. Jhs., d. h. in einer damals schon einhundertjährigen Tradition, die *Göttinger gelehrten Anzeigen* und von 1759–66 in Berlin Lessings *Briefe die neueste Literatur betreffend* sowie „gelehrte Zeitungen" an verschiedenen Universitäten, darunter auch in Halle.

Ruge schrieb in einem Briefe[46], mit den *Hallischen Jahrbüchern* habe er eine „Regeneration der Litteraturzeitungen ... im Sinn". Eine Rubrik der *Jahrbücher* hieß am Beginn „Intelligenzblatt", wurde, weil für kleinere Polemiken vorwiegend verwendet, im Briefwechsel oft als „Kriegszeitung" bezeichnet und ab 1840 in „Waste-book" umbenannt. (waste heißt wüst, unbebaut; übertragen: Abfall, *waste for* heißt aber: wachen, und ein *waste-word* ist eine Parole.) Es war beim Anknüpfen an eine britische Tradition also durchaus nicht an farblose Berichterstattung gedacht, sondern an linkshegelianische Kritik. An Ritschl schrieb Ruge: Die *Hallischen Jahrbücher* sollen eine „freie Fahne" sein, „die wir siegreich gegen die Perückenbatterien der alten Hähne zu tragen gedenken."[47]

Die Konkurrenz mit den althegelianischen *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* in Berlin wurde nicht dogmatisch-verbittert ausgetragen. Mehrere Autoren, darunter auch Feuerbach, schrieben zeitweise für beide Organe, und das nicht heimlich, sondern in der Korrespondenz wird erzählt, weshalb man

sich in diesem oder jenem Falle verpflichtet fühlte. Diese Praxis konnte gelegentlich zu außerordentlich dialektischen Verhältnissen führen; so heißt es im Brief von Strauß an Ruge vom 7.1.1839: „Es ist eine eigenthümlich verkehrte Welt, daß, indem ich *in den Berliner Jahrbüchern* den Hinrichs durchziehn darf, er in den *Hallischen* gegen Michelet zu Felde liegt, der dem Princip der Hallischen ebenso wahlverwandt ist, wie Hinrichs dem der Berliner."[48]

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Junghegelianer eine eminent praktische Tätigkeit entfaltet haben, aber man sollte auch nicht aus dem Auge verlieren, daß sie unter „Praxis" nicht etwa ein Betriebspraktikum verstanden. Ihr Praxisbegriff wurzelte in dem von Kant, der die reine und die praktische Vernunft unterschied, aber auch die „praktische" Vernunft war natürlich Philosophie. Die junghegelianische Bewegung war eine nationale, auf die staatliche Einheit Deutschlands gerichtete, die jedoch keine preußisch-militaristische, keine extrem nationalistische, sondern eine moderne, vielfach am zeitgenössischen französischen und auch englischen Vorbild orientierte parlamentarische Einheit erstrebte. Es traf das Zentrum ihres von Hegel geprägten Geschichtsverständnisses, wenn die aufwärtsführende weltgeschichtliche Linie, in der die Reformation und die aufklärerisch-toleranten Traditionen Preußens eine entscheidende Stellung einnahmen, seit etwa Herbst 1840 durch die preußische Regierungspolitik mit ihren mittelalterlich-„romantischen" Tendenzen geradezu umgekehrt wurde. Ruge hat in Artikeln und noch deutlicher in Briefen immer wieder die Symptome dieses Paradigmenwechsels beschrieben, der immerhin darüber entschied, ob die Entwicklung in Deutschland auf eine friedliche Evolution, hin zu einer modernen Konstitution, oder aber in Richtung Revolution verlief.

Nicht alle Junghegelianer traten für die Französische Revolution und für die Republik in Deutschland ein, und auch die fortgeschrittensten nicht von Beginn an. Als aber im Frühjahr 1842 die Unterdrückung der *Deutschen Jahrbücher* sichtbar wurde, bezeichnete Ruge die Frage der Republik als den „wichtigsten Controverspunct"; es sei nötig, „die bestimmte Form des republicanischen Gemeinsinns als historische Consequenz unserer Bildung" herauszuarbeiten, „die Freiheit aus dem Princip des absoluten Humanismus" abzuleiten. „Die Constitution des Staates ist, wenn sie eine wirkliche ist, al-

lemal Republik, und die Republik ist nie eine wirkliche, wenn nicht Demokratie."[49]

Die *Jahrbücher* boten die von vielen ersehnte Möglichkeit, mit oppositionellen Gedanken an die Öffentlichkeit zu treten. So schrieb Friedrich von Sallet am 11. Oktober 1842 an Ruge: „der einzige Grund, der mich zu journalistischer Thätigkeit bewegen kann, ist der Wunsch, in *unmittelbar revolutionärem* Sinne zu wirken."[50] Und der Bonner Professor und Universitätsbibliothekar Gottlob Welcker meinte, daß man sich durch die Mitarbeit an der Zeitschrift „der Parthey des Gemeinwohls und des Kampfes gegen die Uebel der Zeit auch äußerlich anschließt ..."[51]

Durch die gesamte Geschichte des Junghegelianismus zog sich die, später immer wieder für die verschiedensten Parteien und Richtungen aktuelle Debatte um Wesen und Aktionsformen der Opposition. Es ist verständlich, daß diese Debatte mehr in Briefen als in der publizistischen Öffentlichkeit geführt worden ist. Verflochten damit war die Frage, inwieweit einige Junghegelianer, auch dabei wieder Ruge voran, ihre Tätigkeit um die *Jahrbücher* als Fortsetzung, gar als Verwirklichung der zwei Jahrzehnte zurückliegenden Ideale der Burschenschaft sahen („wenn gleich in bedeutend andrer Weise, als wir es phantastisch vorgebildet".) In Ruges Bekenntnisbrief an Gustav Kolb vom Juli 1841, mit dem er nach langer Zeit die Korrespondenz mit dem Jugendfreund wieder aufnahm, heißt es, er verhalte sich zu den Idealen ihrer Jugend „wie ein umgekehrter Epimenides", d. h. wie ein Seher nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit, die er also erst jetzt richtig verstehe. Die kurze burschenschaftliche Entwicklungslinie „aus dem Deutschthum zu constitutioneller Freiheit und zur Philososophie" wiederhole sich nun in der gesamten Gesellschaft, und an ihrem fernen Ende stehe „die Verwirklichung des freien Staates."[52]

Die Diskussion um den Status der Opposition spitzte sich unter äußerem Druck ab etwa 1841 auf die Frage zu, ob man Deutschland verlassen müsse, um „sich nicht zu verfälschen" (Marx, 1843), aber vorher war manch andrer Gesichtspunkt erörtert worden. Als die *Hallischen Jahrbücher* in Preußen verboten wurden und nach Sachsen gingen, schrieb Fleischer an Ruge: „Ich habe schon oft gedacht, ob es denn nicht zweckmäßig sein würde, sich mehr und mehr in Verbindung zu setzen, um ... zusammenhängender und kräftiger aufzutreten. ... ich stand schon wiederholt im Begriff mit einigen in Corre-

spondenz zu treten."[53] Aber diese ans Konspirative heranreichende Vorform von Parteibildung (fünf Jahre später durch das Brüssler Kommunistische Korrespondenzkomitee erprobt), stand noch nicht auf der aktuellen Agenda, noch war die Fortführung als *Deutsche Jahrbücher* in Dresden möglich. (Kolb hatte schon am Jahresbeginn 1841 weitsichtig vorgeschlagen: „Was die Haller Jahrbücher betrifft, so sollten Sie, glaube ich, den Mittelweg gehen, so lange er noch offen ist: *Deutsche* Jahrbücher, in Dresden oder Leipzig, unter sächsischer Zensur."[54]). Diesem Rat ist Ruge dann auch gefolgt, obwohl das zum Bruch mit Echtermeyer führte. Aber er hat diesen Weg des unbedingten Beharrens in Deutschland 1843 nicht weiterbeschritten, auch wenn Venedey, Prutz u. a. ihnen in Briefen beschworen.

Die Stellung der Junghegelianer zur Revolution von 1789 wurde bereits aus Engels' Hinweis deutlich. Koeppens erstmalige historisch gerechte Einschätzung des terreur in der Französischen Revolution ist bereits vor zehn Jahren herausgearbeitet worden.[55] Die Junghegelianer kannten nicht nur Hegels Wort vom „herrlichen Sonnenaufgang" von 1789, sie haben in verschiedenen Veröffentlichungen diesen Grundgedanken weitergeführt und auf ihre Zeit angewendet. Das widerspiegelt sich auch in verschiedenen brieflichen Äußerungen.

Die positive Beurteilung der Französischen Revolution war ein Beitrag des Junghegelianismus zur „Vorbereitung" der Revolution von 1848. Ich bin nicht der erste, der das Verhältnis der Junghegelianer zu 1848 mutatis mutandis mit dem der französischen Aufklärer und Enzyklopädisten zu 1789 vergleicht. Am 8. Januar 1842 schrieb Ruge an Prutz, die neueste Wendung der junghegelianischen Philosophie sei die Aufklärung des 19. Jhs., sie proklamiere die Revolution.[56]

Wenn ein Mann wie der Leipziger Verleger Ernst Keil bei Ausbruch der Revolution im Frühjahr 1848 urteilte: „Diese Jahrbücher übten die ungeheuerste Wirkung auf die wissenschaftliche Jugend. Sie waren die *Revolution* im Gebiete des Wissens und der Idee. Ohne diese Revolution hätten wir keine Märztage gehabt"[57], dann war das eine interne Meinung. Aber die ultrakonservative Seite urteilte ebenso. Als der Zar bei der Nachricht von den Februar- und Märzrevolutionen von Paris bis Berlin erfuhr und spontan einen Aufruf zur Mobilmachung erließ, fügte sein Innenminister als Argumentation hinzu: Über kein Land hat man sich so dauernden und trügerischen Täuschun-

gen hingegeben als über Deutschland. Die 60jährige Herrschaft einer zersetzenden Philosophie [also hier sah man eine völlige Einheit von Kant bis zum letzten Junghegelianer, M. H.] hat dort die Elemente der christlichen Religion völlig aufgelöst und aus diesem Unglauben entwickelten sich die revolutionären Elemente.[58]

Unabhängig von Meinungen und Wertungen ist es historische Tatsache, daß sich eine beachtliche Zahl von Teilnehmern der junghegelianischen Bewegung, Autoren der *Jahrbücher* und Korrespondenten Ruges als aktive, mehr oder weniger linke Teilnehmer der Revolution von 1848/49 wiederfinden, in der Presse, in den Vereinen und Parlamenten. Es ist dies noch nirgends zusammengetragen worden, weil sie nun natürlich fast nie mehr unter der Flagge des Junghegelianismus auftraten. Neben Ruge selbst und natürlich von Marx und Engels abgesehen waren das u. a. Biedermann, Nauwerck, Vischer, Droysen, Max Duncker, Fröbel, Jung, Ellissen. Einer der eifrigsten Beiträger der *Jahrbücher* und auch Briefpartner Ruges, Karl Bayrhoffer, gab mit seinem Aufruf vom Juni 1848 den von der *Neuen Rheinischen Zeitung* sofort aufgegriffenen Anstoß zur Gründung der demokratischen Partei.[59]

Nicht nur Moses Hess hat mit seiner *Europäischen Triarchie* eine Polemik gegen aktuelle panslawistische Publikationen geliefert, auch eine Reihe von Rezensionen in den *Jahrbüchern* gingen in dieser Richtung vor. Die Junghegelianer befanden sich in vollem Maße innerhalb der damaligen westeuropäischen Ansicht, der Zarismus sei eine zurückgebliebene Gewaltherrschaft und mit seiner Außenpolitik eine Gefahr für Europa. Aus dieser gemeinsamen Front scherte Bruno Bauer 1853 aus und veröffentlichte verschiedene Bücher, die ein russisches Zeitalter der Weltgeschichte prophezeiten. Marx und Engels haben diese publizistische Tätigkeit aufmerksam registriert[60] und in Artikelserien für die *New-York Tribune* und die *Neue Oder-Zeitung* in einer Weise Alarm geschlagen, die die junghegelianische Herkunft beider nicht verleugnen kann.

Es gab in junghegelianischer Zeit neben der offiziellen Preußischen Akademie der Wissenschaften nicht nur die „Hegelsche Gegenakademie", über die Klenner in den „Sitzungsberichten" publiziert hat[61], sondern noch weiter links die Rugeschen *Jahrbücher*, die sich auch als eine Art Akademie verstanden und in deren unmittelbarem Zusammenhang sogar der Plan einer konkreten

alternativen Akademie- bzw. Universitätsgründung erwogen worden ist. Offenbar schon 1839 hatten Echtermeyer und Ruge, die über einige Verbindungen zur sächsischen Regierung verfügten, den Plan, in Dresden eine Akademie der freien Wissenschaft zu stiften. Im Herbst 1841, inzwischen selbst in Dresden seßhaft, kam Ruge auf den Plan zurück. Über diese eigentlich interessante Etappe finden sich die meisten Angaben in seinen Briefen an Feuerbach, den Ruge mehrfach aufforderte, nach Dresden zu kommen, „um auf gut nordamerikanisch u. demokratisch eine Universität nach neuem Schnitt gründen zu helfen – ein Schrecken der Pharisäer u. eine Hoffnung der freien Heiden."[62] Ruge wollte „die ganze Ultraphilosophie" in Dresden versammeln, in erster Linie aber seien Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer unerläßlich.

Aber Strauß, in Gedanken bereits Professor in Zürich, lehnte ab, Bruno Bauer schrieb am 19. Oktober 1841, man müsse sich zwar „praktisch organisiren", aber Dresden sei nicht der rechte Ort[63], und Feuerbach ließ in einem nicht überlieferten Brief alle Optionen offen. Noch einmal wurde Ruge beredt: Man müsse jetzt „mit einem Plan hervortreten zur Fundierung einer Nationalakademie im Gegensatz zu den alten Staatsanstalten, u. es wäre möglich, daß sich die Fonds fänden, um das Ding anzufangen."[64] Einen Monat später mußte der Feuerbach mitteilen, daß der Plan „an den Elementen und Männern der Richtung selbst" sowie an Geldmangel gescheitert sei.

Gerade beim Studium der Briefe zeigt sich deutlich, daß es eine Wirkung des Junghegelianismus auf die sich damals herausbildende Arbeiterbewegung gab. Als Herausgeber der *Jahrbücher* korrespondierte Ruge sowohl mit Jakob Venedey (dies jedoch zu einer Zeit, als dieser schon nicht mehr an der Spitze des Bundes der Geächteten stand) als auch mit Hermann Ewerbeck (und zwar als dieser gerade seine führende Stellung in der Volkshalle des Bundes der Gerechten in Paris einzunehmen begann). Alle diese Briefe sind unerschlossen, meist noch nicht entziffert.

Die Frage reichte zurück bis 1835, also in das Entstehungsjahr des Junghegelianismus, als im Bund der Geächteten in Paris, verursacht durch eine von Heine veranlaßte Teilveröffentlichung von *Zur Geschichte ...*, ein Streit darüber entbrannte, ob die deutsche Philosophie – konkret Hegel – eine Waffe oder eine vernebelnde Behinderung im Fortschrittskampf sei. Damals stellte sich die Mehrheit noch *gegen* Hegel und *gegen* Heine.[65] Sechs Jahre später,

inzwischen gab es den Bund der Gerechten, wurde Ewerbeck Leiter der Volkshalle, ein Mann, der sich zum revolutionären Hegelianismus bekannte und der sich bemühte, auch Weitling in der Schweiz zu einem Bündnis mit den dortigen „Junghegelianern" zu bewegen, was dieser vehement ablehnte.

Es ist natürlich schon länger bekannt, daß Ewerbeck den Sozialismus als eine logische Folge aus Hegels Philosophie ansah und daß im Bund der Gerechten darüber gestritten worden ist, ob ein propagandistisches Bündnis mit den Junghegelianern möglich sei. Aber diese Wechselwirkungen gingen tiefer, sie reichten bis in die Parteiauffassungen Ewerbecks und anderer Bundesmitglieder hinein. Man kann sagen, daß dieser junghegelianische Aspekt der Bundesgeschichte von 1841 bis 1846 nicht unwesentlich dazu beitrug, im Bund überhaupt die Voraussetzungen für die Aufnahme der Marxschen Lehren und damit für die Gründung des Bundes der Kommunisten zu schaffen.[66] Sowohl die junghegelianischen organisationstheoretischen Einflüsse des sog. „fließenden Vereins" versprachen bessere Entwicklungsmöglichkeiten innerparteilicher Demokratie als zentralistische, es gab auch in der Polemik Bruno Bauers von 1847 gegen weitlingsche Auffassungen (die er für *die* kommunistischen versah) wichtige theoretische Anknüpfungspunkte für die gleichzeitige Programmdiskussion im Bund der Kommunisten, die damals verschenkt worden sind.

Schon beim bisherigen Stand der Kenntnisse dürfte unbestritten sein, daß es sich beim Junghegelianismus um einen wichtigen Teil des deutschen Vormärz handelte. Wenn im Geschichtsbild jener anderthalb Jahrzehnte zwischen Hegels Tod und der Revolution von 1848 der Junghegelianismus ausgespart bleibt, dann fehlen wichtige, teilweise unersetzliche Wurzeln für Demokratie, Aufklärung, Republikanismus in der deutschen Geschichte.

Auch innerhalb der Philosophiegeschichte war er nichts Ephemeres, sondern integrierender Bestandteil des „Systems" Hegel. Der Junghegelianismus als Ganzes – und nicht Feuerbach allein – bildete den sprichwörtlichen „Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". Vom Junghegelianismus, der mit seinen verschiedenen Versuchen des Praktischwerdens von Philosophie den wohl fruchtbarsten Ausweg aus dem Labyrinth des Hegelschen Systems andeutete, gingen bedeutende Wirkungen und Weiterentwicklungen aus. Selbst wenn man hier mal von Heine absieht, war Strauß der Vater der modernen Bibel-

kritik (mit der nach Engels' Worten damals alle Kritik beginnen mußte), er brachte mit Stirner den philosophischen Anarchismus hervor, an den Bakunin noch unmittelbar als Teilnehmer der junghegelianischen Bewegung anknüpfen konnte, er stellte mit Feuerbach den Begründer des modernen philosophischen Materialismus, und der Junghegelianismus war schließlich auch eine wesentliche Entwicklungsetappe für Marx und Engels. Marx' Frühschriften und vor allem seine *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* vom Sommer 1844 sind nicht wirklich zu verstehen, wenn man nicht ihre junghegelianische Vorgeschichte kennt und *diese* Manuskripte (und *nicht* die *Deutsche Ideologie*) als Marx' Absetzen vom junghegelianischen Denken begreift.

Man sollte sich angesichts dieser keineswegs vollständigen Bilanz unbefangen fragen, welche andere Richtung oder Bewegung oder Schule derartiges vorweisen kann.

Von editionstheoretischer Seite wurde festgestellt[67], daß die Philosophie des 19. Jhs. „das wohl ungeliebteste Feld philosophiehistorischer Arbeit", daß sie gegenüber anderen Gebieten zurückgeblieben sei und daß daher „*wahrhafte* Pioniertaten" erforderlich seien.[68] In den Buchhandlungen sieht man schnell, daß zwischen Hegel und Nietzsche kaum etwas in den Regalen steht, daß also der Junghegelianismus innerhalb des philosophiehistorisch vernachlässigten 19. Jhs. noch eine besondere Schwachstelle darbietet. Es ist eine Tatsache, daß von den meisten Junghegelianern entweder noch gar keine oder keine modernen Werkausgaben vorliegen.

Noch eine Stufe tiefer in der Vernachlässigung gelangt man auf dem Gebiet der *Brief*edition. Seit Nerrlichs Ausgabe, die jetzt 114 Jahre zurückliegt, ist nichts annähernd Vergleichbares erschienen. Teil- oder Einzelpublikationen von Briefen seither erfolgten meist im Rahmen von Werkeditionen (so vor allem der Briefwechsel Feuerbach-Ruge in der Feuerbach-Ausgabe, der Briefwechsel Ruge-Marx in der MEGA). Einige Dutzend Veröffentlichungen von weiteren Briefen sind, für den einzelnen Nutzer unüberschaubar, verstreut über mehr als 150 Jahre und vielleicht ebensoviele Bücher, Memoiren oder Zeitschriften. Weit umfangreicher ist jedoch die Zahl jener Briefe, die in den verschiedensten Archiven liegen und bisher ungedruckt sind.

In der erwähnten editionstheoretischen Arbeit von Köhnke heißt es daher sehr richtig: „Echte Desiderate sind eigentlich immer die Briefschaften."

Jede Ausgabe bedeute hier einen echten Gewinn, „denn wer kennt schon die biographische und damit werkgenetische Seite der Hauptwerke der ... mittleren und größeren Kleinklassiker? Wer ihren Werdegang und die Beziehungen, in denen *sie* sich und in denen sie *ihre* Vorgänger und Zeitgenossen sahen? Briefeditionen haben immer grünes Licht."[69] Es liegt daher der Schluß nahe, eine der geforderten „wahrhaften Pioniertaten" müsse in der Sammlung und Edition des Briefwechsels der Junghegelianer bestehen. Ein Kernteil jener Korrespondenz, nämlich der um die Herausgabe der *Hallischen/Deutschen Jahrbücher*, also Ende 1837 bis Frühjahr 1844, umfaßt mindestens 1000 Briefe, von denen mehr als die Hälfte unveröffentlicht ist. Das ergäbe eine Edition von etwa 3 Bänden.

Einige Beispiele sollen wenigstens andeuten, welchen Wert solch eine Quellenpublikation hätte. So wird man Michelets Verhältnis zu den Junghegelianern differenzierter beurteilen, wenn man dessen Brief an Ruge vom 18. Dezember 1838 nicht nur in der gekürzten Fassung von Nerrlich kennt, sondern im vollen Wortlaut[70], und ebenso nicht nur Ruges Brief an Michelet vom 15. November 1841 (der bei Nerrlich steht), sondern auch Michelets Brief vom Vortage[71], den Ruge beantwortete. Wie der Briefwechsel Ruges mit Feuerbach, war auch der mit Rosenkranz, Strauß, Bruno Bauer und anderen mindestens zeitweise recht intensiv, liegt aber noch weithin unentziffert in den Archiven. Ein unerhört spannender Briefwechsel ist der zwischen Rosenkranz und Ruge, die aus ihrer frühen Zeit in Halle befreundet waren, aber zur Zeit der Jahrbücher wirkte Rosenkranz bekanntlich in Königsberg, auf dem Lehrstuhl Kants. Die Briefe Ruges an seinen Freund veröffentlichte bereits Nerrlich, dessen Antworten aber sind erst seit kurzem nachlesbar[72]. Ohne ihre Kenntnis ist die Entstehungsgeschichte der Werke von Rosenkranz nur unvollständig einsichtig, vor allem aber kann nur aus diesem Briefwechsel heraus das sehr komplizierte Verhältnis zwischen dem vorsichtig zögernden sog. Althegelianer Rosenkranz und dem kämpferisch-stürmischen Junghegelianer Ruge beurteilt werden. Es ist phänomenal, wie trotz Entfremdung und mancher gegenseitiger Vorbehalte ein freundschaftlicher und fruchtbarer Austausch aufrechterhalten wurde, in dem, vor allem seitens Ruge, manchmal überraschende persönliche Bekenntnisse einfließen.

In einigen Fällen ist die Überlieferung bereits indirekt und abenteuerlich. Ruges Brief an Johann Jacoby vom 5.3.1841 mit der begeisterten Zustimmung

zu dessen „Vier Fragen" verbrannte 1944 bei den Kämpfen in Königsberg zusammen mit dem gesamten Nachlaß Jacobys. Aber Gustav Mayer hatte um 1912 eine zuverlässige Abschrift angefertigt, die heute in Jerusalem aufbewahrt wird. Dieses Beispiel verweist auf den generellen Aspekt der Rettung dieser Quellen vor Verlust, weiterem Zerstreuen, vor teilweise beginnendem materiellen Zerfall oder vor der auch schon gehabten und stets wieder möglichen Unzugänglichkeit von Archiven. Hinzu tritt die teilweise äußerst schlechte Handschrift sowie schließlich die Tatsache, daß schon die heute etwa 50jährigen nicht mehr in der Lage sind, die alte deutsche oder Sütterlinschrift zu lesen.

Es wird mehrere Fälle geben, wo durch den Briefwechsel die Autorschaft von *Jahrbuch*-Beiträgen oder anderen Publikationen entschlüsselt oder bestätigt werden kann. In der Korrespondenz zwischen Michelet und Ruge gibt es weitere Hinweise zum Streit, ob das Manuskript *Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* von Hegel oder von Schelling stammt.[73] In bisher leider nur einem Falle fand sich in den unveröffentlichten Briefen sogar ein bisher unbekannter philosophischer Text: Weißes Brief an Ruge vom 14. Mai 1841 enthält einen längeren Auszug aus einer Rezension Schellings zu Texten Schillers, von der bisher nicht feststellbar war, ob das Originalmanuskript erhalten ist. Schelling verteidigt darin den tüchtigen Kantianismus Goethes und Schillers, den christlich oder unchristlich einzuschätzen nicht weiterbringe.[74]

Am Schluß seien zwei Wünsche erlaubt. Der kleine: Mich zu benachrichtigen, falls bei Ihren künftigen Arbeiten irgendwo an einer vergrabenen Stelle in der Literatur oder in einem kleinen Archiv einer der verstreuten Junghegelianer-Briefe auftaucht, denn einer allein wird niemals alles wieder zusammentragen können, was zusammengehört(e). Der große Wunsch lautet: Möge das in wenigen Monaten beginnende 21. Jahrhundert der Erforschung und Edition des Junghegelianismus günstiger sein, als das jetzt zuende gehende, damit in 100 Jahren in einem Vortrag in der Leibniz-Sozietät nicht mehr gefragt werden muß: Was war der Junghegelianismus?

Anmerkungen

1 Johann Eduard Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1865–67. Weit verbreitet ist jedoch die 4. Aufl., Berlin 1896, hg. von seinem Sohn Benno. – E. hatte sich bereits 1834 in Berlin mit einem 3bdg. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie (Leipzig 1834–1851) habilitiert.

2 Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880. 2 Bde., Hrsg. von Paul Nerrlich, Berlin 1886.

3 Nur ein Bruchteil dieses Materials wurde, ein halbes Jahrhundert später und stark gekürzt, veröffentlicht in: Marx-Engels-Jahrbuch 1, Berlin 1978, S. 335–434.

4 Gustav Mayer: Die Junghegelianer und der preußische Staat. In: HZ 121 (1919).

5 M. G. Lange: Der Junghegelianismus und die Anfänge der Arbeiterbewegung, Diss., Jena 1946.

6 Auguste Cornu: Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. Beitrag zum Studium der Herausbildung des Marxismus, Berlin 1950; ders.: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Erster Band: 1818–1844, Berlin 1954; Zweiter Band: 1844–1845, Berlin 1962; Dritter Band: 1845–1846, Berlin 1968.

7 Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, New York 1941. (Studienausgaben in Deutschland seit 1950).

8 Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, Berlin 1978; Heinz u. Ingrid Pepperle (Hg.): Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Leipzig 1985. – Siehe auch Hans-Peter Reisner: Literatur unter der Zensur, Stuttgart 1975.

9 Leipzig 1964, S. 265.

10 MEGA I/1, S. 965–967.

11 Wolfgang Eßbach: Gegenzüge. Die Bedeutung Max Stirners für die Genese des historischen Materialismus. Zur Rekonstruktion der Kontroverse zwischen Karl Marx, Friedrich Engels und Max Stirner, phil. Diss., Göttingen 1978; weitgehend textgleich u. d. T.: Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt a.M. 1982.

12 Wolfgang Eßbach: Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988, S. 20.

13 Stephan Walter: Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges. Eine Studie zur Geschichte der Demokratie in Deutschland [= Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 104], Düsseldorf 1995.

14 Arnold Ruge: Werke und Briefe, Hg. von Hans-Martin Saß, 12 Bde., Aalen 1985ff. Es ist die 10bge Ausgabe, die Ruge selbst besorgte, plus den 2 Bänden Briefe, die Nerrlich herausgab, als Bde. 11 u. 12. Angekündigt war ein Bd. 13 mit bisher unveröffentlichten Briefen.

15 Wolfgang Bunzel: „Die vollkommenste Einigung der Wissenschaft mit dem Leben." Briefe von Eduard Meyen an Arnold Ruge (1838–1841). In: Schnittpunkt Romantik. Text- und Quellenstudien zur Literatur des 19. Jhs. Festschrift für Sybille von Steinsdorff. Hg. von W. Bunzel, K. Feilchenfeldt u. A. Schmitz, Tübingen 1997, S. 143–203; ders.: „Muth und Opferkraft für die Idee". Briefe Moriz Carrieres an Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer (1839/41). In: Internationales Jahrbuch der Bettina-von-Arnim-Gesellschaft, Bd. 8/9, Berlin 1998, S. 39–73.

16 Der umfangreiche Protokollband der ersten Tagung: Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa. Forschungen zum Junghegelianismus ..., Hg. von Konrad Feilchenfeldt u. Lars Lambrecht, Frankfurt a.M. 1996.
17 Placidus Bernhard Heider: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit, München 1999.
18 Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1988, S. 67.
19 Ebd., S. 158.
20 Dieter Henrich: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, S. 14/15.
21 Dieter Henrich: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, S. 92–94.
22 Dieter Henrich: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, S. 57.
23 Marion Barzen: Die „Heilige Familie" in Charlottenburg. In: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 43, Trier 1990, S. 138–162.
24 Edgar Bauer. Konfidentenberichte über die europäische Emigration in London 1852–1861. Hg. von Erik Gamby [Schriften aus dem Karl-Marx Haus 38], Trier 1989.
25 MEW, Bd. 8, S. 15/16; MEGA I/11, S. 13/14. (Der Text erschien unter Marx' Namen.)
26 MEW, Bd. 12, S. 684.
27 MEW, Bd. 21, S. 270f.
28 MEW, Bd. 21, S. 265.
29 Nerrlich, a. a. O., Bd. I, S. 114/115.
30 So z. B. Ingrid Pepperle in ihrer Einführung zum Neudruck der Hallischen/Deutschen Jahrbücher.
31 Dafür spräche, auch vom Briefbestand her, die in sich weitgehend konsistente Bewegung, also einschließlich der *Deutsch-französischen Jahrbücher*.
32 In einem bedingten Sinne sei Lassalle „Endausläufer" des Junghegelianismus gewesen, meinte das Philosophische Wörterbuch, Leipzig 1964, S. 266. Siehe auch Martin Hundt: Marx, Engels, MEGA und die Junghegelianer. In: Philosophie, Literatur ..., Frankfurt a.M. 1996, S. 480.
33 Georg Lukacs: Der junge Hegel, Zürich 1948/Berlin 1954.
34 Varnhagen an Ruge, 4.2.1839. Biblioteka Jagiellonska Kraków, Sammlung Varnhagen, Kasten 222.
35 Irina Hundt: Junghegelianer – Frauenbewegung. Einige Fragestellungen zum Problem des Zusammenhangs. In: Philosophie, Literatur ..., a. a. O., S. 511–524.
36 Wachsmuth an Ruge, 28.11.1840. Kopie im RGA Moskau; Standort des Originals unbekannt.
37 Jacques D'Hondt: Hegel-Kenntnisse der Junghegelianer. Was wußten die Junghegelianer von Hegel? In: Philosophie, Literatur ..., a. a. O., S. 169–174.
38 Olaf Briese: „In einem freisinnigen Geiste". Schellings Auftreten in Berlin im Licht neu erschlossener Zeugnisse. In: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin 1995, S. 85–100; ders.: Philosophiegeschichte – Ideologiegeschichte – Feldgeschichte. Engels' Streitschrift gegen Schelling im Kontext. In: MEGA-Studien 1998/1, Amsterdam 1999, S. 88–108.
39 Jacques D'Hondt, a. a. O., S. 178.

40 Propyläen Weltgeschichte, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1960, S. 15/16.
41 Löwith, a. a. O., S. 139.
42 Ingrid Pepperle: Einführung ... . A.a.O., S. VII.
43 Karl Hagen an Ruge, 21.2.1842. Sächs. Landesbibliothek. Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, h 46, Bd. I, Nr. 140.
44 Höwith, a. a. O., S. 99.
45 Oppermann: Die Göttinger gelehrten Anzeigen während einer hundertjährigen Wirksamkeit, Hannover 1844; Prutz: Geschichte des deutschen Journalismus, Teil I, Hannover 1845.
46 Ruge an Zell in Karlsruhe, 6.12.1837. RGA Moskau, F. 172, op. 1, d. 7; ganz ähnlich an Kolb am 12.4.1838. Ebenda, d. 12.
47 Ruge an Ritschl, 15.10.1837. Nerrlich, S. 69.
48 RGA Moskau, F. 172, op. 1, d. 152/3.
49 Ruge an Rosenkranz, Anf. od. Mitte April 1842. In: Nerrlich, S. 271/272.
50 Stadt- und Landesbibliothek Dortmund. Handschriftenabteilung, Atg 2400.
51 Dresden, Bd. II, Nr. 145.
52 Ruge an Kolb, 4. 7. 1841. RGA Moskau, F. 172, op. 1, d. 29.
53 Fleischer an Ruge, 30.5.1841. RGA Moskau, F. 172, op. 1, d. 148/5.
54 Kolb an Ruge, 9.1.1841. RGA Moskau, F. 172, op. 1, d. 138/9.
55 Walter Schmidt: Karl Friedrich Köppen, Friedrich Engels und die Erklärung der historischen Funktion des Terrorismus in der Großen Französischen Revolution. In: Studien zur Geschichte, H. 15, Berlin 1989, S. 166–187.
56 Nerrlich, S. 258/259.
57 Ernst Keil: (Leitartikel) in: Der Leuchtthurm, Leipzig, H. 17/1848, S. 500.
58 Diese Äußerung ist zit. in der 1852 in Berlin erschienenen anonymen Broschüre *Rußlands Politik und Heer in den letzten Jahren* (S. 24/25), die Marx 1861 im Rahmen seiner Exzerpte über Polen besonderer Aufmerksamkeit wert fand. Künftig in Bd. IV/16 der MEGA nachzulesen.
59 Martin Hundt: Geschichte des Bundes der Kommunisten 1836–1852, Frankfurt a.M. etc. 1993, S. 470.
60 Bd. I/14 der MEGA, der 2001 erscheint, enthält zwei bisher nicht in deutscher Sprache veröffentlichte Entwürfe von Engels gegen den Panslawismus aus dem Jahre 1855.
61 Hermann Klenner: Corollarium: Hegels Berliner Alternativ-Akademie (mit einem Quellenanhang). In: Sitzungsberichte ..., Bd. 3, Jg. 1995, H. 3, Berlin 1995, S. 49–60: Christoph Jamme (Hrsg.): Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", Stuttgart 1994.
62 Ruge an Feuerbach, 10. Oktober 1841.
63 Die Hegelsche Linke, a. a. O., S. 827.
64 Ruge an Feuerbach, 26. Oktober 1841.
65 Siehe Wolfgang Strähl: Briefe eines Schweizers aus Paris 1835–1836. Neue Dokumente zur Geschichte der frühproletarischen Kultur und Bewegung. Hg. von Jacques Grandjonc, Waltraud Seidel-Höppner u. Michael Werner, Berlin 1988.
66 Martin Hundt: Junghegelianismus und Bund der Kommunisten (im Druck).
67 K. Ch. Köhnke: Editorische Bemühungen um die Philosophie des 19. Jahrhunderts. In: editio, Bd. 5. Tübingen 1991.
68 Ebenda, S. 166.
69 Ebenda, S. 167/168.

70 Dresden, h 46, Bd. II, Nr. 64.
71 Staatsbibliothek Berlin, Sammlung Darmstaedter.
72 Karl Rosenkranz. Briefe 1827 bis 1850, hg. von Joachim Butzlaff [= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 37], Berlin/New York 1994.
73 Siehe Michelet an Ruge, 18.12.1838. Dresden, h 46, Bd. II, Nr. 46.
74 Dresden, H 46, Bd. II, Nr. 114.

Rüdiger Bernhardt

Von „Prometheus" zu den „Werkzeugmachern". Zum Umgang mit Mythen in Volker Brauns Texten*

1. Ursprünglich wurde für den Vorgang, der beschrieben werden soll, der Begriff der „Zurücknahme" adaptiert. Er verband sich mit Begriffen wie Korrekturen und Veränderungen. Der Begriff der „Zurücknahme" wird dabei im literarischen Sinne Thomas Manns verwendet, dessen Adrian Leverkühn im Roman „Doktor Faustus" die 9. Sinfonie Beethovens zurücknehmen wollte: „'Das Gute und Edle', antwortete er mir, 'was man das Menschliche nennt, obwohl es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, das soll nicht sein. Es wird zurückgenommen. Ich will es zurücknehmen.'"[1] Zurücknahmen, ein verbreitetes Gestaltungsmittel seit Thomas Mann, wurden von Dichtern verkündet, wenn durch Pervertierung und Barbarei Menschheitswerte zerstört oder durch gesellschaftliche Fehlentwicklungen die menschliche Kultur bedroht wurden. Keineswegs und zu keinem Zeitpunkt waren Zurücknahmen und Korrekturen, schließlich Verdrängungen der Themen ein Indiz dafür, daß sich „das Thema Klassik erschöpft" habe, wie es eine Tagung zur Weimarer Klassik laut Presseberichten feststellte.[2] Nie war künstlerische Zurücknahme tatsächlich mit einer Negation verbunden, denn einmal Gedachtes, gar Geschriebenes, Komponiertes oder Gemaltes konnte nicht zurückgenommen werden. Stets bedeutete Zurücknahme auch ein Weiterschreiten, und dem Vorhandenem, in diesem Falle vorhandener Literatur, wurde Korrigierendes, also wiederum Literatur, an die Seite gestellt.

Da der Prozeß, um den es geht, nicht von einer plötzlichen Veränderung gekennzeichnet ist, wie es bei einer Zurücknahme nach Art Leverkühns der Fall wäre, sondern sich die Veränderungen allmählich und fast schleichend vollzogen, wurde der Begriff der „Zurücknahme" nur in Verbindung mit anderen Begriffen und nicht methodisch bestimmend verwendet.

---

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 18. November 1999.

Prometheus gehört seit Goethes „Prometheus" (1773) zu den bevorzugten Gestalten des antiken Mythos in der deutschsprachigen Literatur. Das war ursächlich durch das aufklärerische Denken verursacht worden, das den Titanen nicht mehr als heidnischen Heros, sondern als Präfiguration des schöpferischen Menschen begriff. Andere Deutungen fanden kaum mehr Interesse. Einen der frühesten Hinweise gab der kunstsinnige Graf Shaftesbury einem jungen Intellektuellen, als er ihm riet, sich wie ein Prometheus zu fühlen. Der Umgang mit Prometheus in der Literatur, von Goethe und Herder über Karl Spitteler, Siegfried Lipiner, Gerhart Hauptmann und Peter Hille bis zu Franz Kafka, wurde zum Ausweis der übermächtig wirkenden Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert und schließlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Flucht vor der allmächtigen Determination des Menschen kraft der neu gefundenen Gesetze.

Daß Prometheus nicht nur von Volker Braun[3], sondern von vielen namhaften Dichtern und Schriftstellern in der DDR bedacht, behandelt, thematisiert und diskutiert wurde, während er in den anderen deutschsprachigen Literaturen nur sehr vereinzelt für interessant befunden wurde, ist zuerst durch seine vor allem von links orientierten Dichtern seit den zwanziger Jahren neu entdeckte Vorbildlichkeit bewirkt worden, die nach dem Zweiten Weltkrieg und den Vorstellungen von einem neuen gesellschaftlichen und politischen Beginn allmählich auffallend wurde. Das bewirkte zweitens den Rückgriff auf Goethes Gedicht und verdrängte andere Deutungen, etwa die Kafkas in „Prometheus" und „Der Geier". Drittens schließlich wurde die zunehmende Aufmerksamkeit durch die mehrfache und intensive Behandlung der mythischen Vorgänge in der Schule beeinflußt.

Neben zahlreichen Gedichten, Dramen und Essays bestimmte Prometheus sogar ein groß angelegtes Romanwerk, von dem nur ein Band erschien: Franz Fühmanns „Prometheus. Die Titanenschlacht". Ein zweiter, Fragment gebliebener Teil unter dem Titel „Die Zeugung" erschien erst aus dem Nachlaß.

Es blieben Reste des einstigen Umgangs mit diesen mythischen Gestalten, vor allem in den siebziger und achtziger Jahren, in der aktuellen Literatur vorhanden. Sie stören, allerdings nur für den genauen Beobachter, die Wiederkehr klischeeseliger Blütenträume in der Kunst und ihren Abfall in eine sinnlos dumpfe Unterhaltungsindustrie. Als 1996 Franz Fühmanns „Prometheus. Die Zeugung" erschien, wurde die Geschichte der Mythen in der

Literatur nochmals streitbar erinnert.[4] Ihr weitgehendes Verschwinden aus der Literatur nach der Wende 1989 fand eine erste vorsichtige Erklärung: Fühmanns Menschen sind empfindsam, intelligent – sie sprechen ziegisch und titanisch – und sehnen sich nach „etwas Anderem, zu dem sie finden, ja das sie selbst erst werden müßten"[5]. Dieses Andere, das nicht Wirklichkeit geworden war und auch als Idee nicht verstanden wurde, war entschwunden. Ursache für den Verlust der Utopie, so läßt sich das Verschwinden der mythischen Gestalten aus der gegenwärtigen deutschen Literatur auch bezeichnen, war bei Fühmann mangelhaftes „Tun" der Menschen. Das Verb „tun" organisiert seinen Text wesentlich: Die Geißlein fragen danach, was die Menschen taten; die „Menschin" sieht sich von einem Stein bedroht, der geräumt werden müßte, „doch wer sollte das tun?"[6]. Die Ziege Amalthea bringt es schließlich, nach heftiger Kritik an Prometheus' Geschöpfen und seinen Vorstellungen, auf die entscheidende Formel: „Wer nichts tut, der soll auch nicht essen!" Prometheus erkennt, daß mit der konsequenten Versorgung und Sicherung seiner Geschöpfe ihr Verhältnis zur Arbeit gebrochen ist und die Menschen selbst solche Vorstellungen nicht entwickeln, ihr Bewußtsein also weit unter dem erwarteten Stand bleibt: „Mit einem Nein! zu diesem Nichtstun (der Titanen, R.B.) hatte alles begonnen, und nun war er der Schutzherr eines neuen Nichtstuns, das darum so erbärmlich war, weil es ein Beispiel des Tätigseins hatte werden sollen."[7] Der symbolische Gehalt dieser Beziehung zwischen Prometheus, einer Ziege und den Menschen ist unschwer auf die Wirklichkeit der achtziger Jahre in der DDR zu übertragen.

Obwohl dieses herausragende Beispiel von Franz Fühmann nun beobachtet und interpretiert werden könnte, zumal das Fragment aus dem Nachlaß einseitig von den meisten Rezensenten als Kritik Fühmanns an der Mauer gelesen wurde und deshalb eine Korrektur und Ergänzung bisheriger Deutungen notwendig wäre, stellt sich die Frage, warum die auffallende Verdrängung und Veränderung mythischer Gestalten in der Literatur am Beispiel des Prometheus verfolgt wird. Durchaus wären mythische Figuren wie Odysseus, Herakles, Sisyphos oder auch Ikarus in ähnlich intensiver Weise zu untersuchen gewesen, hatten sie doch ebenso massenhafte wie sich mehr und mehr differenzierende Gestaltungen erfahren. Die Erklärung ist einfach: Prometheus war deutlicher vorgeprägt. Er galt in der deutschen Literatur vor allem als Schöpfer

der Menschen und wurde mit diesem Inhalt von Goethes Ode „Prometheus" getragen.

In populären Mythen- und Sagensammlungen stand er, wiederum als Schöpfer der Menschen, am Beginn des Textkonvoluts, so in Gustav Schwabs „Die schönsten Sagen des klassischen Altertums". Schließlich war er, allein durch diese Verbindung von Titan und Schöpfungsgeschichte, zum prädestinierten säkularen Partner der Menschen geworden und als Gegenentwurf zur göttlichen Schöpfung zu verstehen. In dieser unmittelbaren Beziehung zu den Menschen hatte er anderen mythischen Figuren eine wesentliche Besonderheit voraus.

Interpreten hat es immer wieder gereizt, Menschwerdung als Thema geistiger Entwürfe und als Inhalt politischer Programme an Prometheus festzumachen, obwohl er neben der genannten Besonderheit auch die Schwierigkeit fehlender Eindeutigkeit einbringt. Es ist kein Urmythos vorhanden, auf den sich der Dichter wie sein Interpret beziehen könnten. Das erschwerte die Bewertung, denn Mythenforschung war „bis zur Jahrhundertmitte in erster Linie Ursprungsforschung"[8]. Es war jedoch gerade die Vielschichtigkeit des Mythos von Prometheus, das Fehlen eines Urmythos, die den Umgang mit ihm in der Literatur der DDR beschleunigten und intensivierten. Einerseits konnte man auf gründliche Studien zur Typologie archaischer Mythen zurückgreifen und hatte selbst etliche geliefert, andererseits waren die Entwürfe einer neuen menschlichen Ordnung, zu denen keine sittlichen Erfahrungen vorlagen, so wenig begreifbar, daß die Vieldeutigkeit des Prometheus bei der Anerkennung seines Wirkens für die Menschen genügend Spielraum bot, um die „Arbeit am Mythos" vorzunehmen, wie eine methodisch anregende Darstellung 1979 den Umgang gegenwärtiger Literatur mit den Mythen bezeichnete.[9]

In der 6. Klasse des Deutschunterrichts in der DDR wurde auf der geglätteten Gustav-Schwabschen-Darstellung ein Prometheus vermittelt, der „erfindungsreich, schöpferisch, listig, kühn, stolz, menschenfreundlich" war.[10] Ein Rest der Widersprüchlichkeit des Prometheus, die vor Goethes Gedicht ein Hauptmerkmal des Titanen war und bei aller Unterschiedlichkeit der Quellen bei Aischylos und bei Hesiod zu finden ist, wurde von Gustav Schwab noch vermerkt: „Zeus beschloß sich an Prometheus für seinen Betrug zu rächen."[11] Obwohl der Schwabsche Text eine erste Bekanntschaft der Schüler

mit Prometheus war und noch kein endgültiges Bild schaffen sollte, wurde diese Widersprüchlichkeit ausgemerzt. Der Begriff „Betrug" sei nicht gerechtfertigt, hieß es im Kommentar für den Lehrer.

Prometheus wurde zur Symbolfigur für das „unaufhaltsame Fortschreiten von Wissen und Erkenntnis" stilisiert.[12] Zur Absicherung diente schließlich der berühmte Marx-Spruch „Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender"[13]. Es handelt sich bei diesem oft benutzten Wort über den Märtyrer Prometheus um ein Zitat aus Karl Marx' Dissertation von 1841. Als Marx das schrieb, ging es indessen ausschließlich um die vorhandene bürgerliche Philosophie, eine andere war allenfalls bei den utopischen Sozialisten ahnbar. Das wurde darin deutlich, daß Marx jene Verse aus „Der gefesselte Prometheus" des Aischylos zitierte, in denen sich Prometheus lieber am Felsen gefesselt denn als Sklave des Hermes weiß. Der Weg zu Befreiungsbildern war noch weit.

Nach solchen Vereinfachungen, Klitterungen und Begradigungen war es dem Unterricht möglich, den Raum für eine eindeutige und linear handhabbare Interpretation des Goetheschen „Prometheus" zu bestimmen, der in der 9./10. Klasse unterrichtet wurde. Prometheus wurde als der „kühne Empörer" und als Ausdruck „der revolutionären Sprengkraft"[14] eingeführt. Die in Goethes Werk vorhandenen Problematisierungen der Ode (Pandora, Epimetheus), die schließlich so weit getrieben werden, daß Prometheus gegenüber Epimetheus im Festspiel „Pandora" zurücktritt, wurden bei der Betrachtung im Unterricht ausgeschieden. Es fehlte auch der Hinweis auf die historische Voraussetzung für die Ausbildung der Prometheus-Gestalt, die Rückführung des mythischen Bildes auf gesellschaftliche Widersprüche seit der Antike. Eine solche Vereinfachung war gerade deshalb leicht, weil es bei Prometheus im Gegensatz zu den meisten anderen Mythen besagten Urmythos nicht gab. In einem der Hauptwerke solcher Urmythen, in Homers Epen, wird Prometheus nicht genannt. Für Franz Fühmann war das etwa Anlaß, in seiner Bearbeitung dieser Epen „Das hölzerne Pferd" (1968) eine Prometheus-Szene einzufügen.

2. In diesem Umfeld von Erwartungshaltung und Entwurf sowie linear geführtem, widerspruchsfreiem Prometheus-Bild im Unterricht ist Volker Brauns erste Variation des Prometheus 1967 zu sehen. Sein Vorhaben richtet sich

sowohl gegen Vereinfachungen wie gegen eine ungebührliche Übertragung des Mythos in eine anders organisierte und strukturierte Gegenwart. In einem Interview 1972 sagte Braun: „Ich habe ein großes Mißtrauen gegen die bei uns gängige Methode, antike Stories zu benutzen, um Probleme unserer Revolution abzuhandeln, ein Verfahren der Sklavensprache, die die Literatur bis heute fließend beherrscht. ... Um aber die Gesellschaft ganz zu fassen, bedarf es, bei ihrer neuen Struktur, eines viel radikaleren Umgangs mit diesen Archetypen."[15]

Um Volker Brauns Arbeit zu überschauen, ist es ratsam, sich die unterschiedlichen Fassungen seines Gedichtes „Prometheus" vor Augen zu halten, ehe der Weg zu diesem Gedicht und die verschiedenen Fassungen betrachtet werden.

Volker Braun:
Prometheus. In: Saison für Lyrik (1968), S.45ff.

Weg, blinde Hoffnung, die unsre Städte
Beschlägt, süßer Dunst
Und unsre Felder jaucht
Mit Spülicht aus Kinos und Kneipen:
Was geht denn gut
Wenn wir es nicht versehn, jeder
Wie unsern Herd, auf dem wir
Selber die Suppe kochen?

Ich fliege am Himmel
Nicht nur in Gedanken:
Was uns Neues gelingt, sprengt
Fast die Adern vor Schmerz, und dröhnt
Die zuschaun, in den Ohren. Noch die Luft
Müssen wir uns erzeugen
Im leeren Raum.

Ich seh die Länder, gezeichnet
Von einem Schein, den sie wahren
Wie lange? Drohnd machen alte
Landstriche, quer
Durch die Welt, ihre letzten
Versuche, mit unbeherrschter Kraft
Die Flugzeuge gehn durch die schwachen
Lappen des Himmels
Und das gelegt wird, unser Feuer
Löscht uns aus.

Volker Braun:
Prometheus. In: Texte, Band 2 (1990), S. 94f.

Weg, blinde Hoffnung, die unsre Städte
Beschlägt, süßer Dunst
Der Tribünen:
Was geht denn gut
Wenn wir es nicht versehn
Wie unsern Herd, auf dem wir
Selber die Suppe kochen?

Ich fliege am Himmel
Nicht nur in Gedanken:
Was uns Neues gelingt, sprengt
Fast die Adern vor Schmerz, und dröhnt
In den Ohren. Noch die Luft
Müssen wir uns erzeugen
Im leeren Raum.

Ich seh die Länder, gezeichnet
Von einem Schein, den sie wahren
Drohnd alte Land-
Striche quer durch die Welt.
Die Flugzeuge gehn durch die schwachen
Lappen des Himmels
Und das gelegt wird, unser Feuer
Löscht uns aus.

Und im friedlichen Land:
Liegt die Zukunft da, leicht
Wie auf der Zunge? die Erde
Bricht sich wie Brot an den Lippen
Das Leben fällt in den Schoß
Zu euern Händen? die Bücher
Leben? Woher denn
Woher auf andre Art
So große Hoffnung?

Kein Haus steht
Wenn wir es nicht erhalten
Das Land, bei leichtem Regen
Sackt weg. Wo wir nicht sind
Und sehn, geht etwas vor
Das wir nur ahnen
Das schießt ins Kraut und nicht nur
Und wie Hoffnung, das zieht auf uns her
Ein trübes verlorenes Wetter -

Was glaubt ihr denn
Wenn nicht an euch? worauf
Hoffen wir sonst: ist unsre Hand
Faul, unser Feuer? Was
Schlagt ihr die Augen nieder
Vor den Schlägen der Zeit: ist hier
Nichts m e h r zu machen? das
Nimmt uns keiner ab; wollt ihr
In Vorzimmern warten auf
Die neue Verfügung?

Auf diese Zeit nicht, auf nichts
Vertrauend als auf uns, nicht
Mit freudig geschlossenen Augen;
Bedroht, aber nicht gedrillt
Soll uns sehn der Tag
Der widerstrahlt
Wenn wir unser Feuer tragen
In den Himmel.

Und im friedlichen Land:
Liegt die Zukunft da, leicht
Wie auf der Zunge? die Erde
Bricht sich wie Brot an den Lippen
Das Leben fällt in den Schoß
Zu unsern Händen? die Bücher
Leben? Woher denn
Woher *auf andre Art*
So große Hoffnung?

Kein Haus steht
Wenn wir es nicht erhalten
Das Land, bei leichtem Regen
Sackt weg. Wo wir nicht sind
Und sehn, geht etwas vor
Das wir nur ahnen
Das schießt ins Kraut und nicht nur
Und wie Hoffnung, das zieht auf mich her
Ein trübes verlorenes Wetter.

(Variante 1970. In: Sie und nicht wir)
Was glaub ich denn
Wenn nicht an uns? worauf
Hoffe ich sonst: ist unsre Hand
Faul, unser Feuer? Was
Schlag ich die Augen nieder
Vor den Schlägen der Zeit: ist hier
Nichts *mehr* zu machen? das
Nimmt uns keiner ab; wolln wir
In Vorzimmern warten auf
Die neue Verfügung?

Auf diese Zeit nicht, auf nichts
Vertrauend, nicht
Mit freudig geschlossenen Augen;
Bedroht, aber nicht gedrillt
Sieht mich der Tag
Der widerstrahlt
Wenn wir unser Feuer tragen
In den Himmel.

3. Anfang der sechziger Jahre schwemmte eine Lyrikwelle zahllose neue Texte an die Öffentlichkeit. Das Ausmaß war unvorstellbar: Bei Lesungen der jungen Lyriker wurde nicht nur jeder Stuhl herbeigeholt, sondern man saß auf dem Boden, auf Treppen, die Lesungen wurden in andere Räume übertragen und jeder der Lyriker wurde als Genie begrüßt. Das Jahr 1963 wurde als „Jahr der Lyrik" gefeiert. Die Gedichtsammlung „Auftakt 63" hatte eine Auflage

von 10.500 Exemplaren. Das war selbst für verwöhnte Dichter im Osten außergewöhnlich, verhandelte man doch sonst über Auflagenhöhen von etwa 2000 Exemplaren bei Lyrikveröffentlichungen. Außerdem, man soll es weder übersehen noch geringschätzig abtun, befanden sich Tausende seit 1959 auf dem Bitterfelder Weg, darunter Hunderte von jungen Lyrikern. Das hatte Auswirkungen bis in die Universitäten hinein.

Im Herbst 1962 trafen sich einige Studenten in einem nicht sehr freundlichen Aufenthaltsraum der Universität in der Ritterstraße zu Leipzig. Jeder war sich seiner Begabung bewußt und jeder sah in den anderen nur das Publikum für die eigene Unsterblichkeit. Unter diesen Studenten saßen auch Bernd Jentzsch – heute Direktor des Literaturinstitutes in Leipzig, hervorgegangen aus der ersten institutionellen „Dichterschule", dem Literaturinstitut „Johannes R. Becher", Bernd Schirmer, heute ein bekannter Schriftsteller, und – Volker Braun.

Es entstand ein kurzlebiger Zirkel schreibender Studenten, der immerhin die Aufmerksamkeit der Presse fand. Als sich der Zirkel wieder aufgelöst hatte, – Bernd Jentzsch war nach Jena gegangen, die anderen sahen sich zumeist in den Vorlesungen Hans Mayers, bis dieser die DDR verließ –, hatte immer noch die Presse ein Auge auf diese wilde Dichterschaft. Am 6.2. 1964 veröffentlichte die „Universitätszeitung" eine größere Auswahl „Junger Lyrik", wie die Auswahl genannt wurde.[16] Darunter befanden sich auch zwei Gedichte von Volker Braun. Unter den biographischen Hinweisen zu den Autoren war zu lesen „Volker Braun, Philosophiestudent, IV. Studienjahr, 25 Jahre". Volker Brauns Texte waren „Gebrauchsanweisung zu einem Protokoll. Vorspruch zu 'Provokationen'" und „Kommt uns nicht mit Fertigem. Vorspruch zum 'Zyklus für die Jugend'", später hieß das Gedicht „Anspruch". Beide Gedichte gehören zu den immer wieder zitierten Texten Brauns[17]; sie kennzeichnen überzeugend sein Denken zu dieser Zeit. Es wurde bestimmt von Unduldsamkeit gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung und Bereitschaft des Individuums, Vorhandenes zu genießen und zu verändern. In „Kommt uns nicht mit Fertigem" schlägt sich zudem nieder, was Braun in diesen Jahren lernte: Dichter, Themen und Metaphern der deutschen Klassik, Hans Mayers unerschöpfliches Thema war in dieser Zeit Goethe. Bei Braun heißt es faustisch „Hier wird Neuland gegraben".

Die Säulenheiligen der antiken Mythologie, zu dieser Zeit angeführt von Prometheus, ein Titan und Bruder des Atlas, und Herakles, nachdem zuvor Odysseus lange Zeit bestimmend war[18], wurden von der Literatur in der DDR ausgiebig beschworen und waren dadurch gegenwärtig. Braun erinnerte an sie im Vers „Unsere Schultern tragen einen Himmel voll Sterne". Sein lyrisches Subjekt ist nicht mehr wie Herakles, der Atlas zeitweise die Erde abnimmt, mit der Erde auf den Schultern zufrieden, sondern es wird die urmythische Situation beschrieben. Atlas mußte wegen seiner Teilnahme am Titanenkampf das Himmelsgewölbe tragen. Auch bei Braun mußte es der Himmel sein. Das bedeutete bereits Anspruch. Katrin Bothe nannte es „prometheische Allgewalt", „Allmachtsphantasien" und „Prometheus"-Haltung.[19] Hinzuzufügen ist, daß die daraus entstehende Metaphorik der Braunschen Gedichte auffallend und außergewöhnlich war, nicht aber der Vorgang der Aufnahme selbst.

Als 1959 Edith Braemers Buch „Goethes Prometheus und die Grundpositionen des Sturm und Drang" erschien, geriet es zu einer Art Kultbuch. Der die Menschen schaffende Prometheus, der sich auf seine „Hütte" und seinen „Herd" berief, wurde zum Leitbild der frühen sechziger Jahre. Dem gesellschaftlichen Anspruch wurde ein Leitbild zugeordnet, es hieß Prometheus. Verwirklicht wurde das Vorhaben durch die Schule. Aber schon Edith Braemer hatte gewarnt, daß jener Prometheus Goethes aus einer „nicht ausgereiften politisch revolutionären Situation" stamme. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit war vorprogrammiert.

Einige Dichter warnten frühzeitig vor den geglätteten Bildern, die dem Leitbild folgten und die von der Schule, aber auch von Lyrikern wie Uwe Berger vermittelt wurden. Unter den Warnern waren Heinz Czechowski und Georg Maurer. Hatte Goethes Prometheus einen geradezu selbstüberhebenden Anspruch gegenüber den Göttern angemeldet, wiesen Czechowski und Maurer darauf hin, daß durch Prometheus die Mächtigen gestärkt, die Gleichheit aus der Welt vertrieben und die Menschen, durch falschen Gebrauch des Feuers, bewaffnet worden seien.

Braun fand zu dieser Zeit keinen, noch keinen Zugang zu diesen Warnungen. Er mußte ihn auch nicht finden, denn dieser Umgang mit Prometheus interessierte ihn kaum. Für ihn konnten die Leitbilder nicht groß genug sein; das brachte ihm offiziellen Zuspruch. Er übertraf die, die ihn lobten, indes-

sen mit seinen Ansprüchen und forderte für Prometheus eine Vorstellung ein, die weder bekannt war noch erwartet wurde. Als Braun sich in den sechziger Jahren mit Prometheus beschäftigte, ging er rigoros über die Zeitgenossen hinaus: Prometheus wurde bei ihm nicht zur Gestalt. Lediglich sein Name blieb Erinnerung an den Mythos. Nicht Kritik an Prometheus wurde angemeldet, sondern dieser als Gestalt überhaupt abgeschafft und durch die Gesamtheit der tätigen Menschen ersetzt.

Es entspricht nicht dem zeitgenössischen Umgang der Dichter mit Prometheus, wenn man für diese Zeit nur Braun eine „Prometheus"-Haltung zubilligt, diese aber als „ambivalent" relativiert.[20] Der Umgang mit Prometheus war verbreitet und zeitgemäß, die Abschaffung des Prometheus war sensationell und außergewöhnlich. Mit der Inthronisation des Prometheus zum Vorbild entstand der Widerspruch zum Vorbild. Brauns Abschaffung des Titanen war ein solcher Widerspruch.

Zwei Nummern nach der Veröffentlichung der Gedichte 1964 begann in der „Universitätszeitung" eine umfangreiche Diskussion zur Lyrik unter dem Titel „Umstrittene Lyrik", erneut mit „Neuen Texten" versehen und in Verbindung mit einem großen Artikel zur GRUPPE 47 und Martin Walser. Diese Anordnung verwies gleichzeitig auf eine publizistische Folge, in der Max von der Grün und Günter Grass vorgestellt werden sollten. Der Anspruch, den diese breit angelegte Diskussion stellte, war hoch, das Publikum wurde gefordert. Der junge Dichter Volker Braun geriet in ein anspruchsvolles Umfeld.

Die Diskussion wurde mit einem Paukenschlag eröffnet, auf den später immer wieder zurückverwiesen wurde. Robert Zoppeck nahm als Überschrift eines interpretatorischen Beitrags eine Meinung, die zu der Lyrik-Auswahl getroffen wurde: Die Gedichte in der Universitätszeitung seien „Konfektion! – Ausnahme: Volker Braun!" Andere Beiträge folgten, wenn auch nicht so bedingungslos,[21] diesem Gedanken. Volker Braun hatte Zuspruch; der Grund ist darin zu sehen, daß er „aktuelle Probleme zu gestalten" suchte.[22] Das aber komme nicht thesenhaft daher, sondern sei „dialektisch".

Volker Braun hatte zu diesem Zeitpunkt ca. 30 Gedichte in der NDL, dem „Forum" und „Sinn und Form" veröffentlicht. Zoppecks Beitrag beschrieb bereits jene Verhaltensweisen, die von nun an den Umgang mit Brauns Texten bestimmten: Brauns Gedichte fesseln „die Aufmerksamkeit des Lesers",

sie zwingen „zum Nachdenken" und reizen „zum Widerspruch". Man kann den Aussagen „nicht immer zustimmen", aber es ist lohnend, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.[23] Große Dynamik wurde Braun bescheinigt und starke Emotionalität. Aber am Ende schlug die Betrachtung jenen Ton an, der nie wieder verloren ging, wenn sich Kritiker zu Braun äußerten: Braun wurde die „Ausnahme" nicht bestätigt, er werde nicht von den Lesern angenommen, er könne sein philosophisches Wissen nicht umsetzen und – besonders kritikwürdig – „Viele seiner Verse sind mehrdeutig, bisweilen unverständlich. Es herrscht mitunter ein eigenartiges Widerspiel zwischen dem Pathos zukunftsträchtiger Visionen und dem ins Kleine zurückgenommenen Gefühl der 'Unbeholfenheit' der Gegenwart."[24] Die Sturm-und-Drang-Haltung sei elementar-blutvoll, „die Grundhaltung revolutionär. Aber gerade darum muß er, auf daß Volker Braun von der 'poetischen Person zur Persönlichkeit' werde, kritisiert werden, und das weiß er auch"[25]. Auch einer der späteren Begleiter des Braunschen Werkes meldete sich zu Wort: Walfried Hartinger. Er kritisierte zwar alle anderen scharf, sprach den meisten veröffentlichten Gedichten „gedankliche Durchdringung" ab – sie fehle „im höchsten Maße" -, sagte aber über Braun kein Wort.[26]

Diese erste Diskussion um Brauns Gedichte unterschied sich im Kern nicht von den zahlreichen folgenden Auseinandersetzungen um den Dichter. Sie spiegelte jene Zwiespältigkeit, die bei der Lektüre Braunscher Gedichte empfunden wurde. Einerseits fanden Kritik und Leser den ungeheuren Anspruch an eine neue Wirklichkeit und Gesellschaft aufregend. Indem sich der Dichter einer Metaphorik bediente, für die selbst die imposantesten Heroen wie Herakles – und bald darauf Prometheus – herhalten mußten, huldigte er dem Selbstwertgefühl des Lesers. Andererseits wurden die uneingelösten Ideale gerade durch diesen Anspruch deutlich erkennbar. Der Leser sah sich im Vergleich mit den Heroen in einer wenig beneidenswerten Lage.

Die Anprüche Brauns waren groß, wie „Flüche in Krummensee" zeigt. Das lyrische Subjekt des Studenten der Philosophie Volker Braun forderte sein Jahrhundert in die Schranken; der Student selbst war dabei durchaus unter den Fluchenden zu finden. Aber die Ansprüche waren für die meisten zu groß, denn nur aus Flüchen entstand kein Konzept.

Ein Jahr später verlagerte sich die Auseinandersetzung um Volker Braun bereits ins „Neue Deutschland". Der Literaturwissenschaftler Horst Haase,

der sich konsequent und kompromißlos für junge Dichter einsetzte, zitierte in einem umfangreichen Artikel über die junge Literatur, in dem neben Volker Braun Christa Wolf, Erik Neutsch und Dieter Noll stehen, das Gedicht Brauns „Messerscharf ist die Wahrheit", in dem bereits Bilder des späteren „Prometheus"-Gedichtes vorhanden sind: Aus der Wische soll „grünes Neuland Hoffnung" werden, der Mensch „fängt Feuer" für die „Sache der Hochöfner", die Arbeit wäret ewiglich, „Stein und Mörtel schleppen tausend Jahre"[27] Haases Interpretation und Brauns Gedicht riefen Widerspruch bei Lesern hervor: Es wurde dem Gedicht vorgeworfen, es fehle ihm „die edle, feine Einfachheit" und es sei ein „rätselhaftes Gehirnprodukt"[28].

Es gab eine verhängnisvolle Neigung der Presse, problematischen oder gar widersprüchlich wirkenden Kunstwerken nicht mit dem ästhetischen Urteil, sondern mit dem Sachverstand aus dem Bauche, mit der Meinung des naiven Lesers zu begegnen und damit diese schwierigen Kunstwerke per Massenprotest zu verdrängen. Dieses Verfahren wurde später immer rigoroser angewandt, verlor sich aber keineswegs mit der Wende 1989, sondern wurde weiterhin gepflegt, mindestens, wenn es um Literatur und Kunst der DDR ging. – Nochmals meldete sich Horst Haase zu Wort und verteidigte Brauns Gedicht, dessen Bilder „ungewohnt sind und manchmal ein Element phantastischer Übertreibung enthalten"[29]. Statt des Beispiels Storms, auf daß Brauns Gegner verwiesen, womit sie ihr Unverständnis auswiesen, sah Haase die Verwandtschaft mit Majakowski, auch wenn das „Riesenwerk" Majakowskis nicht recht vergleichbar sei. Brauns Griff nach kühnen Bildern und seine Bemühungen, die traditionell vorgefundenen Bilder durch Umkehrungen zu nutzen, stießen auf den Widerspruch jener Leser, denen Storms Empfindsamkeit der Maßstab für die völlig anders geartete Wirklichkeit mit ihrer anderen Dichtungwar. Dabei übersahen sie, daß es zu Storms Zeit die entschiedene naturalistische Dichtung gab, die Neuland betrat und sich als Moderne fühlte.

Braun bediente sich in diesem Gedicht wie auch sonst Brechtscher Methoden; auf die aber wies in diesen Diskussionen kaum jemand hin, Zeichen dafür, wie fremd Brecht zu dieser Zeit im allgemeinen Bewußtsein war. Nur eine der Analysen sah direkte Entsprechungen zwischen beiden, erkannte zudem Brauns Versuch, Gegenstücke zu Brecht zu schaffen.[30]

Der Widerspruch richtete sich nicht gegen den Dichter, sondern war Ausweis dafür, wie das große Publikum in den geistigen Schranken des Vorge-

fundenen befangen blieb: Man maß Braun an Rilke und Storm und befand ihn als mißraten. Das mußte zum Konflikt führen, wenn sich die Möglichkeit bot, Braun an Goethe zu messen. Die Gelegenheit ergab sich bald. Ein Höhepunkt in diesen Auseinandersetzungen wurde 1968 erreicht. Es erschien die Anthologie „Saison für Lyrik"; in ihr standen zehn Gedichte Brauns, darunter erstmals das 1967 entstandene Gedicht „Prometheus". Nach Braun ist es ein Rest des unveröffentlichten Fragments „Der feuertragende Prometheus", das 1963 entstanden und bis heute unbekannt geblieben ist. Noch im Programm-Heft zu „Hans Faust" (1968) wurde es als „Stück-Fragment" ausgewiesen, sicher auch deshalb, um den Kontext zu Faust zu verstärken.

Anregend bei der Beschäftigung mit Faust und Prometheus hat Hans Mayer gewirkt: Im Herbstsemester 1962/63 las er über den jungen Goethe, den Urfaust und ging dabei mehrfach auf dessen „Prometheus" ein, so am 11.12.1962; von Umkehrung und Polarität war die Rede, und am 8.1.1963, auf das Nebeneinander verschiedener Elemente wurde hingewiesen, die unterschiedliche Sichten zuließen. In der ersten Vorlesung im Frühjahrssemester, am 2.4.1963, es war kurz vor Hans Mayers Weggang aus der DDR, stellte der von vielen Studenten verehrte und geliebte Literaturwissenschaftler die Frage nach den menschlichen Möglichkeiten und verwies darauf, daß der Mensch sich zum Gott aufschwinge; dieser Titanismus durchziehe Goethes Werther, den Urfaust, das Parzenlied und den Prometheus. Goethe sei letztlich am Prometheus gescheitert, weil er ihn nicht real habe behandeln können, sondern nur mythologisch. Werther aber sei ein so großer Erfolg geworden, weil hier real gestaltet werden konnte und nichts Mythologisches hemmte.

Denkt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, ist Prometheus erst gestaltbar, wenn er auf den Menschen projiziert und nicht durch titanische Macht, sondern durch Arbeit geprägt wird. Nichts anderes tat Volker Braun in seinem ersten Prometheus-Gedicht. Er hatte in diesen Vorlesungen Hans Mayers gesessen. Die Deutungen Hans Mayers, die aus Vorlesungsmitschriften erschlossen wurden, findet der Leser nur wenig verhüllt in Brauns Erzählung „Der Hörsaal" (geschrieben 1964) aus „Das ungezwungne Leben Kasts" (1972). Wenn Kast von den überfüllten Vorlesungen Prof. R.s spricht, in die man ging, weil „alle Welt" hinging und dort auf „Treppen und Ecken" saß, so waren das die Vorlesungen Hans Mayers im legendären Hörsaal 40 in der Alten Universität.[31] Wenn in der Kast-Erzählung die entstehende Neigung zur

Medizin-Studentin Linde wichtiger scheint als der Vorlesungsverlauf, so fallen doch die Reizworte der frühen Dichtung Brauns: „Faust will bindungsloser Mensch sein, will alles inbesitz nehmen.... Niemals Erfüllung dauernden Glücks.... Egoismus seines Strebens, Unmenschlichkeit...titanische Züge, Prometheus“[32]. Beide Handlungen, Neigung zu Linde und Vorlesungsbesuch, werden unmittelbar aufeinander bezogen, indem die Erkenntnisse aus der Vorlesung sofort auf die konkrete Situation umgesetzt werden: „Wissen! Ich sah nur noch sie, wollte nur noch sehn, was die Sätze in ihr anstellten, was in ihr vorging... R.: Niemals Erfüllung dauernden Glücks (was denkt sie?)“ usw.usf.[33]

Diese Verschränkung von Vorlesung und entstehender Leidenschaft geht von zwei Figuren aus, von Faust und von Prometheus, und mündet in einer Anwendung Kasts. Vorlesung und Leidenschaft geraten zeitweise ebenso zur Deckungsgleichheit wie Fausts, Prometheus' und Kasts Handeln und Denken. Im Hörsaal 40 beginnt zwischen Kast und Linde wieder einmal eine Faust-Gretchen-Beziehung. Faust und Prometheus aber erleben im Verlauf der Entwicklung eine sehr ähnliche Wandlung.

Wenn hier vor allem der Umgang mit Prometheus verfolgt wird, sollte immer bewußt sein, daß eine gleiche Betrachtung mit einem sehr viel größeren Textangebot auch zu Faust erfolgen könnte. Von der Beschäftigung seit Hans Mayers Vorlesung über den „Hans Faust“ (1968) über die Hinze-Kunze-Variationen bis zum „Hinze-Kunze-Roman“ (1985). In den „Notaten“ Brauns zu „Hans Faust“ findet sich die präzise Vorgabe für die Deutungen von Prometheus und Faust, die in ihrer sprachlichen Kürze und der Konzentration auf Begriffe Brauns Werk ist, in ihrer methodischen Vorgabe aber an Hans Mayer erinnert. „Faust will anfangs nicht alles wissen sondern alles *ändern*: nicht spekulative Aktionen zur Befriedigung privater Interessen sondern bewußte Veränderung der Umstände, aus denen er sich nur spekulativ retten konnte = Arbeit als bewußte Gestaltung des Geschichtsprozesses.“[34] Brauns heroische Figuren wie Prometheus und Faust unterscheiden sich von ihren Vorbildern vor allem dadurch, daß sie fern jedem Heldentums stehen und von stetiger Bewegung geprägt sind, die bis zur Selbstauflösung (Prometheus) oder zur treibenden Unzufriedenheit (Hans Faust) geht[35], die solange herrscht, „solange diese Welt ihre verändernde Tat Hinzes und Kunzes, R.B.) braucht“[36] Die Schlußworte in „Hans Faust“ lauteten: „Geht. Bleibt nicht stehn. Geht ihnen nach / daß ihr euch auch gewinnt für eure Sache.“

Die Anthologie „Saison für Lyrik" wurde von Lesern des ND heftig diskutiert, in ihr wurden nicht nur „Abgeschmacktheiten" gesehen, sondern es werde „die alte, abgewetzte Platte von der Vergänglichkeit" vorgeleiert.[37] Schlimmer noch: Ideologisches Versagen wurde der Anthologie bescheinigt. Über sieben Ausgaben erstreckte sich die Diskussion, an ihr nahm teil, was zu jener Zeit in der Lyrik Mitspracherecht zu haben glaubte. Zwar schonte man Braun und sah ihn in der Reihe mit Günther Deicke und Uwe Berger als einen, der den Leser noch bewegen könnte. Aber Deicke selbst sah, als er über die Diskussion eine Art Zusammenfassung schrieb, Braun allenfalls als „interessanten Versuch", warf im übrigen den jüngeren Poeten vor, sie bedienten eine „Tendenz zum Schwierigen, die gänzlich unangemessen ist, ein Epigonentum, das sogar die Eigenarten seiner Verfasser verschwimmen läßt... eine Tendenz zur Chiffre..., die unserer Gesellschaftordnung nicht eigentümlich ist[38]. Dann entwickelte er in einer summierenden Reihe die gültigen Namen der Lyrik: Erich Arendt und Jo Schulz, Uwe Greßmann und Helmut Preißler, Uwe Berger und Armin Müller. Das letzte Wort in dieser Diskussion hatte Erhard Scherner: „Wer aber könnte ernsthaft bestreiten, daß starke Gefühle, ungebrochenes Pathos, sozialistische Parteilichkeit, Optimismus, der sich auf die reale Perspektive unseres Kampfes gründet, im Band 'Saison für Lyrik'...rare Dinge sind."[39] Das allerletzte Wort indessen spach der VI. Schriftstellerkongreß (28.–30. Mai 1969), auf dem die gesamte Anthologie der „Hohlheit und Nichtigkeit" bezichtigt wurde.[40] Die Beschreibung des Umfeldes, in dem Brauns Gedicht „Prometheus" wirkte, war notwendig, um die Unsicherheit des Publikums gegenüber dem Text ebenso wie die von dem Gedicht nicht bestätigte Erwartungshaltung an die Erberezeption zu erkennen.

4. Die Absicht des „Prometheus"-Dichters läßt sich nicht nur im bestechenden Bild finden, daß die Menschen ihr Feuer in den Himmel tragen, sondern wurde von ihm in programmatischen Feststellungen bestätigt. Die revolutionären Haltungen des Titanen sind insofern erhalten geblieben, als sie auf die Menschen übertragen werden; noch ist nichts zu spüren von der Fragwürdigkeit solcher Haltung. Der Dichter bediente sich eines „viel radikaleren Umgangs mit diesen Archetypen" und wollte „zunächst diese Geschichten preisgeben, um zu zeigen, wieviel von ihnen sich erhalten und wieviel sich verkehrt hat. Im Gedicht 'Prometheus' geht es nicht darum, diesen Mythos zu bemühen, sondern die Sache selbst erinnert ihn"[41].

Hier bediente sich Braun einer Begrifflichkeit, der konstituierend für eine Literatur wurde, die ihre utopischen Entwürfe aus dem radikalen Umgang mit Archetypen bezog. Verwendeten die sie vertretenden Dichter für die Utopie den Begriff der Geschichte, so bedeutete alles zuvor „Vorgeschichte". Der Begriff kam aus dem philophischen Vokabular Heiner Müllers, findet sich aber auch bei Volker Braun. In einem Interview stellte er das „Wagnis der Vergesellschaftung", also die Geschichte nach seinem Verständnis, der „fatalen Verlängerung der Vorgeschichte" polar entgegen.[42] Der Unterschied bestand nicht nur in den gegensätzlichen Trägern dieses Gegensatzes, den beiden deutschen Staaten, sondern das Wagnis, die Geschichte zielte auf Zukünftiges, die Vorgeschichte auf längst Vorhandenes. Es blieb ununterbrochen die Frage Brauns an die menschlichen Handlungen: Gehörten sie zur Vorgeschichte oder zielten sie schon auf Geschichte?. Als er im April 1991 in der Sendung „Zur Person" (DFF = Deutscher Fernsehfunk) von Günter Gaus befragt wurde, sah er den Hauptgrund für den Untergang der DDR in einem falschen Verständnis der Macht: „Das verhinderte schon, daß diese utopische Grundlage der DDR, dieses Gemeineigentum, überhaupt in die Hände der Produzenten kam."[43]

Daß es immer wieder um die Frage der Macht ging, die Braun nicht oder falsch beantwortet sah, machte auch ein sehr umstrittenes Gedicht deutlich, das aus der Zeit der „Unvollendeten Geschichte" stammt, mit dem sich die Parteileitung des Berliner Schriftstellerverbandes beschäftigte und zu dem Braun eine Selbstkritik abgab, die wiederum von jener Parteileitung als „demagogisch" bezeichnet wurde. Das Gedicht „Gedächtnisprotokoll" endet: „in meinem schwachen Gedächtnis stehen sie Spalier / Für meine Gedanken. So habe ich / Meine Macht erfahren."[44]

Verband sich für Heiner Müller der Begriff der Geschichte mit befreiter Arbeit des Menschen, in der es zum Beispiel das Töten als Arbeit nicht mehr gab und sich allmählich das Profil des Menschen entwickelte, so verband Braun mit dem Begriff der Geschichte die Vergesellschaftung und bezog das auf „die vielen Sachen, die zum Menschen gehören"[45]. Klang die Forderung zuerst sehr konform mit dem offiziellen Anspruch, so wurde ihre Brisanz deutlich, wenn sie mit dem Zentralbegriff verglichen wurde: Der hieß „die Sache", „unsere Sache", „die Sache des Sozialismus" usw. Volker Braun griff sie an, verstand er doch unter den „vielen Sachen" eine „ursprünglichere Haltung, die sich nicht so forciert für eine Sache engagiert"[46].

Prometheus in seiner bisherigen Erscheinung entsprach dagegen ganz dieser „Vorgeschichte". Erst aus ihrer „Umkehrung" entsteht Geschichte; Braun erweist sich als Philosoph in der Tradition von Hegel über Feuerbach bis Marx, wenn er zu seinem „Prometheus" sagt. „Die Umkehrung ist kein zufälliges literarisches Mittel, sondern sie drückt den gesellschaftlichen Vorgang aus, daß die Verhältnisse vom Kopf auf die Füße gestellt werden."[47]. Prometheus hat als Titan den Menschen neben dem Feuer auch „blinde Hoffnungen" gebracht hat, also neben dem prometheischen Machtgefühl auch die Illusionen samt Enttäuschungen. Nunmehr, wenn die Menschen sich selbst nicht als Prometheus empfinden, aber promethetisches Tun verantworten, schwindet die „blinde Hoffnung"; es ist die Umkehrung der seit Aischylos vorhandenen, erhaltenen und bestätigten Adaption des prometheischen Tuns. Das Bekenntnis zu diesem Tun entsteht aus der Absage an die bisherige Tradition. Die Tat des Prometheus, die Menschen zu schaffen und ihnen durch das Feuer Entwicklung zu ermöglichen, war der unvollkommene Beginn des Weges in Geschichte, nicht aber Höhepunkt derselben.[48] Den Weg mußten die Menschen selbst bewältigen, nicht mehr unterstützt durch göttliche Hilfe. Mitten unter ihnen bewegte sich der Dichter, der diesen Befreiungs- und Selbstverwirklichungsprozeß an sich selbst als Befreiung des Prometheus begriff: „Ich müßte mich nur annageln an das Gestein dieser gegenwärtigen Formation und, darob brüllend, ihre eigentümliche, prosaische Poesie aus ihr bohren. Ich seh aber, das Establishment will dem nur Ignoranz und Dummheit entgegenbringen."[49]

Brauns Gedicht „Prometheus" gibt nicht nur eine Neudeutung des Mythos, sondern zitiert in der ersten Hälfte die Vorbilder von „Prometheus Desmotes" von Aischylos („blinde Hoffnung"), Hesiod („unser Feuer löscht uns aus") und Goethe („unsern Herd"). Er läßt keinen Zweifel, daß ihm die Vorbilder bekannt sind, aber sie nicht mehr für seinen Prometheus ausreichen. Kinos, Kneipen, Fliegen und Flugzeug stören die Tradierungen. Präzis in der Mitte des Gedichtes steht der wichtigste Satz, ein mehrfach vermitteltes Zitat von Shakespeare bis zu Johannes R. Becher wiederum, eingeleitet mit einer Braunschen Fügung, die wirksam und zuletzt als einzige Formulierung von dieser Hoffnung blieb: „Woher denn / Woher *auf andre Art / So große Hoffnung*?" Sie blieb wohl auch, weil sie Ausdruck der großen Sprachlosigkeit wurde, die nach dem Verlust er Entwürfe einsetzte: Woher denn ...

Im Zweiten Teil des Gedichtes wird nichts mehr so ausgewiesen zitiert, aber ein Zitat stellt sich dennoch ein, erahnt und nicht wortgetreu entsprechend. Es weist auf den unerschöpflichen Brunnen der Volkspoesie ebenso wie auf den bedeutenden Dichter: „das zieht auf uns her / Ein trübes verlorenes Wetter" (1968). Es erinnert in mehr als einer Hinsicht, semantisch und stilistisch, an den Beginn der 2. Strophe des Ännchens von Tharau „Käm alles Wetter gleich auf uns zu schlahn". Das wie ein Volkslied behandelte Gedicht wurde Simon Dach[50] zugeschrieben, ist aber mit großer Sicherheit von Heinrich Albert.[51] Unterstellt man hier ein bewußt gesetztes Zitat, ist seine Funktion leicht zu erkennen: Die Volksdichtung erscheint als Möglichkeit, auf die völlig andere Lesart von Hoffnung zu kommen. (Eine solche Konfrontation von Zitaten klassischer Herkunft und Zitaten aus der Volksdichtung prägt auch Christa Wolfs „Störfall".) Das auch diese Möglichkeit, die Besinnung auf das Volk, letztlich nicht die erhoffte Öffnung zur Zukunft bringt, machte der „Bodenlose Satz" (1988) deutlich, ein sprachlich außergewöhnlicher Text. In ihm wurden vernebelnde Zufriedenheit im „Prometheus" – „blinde Hoffnung... süßer Dunst" – und drohende Hoffnung im gleichen Text – „Hoffnung ... ein trübes verlorenes Wetter" – zusammengerissen im Satz „...ein trübe leuchtender Dunst fuhr auf den Wellen mit"[52]. Damit aber wurde die Zurücknahme, Enttäuschung, Resignation, der Abschied von *einem* Entwurf vorweggenommen.

5. Es erscheint in Brauns „Prometheus" ein lyrisches Subjekt, das man aus Brauns großen Gedichten der frühen sechziger Jahre kennt. Es ist ein arbeitendes, an die Zukunft glaubendes, selbstbewußtes und ungeduldiges Subjekt, das sich schließlich selbst mit seinen Mitstreitern zum Prometheus erhebt. Sie sind nicht mehr darauf angewiesen, daß ihnen Prometheus das Feuer vom Himmel bringt und dabei noch eine höchst zwiespältige Tat vollbringt – er stiehlt das Feuer –, sondern „auf nichts / Vertrauend als auf uns... / Soll uns sehn der Tag / Der widerstrahlt / Wenn wir unser Feuer tragen / In den Himmel."[53] Die Schlußverse zeigen auch Brauns sprachliches Verfahren, „Verfremdung des eigentlichen Inhalts durch verbale Denunziation" nennt er es[54]. Da wird zuerst eine bekannte und erwartete Wendung eingesetzt – bei Prometheus bietet sich an „Wenn wir unser Feuer" und es ließe sich fortsetzen „hüten, bewahren, schützen" usw. – und dann wird Unerwartetes dagegengesetzt:

„tragen in den Himmel": Die Erwartung wird enttäuscht und durch ein völlig ungewohntes Bild zerstört; das Neue tritt ein.

Alle späteren Veränderungen Brauns an diesem Gedicht, es gehört zu den am meisten bearbeiteten und die 3. Auflage der Auswahl „Gedichte" (1979) kann schon einen „Prometheus 8" verzeichnen, sind der Versuch, den prometheischen Anspruch des Menschen, der ohne titanische Hilfe auskommen will, zu erhalten und dennoch die Reduktion am ursprünglichen Anspruch nicht zu verdrängen. Tatsächlich aber werden die Bearbeitungen zur unabänderlichen Zurücknahme des früheren großen Anspruchs. Zuerst scheint es indessen anders zu verlaufen.

Als Braun das Gedicht in den Band „Wir und nicht sie" (1970) aufnahm, der zum rigorosesten Sturm-und-Drang-Band des jungen Dichters wurde wie schon die Titelanleihe bei Klopstock und ihre Umkehr beweist, schien Braun die Diskussionen um den Band „Saison für Lyrik" beherzigt zu haben. Mitstreiter wie Manfred Jendryschik bescheinigten ihm „eine polemische Standortbestimmung in gesellschaftlicher und ästhetischer Höhe..., wie sie in den letzten Jahren vielleicht nur durch Georg Maurer geleistet wurde"[55]. Braun hatte vor allem sein lyrisches Subjekt, betrachten wir den Text als Hymne, bzw. seine Rollenfigur, nehmen wir den Text als Rest eines dramatischen Textes, neu bestimmt. In der ursprünglichen Fassung von 1967 hatte das lyrische Subjekt mit einem pluralen Wir gesprochen, allerdings wie ein Lehrmeister, der mit Vorwürfen nicht geizt und erziehen will. Der aufklärerische Duktus ist bestimmend: „Was glaubt ihr denn / Wenn nicht an euch?...Was schlagt ihr die Augen nieder...". Nun hat das lyrische Subjekt die Heftigkeit der Vorwürfe herausgenommen und sich selbst damit bedacht. Erschien es in der ersten Fassung noch weitgehend unbeteiligt und bekam dadurch guten Grund, vermißtes Tempo und vorschnelle Zufriedenheit zu beklagen, so sieht es sich nun selbst davon geprägt. Die vorletzte Strophe (bzw. der vorletzte Gedichtabschnitt) ist diejenige, die bearbeitet wird. Aus dem Wir wird das Ich. Zwei kleine Änderungen in der vierten und in der letzten Strophe werden zwingend notwendig.

In der Sammlung „Gedichte" (1975, 3. Auflage 1979) steht „Prometheus 8". Es ist die Fassung, die dann mit einer nicht einschneidenden Änderung[56] unter dem Titel „Prometheus" in die Werkausgabe aufgenommen wurde. Die Strophe, die zuvor die wesentlichen Änderungen erfahren hatte, fehlt nun

völlig. Das wirkt sich auf den Schluß aus. Hatte das lyrische Subjekt früher sich und dem Wir vertraut, vertraut es nun „nichts" mehr. Der Weg in die Geschichte war kaum mehr zu erkennen. Was 1967 als ein wenn auch wichtiger Schritt von der Vorgeschichte in die Geschichte erschien, erwies sich nun als noch langer notwendiger Weg durch eine dauernde Vorgeschichte. Das Nachdenken darüber, ob das Wir vom Dichter erzogen oder der Dichter selbst Teil dieses Wir und des Erziehungsprozesses ist, wurde hinfällig, denn das Wir sieht sich nicht in der geistigen Unvollkommenheit der „Kinos und Kneipen" befangen – sie fehlen nun –, sondern durch die Tribünen manipuliert und beengt.

In der ersten Fassung sah Braun eine Beengung des titanischen Strebens durch „Spülicht aus Kinos und Kneipen", in der letzten Fassung war es nur noch der süße Dunst „der Tribünen". Das war etwas völlig anderes und grundsätzlicher: Die Tribüne gehört zu Brauns zentralen Metaphern; durch die Tribüne wurde der alte Gegensatz von Macht und Geist reproduziert. Die Geschichte war damit immer noch aufgeschoben, auf die Zukunft vertagt. Immer noch regierte die Vorgeschichte, wie sie auch in der Erzählung „Die Tribüne" ins Bild gebracht wird. Der Erzähler kommt sich „vor wie der Mensch aus dem 1. Jahrhundert, Sisyphos mit der Feile"[57]. An dieser Stelle ersetzt Braun im Grunde die eine mythische Figur durch die andere, die in den achtziger Jahren die Literatur der DDR wesentlich beherrschte und den Stillstand auswies; aber das ist schon ein anderes Kapitel. Braun hat allerdings auch daran mitgeschrieben. Brauns Vogtländer, gewürdigt als „tüchtige Söhne", waren im Angesicht der „kleinen, müden Maschinen" nur „tüchtige / Söhne Sisyfos'"[58]. Sisyphos stand für überholte Techniken und zermürbende Arbeitspraktiken. Brauns bewußter Umgang mit Sisyphus vollzog sich seit 1972. *Seinen* Prometheus hatte er bereits korrigiert; nun relativierte er die hinlänglich bekannte, durch die Schule verbreitete Auffassung von Prometheus und ersetzte ihn durch Sisyphus, der allmählich als eine neue Identifikationsgestalt ins Bewußtsein der Dichter zu rücken begann.[59] Sisyphos hatte einen entscheidenden Vorteil gegenüber Prometheus. Er war ein Mensch. Der Stein war ihm als göttliche Strafe auferlegt worden. Wollte man Sisyphos neu sehen, mußte man den Mythos „sprengen"[60]. Das bedeutete, „daß Sisyphos den Stein wegwirft, die unnütze Last"[61].

Ursprünglich war es Brauns Sorge, daß die Menschen durch eine unverbindliche Unterhaltung, Kinos und Kneipen, vom größten Kulturauftrag der

Menschheit, nämlich menschlich zu werden, abgehalten würden. Solche Warnungen finden sich öfters in dieser Zeit. In dem großartigen Heine-Aufsatz „Drei ausgelassene Antworten" (1972) werden die Kinos und Kneipen ersetzt durch die „Wohnhülsen und Kulturschuppen"[62], die keineswegs schon eine „gebildete Nation" ausmachen, wie die Beilage des „Neuen Deutschland" hieß und die auch andere, etwa Erich Arendt, zum Maßstab ihrer Poetik machten. Braun meint in Heines testamentarischem Bekenntnis „Vorrede zur Lutetia" keine Angst vor dem Kommunismus zu sehen. –

Heine sah in dieser Vorrede für den Kommunismus eine Zukunft, argwöhnte aber, man könne dann aus seinen Gedichten Tüten für Kaffee und Schnupftabak machen –, Braun fand dort Heines „letzten ironischen Coup: daß wir sagen sollen, der arme Henri, was er sich für Sorgen macht! – aber es war gar nicht seine Sorge, er wollte uns nur befeuern, daß es unsere Sorge wird"[63]. Als er „Spülicht aus Kinos und Kneipen" durch „Tribünen" ersetzte, war die Hoffnung auf jene „heitere, sinnliche Gesellschaft", „eine Demokratie, in der, wie Heine fröhlich sagte, alle gleichherrlich und gleichberechtigt sind"[64], erloschen und es trat die Negation an ihre Stelle.

Zwischen 1974 und 1977 entstand Volker Brauns Gedicht „Schwester des Prometheus"[65]. Diese im Mythos nicht vorkommende Figur ist eine buddhistische Gottheit der Barmherzigkeit, vergleichbar den Mariendarstellungen im Christentum. Es war die gleiche Zeit, in der Brauns berühmte und vielbesprochene „Unvollendete Geschichte" (als Film 1991 „Der Verdacht", erzählt von Ulrich Plenzdorf und Frank Beyer)[66] entstand. Von prometheischen Anspruch war darin nichts zu lesen. Oder doch? Da man in den Texten Brauns immer auch das Gegenteil des Gedachten aufhebend zur Hand haben sollte, erweist sich so auch das Promethetische als präsent. Die „Schwester des Prometheus" war ein solcher Gegensatz, aber immer noch als Gegensatz eingebunden in die Welt der Erwartung und des wünschenswerten Ideals. In der „Unvollendeten Geschichte" ist es das Gegenteil des idealen Anspruchs, das benannt wird, wie es schon das Motto von Jorge Semprun mitteilt: „Alle Toten ruhen in der Unruhe eines vielleicht unnötigen Todes."[67] Das prometheische Thema erscheint zweifach in einer Handlung, die die Perversion des Aufbruchs der Menschheit aus der selbst auferlegten Beschränkung ist, aus der ja der ursprünglich aufklärerische prometheische Gedanke entsprang. Einmal wird Bechers Sonett „Entlastung" vollständig zitiert, das den unlös-

baren Gegensatz zwischen Anspruch des „hohen Amtes" und dem „warmen Sommertag ...wie neues Leben, wahrhaft lebenswert" nennt.[68] Zum anderen erscheint kurz darauf das Pendant zu Goethes „Prometheus" im Sturm und Drang, Werther. Aber es ist wiederum nicht der Ursprungstext, sondern Plenzdorfs Paraphrasierung „Die neuen Leiden des jungen W.", „allein das Wort 'Leiden' im Titel war erschreckend genug"[69]. Das allerdings kam in beiden Titeln vor. Die Umwertung ist erkennbar: An die Stelle des prometheischen Aufbruchs ins Universum tritt die Beschränkung ins Alltägliche, eingeschränkt Irdische; an die Stelle des widerstrahlenden Himmels das säkulare Leiden. Nachdem der Umbruch des prometheischen Grundgedankens in der Folge neuer Erfahrungen vorbereitet wurde, findet er nun auch seine neue Figur, die allerdings auch aus dem Umfeld des Prometheus Goethes kommt.

In der „Unvollendeten Geschichte" findet sich unter Franks Büchern ein „orangefarbenes Büchlein"; es ist Heiner Müllers „Philoktet" in einer Suhrkamp-Ausgabe, ein zusätzliches Zeichen für Franks Belastung. Der „Philoktet" war ein Jahr zuvor in der Zeitschrift „Sinn und Form" (1995, Heft 5) erschienen und hatte eine heftige Kontroverse ausgelöst.

In dem Text findet Karin die Sätze „Denn Griechen warfen den Stein im Salz / Mich so Verwundeten in ihrem Dienst / Und nicht mehr Dienlichen mit solcher Wunde / Und Griechen sahns und rührten keine Hand"[70]. Es ist der auf Lemnos ausgesetzte Philoktet, der Verbannte, Stinkende, Unwürdige, der von Odysseus und Neoptolemos instrumentalisiert wird, indem sie ihn töten und den Mord den Trojanern zuschreiben. Der willkommene Gewinn dabei war, man sicherte sich auf diese Weise den unfehlbaren Bogen des Philoktet, den dieser von Herakles erhalten hatte.[71] Herakles aber war nicht nur Philoktet dankbar, sondern erlöste auch Prometheus. Die große Zeit der großen Helden aber, nun wird der Widerspruch zum Prometheus deutlich, ist vorbei; die Helden sind stinkend und aussätzig geworden, weil sie ihre Zeit so werden ließ. Sie sind zudem alle Helden der Vorgeschichte; „Philoktet" ist das große Schauspiel Heiner Müllers über die entfremdete und alles beherrschende Arbeit der Vorgeschichte, das Töten.

6. An dieser Stelle wird ein zweiter diachroner Blick durch Brauns Texte notwendig. Es war bisher am Beispiel des Prometheus verfolgt worden, wie der hohe Anspruch, der lyrischem Subjekt und zugehörigem Wir im mytho-

logischen Panorama die Stelle des Prometheusangewiesen hatte, aufgegeben und zurückgenommen wurde. Vollzog sich das als Aneignung und Umwertung des Mythos, so gehörten dazu auch Auseinandersetzungen mit dem, was gemeinhin unter „Geschichte" verstanden wurde. Auch hier soll nur ein Vorgang herausgegriffen werden. Das Vogtland wird in Brauns Texten immer wieder genannt und beschrieben. Seine Vogtländer sind die ersten, die als „Söhne Sisyfos'" bis zu prometheischem Anspruch gelangen und die Sinnlosigkeit ihres Daseins, die Existenz des Sisyphos überwinden. Brauns lyrisches Subjekt ist einer von ihnen: „...wir am Hang / Verharren jetzt und lassen die Steine zu Tal / Die falsche Last, und unsre Aussicht / Sehn ...und der Fleiß versetzt, schichtweis / Hinter denen das Land lag, die Berge."[72] Änderungen in der Werkausgabe sind unerheblich.[73] Das Vogtland erhielt bei Braun unter anderem diese bevorzugte Stellung, weil seine Vorfahren von dorther stammten. Für ihn wurde die Beziehung von Vorgeschichte und Geschichte am Beispiel der Familie lebendig. Was im Gedicht „Das Vogtland" noch hinter der Maxime vom Fleiß, der Berge versetzt, erschien, wurde zum nachvollziehbaren Geschichtsvorgang in dem Gedicht „Landwüst", das 1974 im Band „Gegen die symmetrische Welt" erschien. – Die Sammlung „Gedichte" (1975) hat noch fast unverändert die Fassung aus dem Band „Gegen die symmetrische Welt" aufgenommen.[74]

Das Gedicht beschreibt am Beispiel der Braunschen Familie den Weg aus der Vorgeschichte in die Geschichte; es ist ein Weg der Kämpfe und Revolutionen, der Bauernkrieg wird erinnert, der noch eine Niederlage war. Aber nun ist das Ergebnis der Schritt in die Geschichte, denn durch die Kämpfe und bäuerliches Wirken ist „der Hang menschlich / Bestanden mit grüner Erfahrung". „Menschlich" und „grün" korrespondieren ebenso miteinander wie „Rot" und „Leichnamen". Das grün ist das Signal, ganz in diesem alltäglichen und gleichzeitig metaphorischem Sinn, für den Aufbruch in die Zukunft. Deshalb stehen die Signale auch auf grün, sie geben den Weg frei für die sinnvolle Aneignung dieser gedemütigten und oft zerstörten Natur durch den Menschen. Daß sich hier die Fortschrittsgläubigkeit der sechziger Jahre ausspricht, die auch viele andere Schriftsteller in jener Zeit beherrschte, kann nur angedeutet werden. Christa Wolf sah im Aufbruch des Menschen in den Weltraum, im Flug Gagarins, jene NACHRICHT („Der geteilte Himmel"), die auch Braun in „Prometheus" faszinierte und ihn deshalb den Auf-

bruch der Menschen in den Himmel propagieren ließ. Im „Störfall" nahm Christa Wolf dann ihre NACHRICHT aus dem „Geteilten Himmel" zurück, indem NACHRICHTEN nun Verhängnis brachten.

Die Zeit der Entstehung von „Landwüst" war die Zeit einer großräumigen Neuordnung der Landwirtschaft; Volker Braun verfolgt diesen Vorgang auf engstem Raum im Vogtland, in Landwüst. Das Beispiel ist beeindruckend, denn gerade das Vogtland war und ist eine landwirtschaftlich sehr unergiebige Landschaft. Durch die Neugestaltung der Landwirtschaft wurde dennoch eine sinnvolle Zukunft, vor allem durch Tierzucht absehbar: „Langsam / Steigen die Stallungen herauf / Zu den Burgen der Silos". Erst in der 5. Auflage 1985 kam es zu entscheidenden Änderungen in dem Gedicht, die dann auch in die Werkausgabe aufgenommen wurden.

Als das Gedicht „Landwüst" erschien, glaubte Braun ganz wie in seinem Prometheus an die unbegrenzte Macht des technischen Fortschritts; die Signale zu einer großräumigen Landwirtschaft, wie sie vorgesehen war, standen bei ihm auf „grün". 1985 veränderte er die Farbe: Nun standen die Signale auf „gelb". Jeder Verkehrsteilnehmer weiß, daß grundsätzliche Unterschiede im Verhalten bei beiden Signalfarben bestehen. Aber der Wechsel von „grün" zu „gelb" war in Brauns Gedicht weitreichender. Die letzten Verse des Gedichtes waren ursprünglich ganz in diesem Gestus der Fortschrittsgläubigkeit geschrieben: „Wirtsberg 360 Grad, gefüllt schon ein Streif der Zukunft". Welcher Streif und welche Zukunft waren gemeint?

Der Wirtsberg liegt oberhalb Landwüsts und ist eine weithin sichtbare kahle Kuppe, von ihr konnte man in drei Länder sehen: die Tschechoslowakei, die DDR und die Bundesrepublik Deutschland. Es waren jeweils Streifen; ein Blick auf die Karte verdeutlicht es. Die Hoffnung kam für Brauns lyrisches Subjekt von seiner Erlebniswelt, „grün" waren die Signale. 1985 war immer noch ein Streif gefüllt, aber die Signale standen auf „gelb". Die Hoffnung war ebenso zurückgenommen worden wie der Fortschrittsglaube.

Als wesentliches Merkmal der Braunschen Dichtung hatte Heinz Czechowski im Gedicht „Landwüst" gefunden, daß „die Natur als Gegenstand unablässiger Auseinandersetzung des Menschen mit ihr begriffen" wurde.[75] Dabei ist der Titel des Gedichts aufschlußreich. Mit ihm allerdings hatten die Interpreten ihre Schwierigkeit. Schon Silvia Schlenstedt nannte ihn einen „merkwürdigen Titel"[76]. Brauns Dichterkollege Heinz Czechowski griff zu kurz, wenn

er den Ortsnamen „Landwüst" auf die „Wüstung", die „durch Kriege oder Seuchen entvölkerten Dörfer und Fluren"[77], bezog. Braun beschrieb eine Landschaft, die durch seine Vorfahren gestaltet und in die er durch sie eingebunden war. Der Ortsname war nicht einfach traditionell zu erklären – Brauns Methode wird auch hier erkennbar: Hört der Leser „Landwüst" denkt er an „Wüstung". Aber im Ortsnamen steckte eine eigenständige und unverwechselbare Geschichte. In diesem Ort hatten Brauns Vorfahren versucht, Geschichte selbst zu gestalten. Dafür wurde der Ortsname „Landwüst" beispielhaft.[78]

Das Dorf entstand während der ersten großen Landnahme um 1250, als deutsche Siedler sich in slawischem Gebiet festsetzten. Erstmals wurde es 1319 als „Landwuste" oder „Landvoste" bekannt. Der Name bedeutet „Dorf am wilden Grenzwall". Als es Anfang des 15. Jahrhunderts ein Adelsgeschlecht in Landwüst zu herrschen versuchte, wurde es davongejagt. Bereits 1445 verlieren sich die Nachrichten über sie. Im Bauernkrieg errichteten die Bauern 1525 ein Feldlager und baten die Stadtherren zu Eger, ihnen Lebensmittel zu verkaufen.[79] Kampf, Unabhängigkeit und rastlose Arbeit prägten Landwüst. Brauns Vorfahren waren immer dabei: „Es ist die Landschaft meiner Vorfahren, die dort vor 300 Jahren Zimmerleute und Müller waren. Ich kann da überhaupt nur reden, indem ich mich als mehr oder weniger vermischter Fortsatz dieser Geschichte sehe."[80] Im Gedicht heißt das: „Spür ich ein Dorf / Meiner Vorvoreltern Schlag".

Ein solcher Ort, in dem sich historische und ökonomische Entwicklungen gegenseitig bestimmten, ließ sich als Utopie ins Bild bringen. In dieser Utopie bestimmte der Appell die Texte, vertikale Arbeitsteilung zu zerschlagen. Mit dieser Überzeugung war Braun seiner Zeit voraus und wurde einer ihrer substantiellsten Denker. Das verhinderte, daß Braun durch den Zusammenbruch der DDR zu sehr enttäuscht worden wäre. Die DDR war ihm bereits Teil der Vorgeschichte geworden, denn sie hatte diese Arbeitsteilung nicht im Programm. Vielmehr war die Tribüne zum Symbol verhärteter Arbeitsteilung geworden und von Braun vielfach auch so benutzt worden. Dennoch ließ Braun von seiner Vorstellung von Geschichte nicht ab. Ähnlich war es Heiner Müller ergangen, der in „Zement" seine Vorstellung von Geschichte auf die Oktoberrevolution zu projizieren versuchte und dieser Vorstellung nach 1989 eine Absage erteilte. Auch er sah sich nicht in der Geschichte angekommen, sondern noch der Vorgeschichte ausgesetzt, wie sein Philoktet.

7. Die Ansprüche aus „Flüche in Krummensee", „Prometheus" und „Landwüst" wurden in den achtziger Jahren von Volker Braun endgültig korrigiert. Die Korrektur vollzog sich längst vor der Wende und keineswegs in Erwartung an sie. Das geschah teilweise von Ausgabe zu Ausgabe: Die Veränderungen von „Du liegst so still" geschahen für die 4. Auflage 1980, für „La Rampa" für die 2. Auflage 1981, für „Landwüst" in der 5. Auflage 1985. Es war in dieser Zeit einem Autor in der DDR möglich, jede Nachauflage als Neusatz zur Kenntnis zu nehmen. Volker Braun sah darin, nach Auskunft seines Lektors Hinnerk Einhorn, einen Glücksfall. Er kam dadurch in die Lage, in jeder Neuauflage eine neue, kritisch verbessernde Sicht einzubringen, die zu einer höheren literarischen Qualität führte. Mit dieser Qualität veränderte sich aber auch die poetische Verallgemeinerung als Reflexion der vorhandenen Wirklichkeit. Insofern wurde jede neue Fassung zum poetischen Dokument der vorhandenen Verhältnisse.

Brauns lyrisches Subjekt geht in „Landwüst" über die „gelassene Erde", sieht sie aber „gedreht und gewendet". Die Verse bleiben durch die verschiedenen Fassungen des Gedichts unverändert. Es ist eine Natur, die der Mensch vorfindet, die nichts Ursprüngliches mehr hat. Die Zeit des „Miriquiti", des Urwaldes im Erzgebirge und im Vogtland[81], ist längst vorbei; die Wälder, eine gefährdete Monokultur, die wir dort heute erleben, sind durch den Menschen gestaltet. Der Mensch hat sich diese Landschaft anverwandelt; es ist seine Landschaft geworden. Aber es ist eine „gelassene Erde" in den Wortes doppelter Bedeutung, denn sie hat dem Menschen als Acker und Wiese gedient. Anders ist das mit jenem Grund, der über dem „schweigenden Dorf" liegt. Das ist der Titel einer berühmten, mehrfach überarbeiteten und auch als Oper von Wilhelm Neef verbreiteten Novelle Willi Bredels, die Vorgänge in Süsdorf, einem Ort in Mecklenburg, beschreibt. Volker Braun zitiert Titel und Vorgang ausführlich in seinem „Bodenlosen Satz" (1988)[82]. Hier wurde die Erde „geschachtet", „Graben geschaufelt" für Menschen, die von der SS während der Überführung von einem KZ in ein anderes kurz vor Kriegsende ermordet wurden. Das erinnert an die „VERBRANNTE ERDE, jetzt wird unsere Erde verbrannt"[83].

Im Angesicht solcher Vernichtung wird die Umsiedlung wegen der heranrückenden Braunkohleförderung, von Braun konträr dieser Vernichtung gesetzt, geradezu zur Erhebung. Und wenn diese Umsiedlung im Kriegsbe-

richterstatterton von der Presse mitgeteilt wird, vergessen die Schreiber, daß die Vernichtungen des Menschen, nicht der Landschaft in aller Stille geschahen und ein „Schweigendes Dorfes" auslösten. So schlimm solche Vernichtung auch in Brauns Augen ist, ihr folgt ein Neubeginn „grün und kühn", „und Karl entdeckte beschämt das Blühn, das ihn in die Arme schloß"[84]. Karl, eine der prometheischen Figuren Brauns, verändert die Welt – er ist Markscheider – und wird letztlich doch von der Natur besiegt.

In einem anderen Text konnte der Leser die Zurücknahme ebenfalls verfolgen: Das Gedicht „Die dunklen Orte" (entstanden Dezember 1986) korrespondiert mit „Landwüst". Die landschaftliche Gegend ist ähnlich: Diesmal ist es der „hundekahle Kamm des Erzgebirgs"[85], in dem sich das lyrische Subjekt bewegt, erneut heißt es: „ich geh umher". Ging es in „Landwüst" aber „in die Wälder, wo sie am dichtesten sind", so geht es nunmehr „im schattenlosen Wald", also im entlaubten Wald. Waren in „Landwüst" die Entwürfe grau, aber der Hang „bestanden mit grüner Erfahrung", so ist es hier anders: „grau der Rasen deckt das Riesenhaupt". Zurücknahme in aller Deutlichkeit, Absage an die bisherigen Entwürfe sind die Folge: „Ich dachte stets, es würde erst beginnen./ jetzt hab ich meine Tage abgerissen / Und saurer Regen rennt mir aus der Stirne"[86]. Obwohl die Natur vielfach genannt wird, der Wald, der Rasen, der Kamm, Hain und Flur, findet sich nirgends mehr „grün", nur „dunkel" und „grau". Nicht mehr „Entwürfe" schärfen den Blick, sondern im „Hochwald hängt Herr Koch / In unästhetischem Zustand".

Hans Koch war der politisch verantwortliche Ästhetiker in der DDR, Professor und Direktor an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften des ZK der SED, Volkskammerabgeordneter und als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Rates für marxistisch-leninistische Kultur- und Kunstwissenschaften oberster Kulturtheoretiker des Staates. Er nahm sich 1986 das Leben. Im Nachruf des ZK der SED hieß es: „Im Zustand von Depressionen beging er Selbstmord."[87] Nach der Wende äußerte Kochs Frau Gerda, nachdem Kurt Hager, Mitglied des Politbüros des ZK der SED, alle Schuld von sich auf Hans Koch abzuwälzen versuchte, ihre „tiefe Empörung" darüber, daß Hager „seine eigene Verantwortung auf einen Menschen abwälzt, der durch Freitod seinen Gewissenskonflikten ein Ende setzte"[88].

Statt der Entwürfe, der dichten Wälder und des Aufbruchs nach oben, der trotz des Signalwechsels von grün zu gelb immer noch vorhanden schien,

wenn auch nicht mehr in Bewegung war, treten nun Entsagung und Trauer, kahle Wälder und ein toter Kunsttheoretiker ein. Aber noch ist die Zurücknahme nicht vollkommen. Was wurde aus Volker Brauns Rundblick 360 Grad? An gleicher Stelle und ebenso optisch abgehoben, damit ausgewiesen stehen im Gedicht „Die dunklen Orte" Sätze aus der geheimen Hymne von Erzgebirge und Vogtland „S' Feierohmdlied" (Feierobnd), 1903 gedichtet von Anton Günther. Sie ist gleichzeitig Abschieds- und Trauerlied, und sie ist ein verbindendes Glied zwischen sächsischem und böhmischem Erzgebirge, denn Anton Günthers (1876–1937) Heimatstadt ist Bozi Dar (Gottesgab) in der damaligen CSSR: „Das Tagwerk ist vollbracht. / S is Feierahmd. Ganz sachte schleicht de Nacht."[89] Zwischen CSSR, DDR und Bundesrepublik findet sich also kein „gefüllter Streif" mehr, sondern „S is Feierahmd". Durch Versalien und die Schlußstellung der beiden Verse in Brauns Gedicht wird das Zitat wie ein Vermächtnis ausgewiesen. Nach den Korrekturen der Fortschrittsgläubigkeit in „Landwüst" kam nun die vollständige Zurücknahme des früheren Entwurfs in em Gedicht „Die dunklen Orte".

Aber das ist keineswegs der Abschluß; das Wort „Abschluß" ist in Brauns Werk ein unbekanntes Wort. Wilfried Grauert wies in seiner Dissertation darauf hin, daß die 4. Episode in Brauns „Iphigenie in Freiheit" (1987–1991) mit dem Titel „Antikensaal" eine Parodie auf Prometheus sei.[90] Dem kann man zustimmen, zumal von den „heroischen Tätigkeiten" [91] bei Braun die Rede ist und sie beschrieben werden. Deutlicher aber ist der Rückblick auf „Landwüst". In „Antikensaal" ist der Acker aus „Landwüst" zum Rollfeld geworden, die Wälder, „wo sie am dichtesten sind", werden nur noch durch eine Pinie vertreten, „aufrechtes Relikt einer bewaldeten Zeit"[92]. Die „durchgearbeitete Landschaft", wichtige Metapher in Brauns früheren Texten, ist nur noch Erinnerung an die Möglichkeiten. „Antikensaal" in „Iphigenie in Freiheit" ist die Zurücknahme der früheren Entwürfe, die nicht mehr oder noch nicht, noch lange nicht zu verwirklichen sind.

Die Veränderungen in seinen Texten, vor allem in seinen Gedichten entsprachen Brauns Wirkungsabsicht. Seine Gedichte, aber auch seine gesamten Texte sind nie abgeschlossen. Brauns Gegenstand ist immer die Bewegung und die Veränderung, im besten Falle die Umwertung, die sich dabei vollzieht. Seine Texte entsprechen zu jedem Zeitpunkt einem punktuellen Zustand, der sich während der Fixierung wieder in Veränderung befindet.

Damit bleiben Dichter, lyrische Subjekte und Texte ständig in Fluß und bieten immer neue Varianten. Das Ziel ist immer im letzten Text oder der letzten Fassung eines Textes zu erkennen und kann sich dabei bereits wieder in Veränderung befinden. Das macht es, beiläufig, Literaturwissenschaftlern schwer, Verbindliches über Braun zu schreiben. Bei der Gesamtausgabe der Braunschen Texte gab es deshalb auch intensive Diskussionen, wie weit Textvarianten als Zeitdokument wichtig sind.[93]

8. Auch der Weg von Prometheus zu den Werkzeugmachern, vom Gedicht „Prometheus" zur Erzählung „Die vier Werkzeugmacher" (1996) ist eine solche Zurücknahme, noch auffälliger, noch werkbestimmender, noch entschiedener und vor allem, versehen mit einem zureichenden Grunde für die Zurücknahme. In „Landwüst" waren die Ursachen für die Zurücknahme kaum erkennbar; nur der mit der Zeitgeschichte vertraute Leser konnte sie erschließen. Für Prometheus geschah eine radikale Umwertung schon 1982. Der Kulturbund der DDR sah unter dem Titel „Prometheus 82" eine Mappe anläßlich des 150. Todestages Goethes vor, an der sich namhafte Künstler und Schriftsteller beteiligen sollten.[94] Die Mappe wurde 1982 nicht in dem vorgesehehen Maße veröffentlicht, sondern der Kulturbund bemühte sich, sie zu magazinieren. Dennoch wurde die Mappe nicht verboten, wie behauptet wurde, sondern in Ausstellungen gezeigt – eine aufschlußreiche Untersuchung weist sechs Ausstellungen 1982/83 aus –[95]; sie wurde auf Lesungen vorgestellt und auch besprochen.[96]

Als erste Ergebnisse der Arbeit auf dem 5. Ahrenshooper Seminar zu den Künsten der deutschen Klassik 1982 vorgestellt wurden, erregte besonders ein Poster Helmut Brades Aufsehen: Es zeigte die Atombombe und das Feuer des Prometheus als zusammengehörig; aus dem Nutzen von einst ist die bedrohlichste Erfindung des 20. Jahrhunderts geworden. Volker Braun war von diesem Konzept so beeindruckt, daß er das Konzept seines Beitrages änderte. Sein Text „Verfahren Prometheus" läßt einen Prometheus in der Maske Einsteins auftreten und Oppenheimer zitieren. Brauns Text „Verfahren Prometheus"[97] zeigt Prometheus vor einem Tribunal; die Szene erinnert an die Hearings J. R. Oppenheimers, der sich gegen den Bau der Atombombe wandte und deshalb kommunistischer Gesinnung bezichtigt wurde. Brauns Prometheus, der völlige Gegensatz zu dem Titanen, trägt einen Geigenkasten,

der an Einstein erinnert. – Es ist ein uralter Prometheus, der alles berechnet hat, was die Menschheit in ihrer Entwicklung brauchte, von den Pyramiden in Ägypten bis zu den „endlosen Schnellstraßen Unterägyptens". Und schon während dieses Wirkens spürte er den „Schmerz in der Leber"; es war der Zweifel an der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt und vor allem an den Folgen dieser Erkenntnis. Brauns Prometheus hat zwar die Menschheit bis in die Gegenwart gebracht, hat die Menschheit selbst schon automatisiert, aber nun plagen ihn die Alpträume. Er weiß um die Widersprüchlichkeit seines Wirkens. Indem sein einstiger Wunsch, den Menschen zu helfen, umschlug in einen uneingeschränkte Verichtungswillen, hat er sich aufgebraucht. Aus dem Licht des Gedankens, dem Feuer, das eigentlich in den Himmel getragen werden sollte, ist Tod und Finsternis geworden. – Prometheus, dieser Prometheus, geht freiwillig ins Gefängnis.

Brauns ganz anderer Prometheus ist keineswegs ein Einzelfall. Was ihn auffällig macht ist die Reihe der Prometheus-Bilder, die vom großen Entwurf, die tätige Menschheit als Prometheus, bis zur Absage an die tätige Menschheit geht, weil ihre Tätigkeit nur die Vorgeschichte verlängert.

Der inzwischen zu beträchtlicher Anerkennung gekommene Lyriker Wilhelm Bartsch beschreibt in „Beurteilung des Prometheus"[98] eine ähnliche Situation, die nur sehr viel unmittelbarer zeit- und wirklichkeitsbezogen ist. Mythische Größe wird als „störrischer Eigensinn" verstanden, jeder Beschränkung begegnet Prometheus mit „Er nehme sich alles heraus, was er kann." Die drei Punkte am Ende des Textes verheißen nichts anderes als bei Braun. Nachdem Bartschs Prometheus sich allen Erziehungsversuchen widersetzt hat, um seinen Entwurf gegen die Beschränkung durchzusetzen, soll er nun „vor der *ganzen* Belegschaft Stellung zu seinem Verhalten nehmen". Das klingt nach erneuter und endgültiger Verurteilung. Auch außerhalb der Mappe gab es Texte, in denen die Vorbildlichkeit Prometheus' auf die eine oder andere Art zerstört und die mythische Gestalt durch andere Gestalten ersetzt wurde, die nur noch den Namen des Prometheus trugen, wobei auch dieser geradezu parodistisch verfremdet wurde. Ralph Grüneberger schickte 1986 einen „Erich Prometheus" auf die literarische Bühne: „Den Platz hier, Kaukasus? / Den hab ich von der Gewerkschaft. / Meine Kollegen sagen: ich / Wär mit dem Arsch an die Wand gekommen."[99] Die Gedichte Grünebergers wichen den aktuellen Fragen nicht aus, Themen wie Arbeit, „Ausgezeichnete Arbeiterin",

Schicht und Großbetriebe wurden intensiv einbezogen. Das hatte Sachlichkeit der Lyrik zur Folge und forderte den Verlust von Gefälligkeit. Metaphern wurden selten. Emotionen ließen sich mit diesen Versen kaum wecken, dafür wurde Nachdenken provoziert. Grüneberger verzichtete auf alles Heroische. Damit stellte er sich an die Seite der Braun und Bartsch.[100]

Die schlüssige Entwicklung, die sich zu Veränderungen, Relativierungen und Zurücknahmen bekannte, wurde 1990 unterbrochen. Mit dem Eintritt der „Kassandren" und mit der Erwartung der Medeen war ein vorerst letztes Mal in mythischen Gestalten ahnungsvoll der Wechsel, der Umbruch und die neue Geschichtsschreibung vorweggenommen worden. Nach der Wende wurden sie überflüssig. Die Arbeitslosen brauchten nicht mehr den tätigen Herakles und gleich gar nicht den aufbegehrenden oder schöpferischen Prometheus. Selbst der Sisyphos, der bei Volker Braun, Hans Brinkmann und anderen aus sinnloser Plage zu sinnvoller Tätigkeit aufzusteigen meinte, wurde vergessen. Dennoch blieben Reste einstigen Umgangs mit diesen.

9. Stehen sich Brauns Gedicht von 1967 und sein Text von 1982 scheinbar polar gegensätzlich gegenüber, ist doch der Prozeß der Zurücknahme, Umwertung und des Verdrängens der mythischen Gestalt ein schleichender gewesen, wie nachgewiesen wurde. Die Hoffnung wird nicht spontan aufgegeben, sondern Teil für Teil verdrängt, wenn die Entwürfe mit der Wirklichkeit unvereinbar zusammenstoßen. Da die Wirklichkeit sich beharrend und statuarisch zeigte, wurden die Entwürfe kleiner und die beschriebenen Bewegungen eingeschränkter[101]. Der Vorgang ließ sich deshalb besonders gut verfolgen, weil Braun, wie mehrfach, zuletzt von Katrin Bothe, festgestellt wurde, „mit einem relativ geringen 'poetischen Wortschatz' (operiert), ... wobei er diese 'Bausteine' immer wieder und neu bearbeitet, zusammensetzt, Konstellationen aus einer neuen Perspektive beleuchtet, eine neue Perspektive zum bearbeiteten Material einnimmt"[102].

Mit seinem Prometheus setzte Braun dem Zeitgefühl der Beschränkung den großen Entwurf entgegen. Prometheus galt in den Schulen und gestützt auf Goethe als der große Erneurerer; als solcher blieb er in der Lyrik präsent, wie Gedichte Uwe Bergers belegen, ohne daß er besondere Aufmerksamkeit erhielt. Aber die Gegenentwürfe, von dieser Vorbildlichkeit ausgelöst, erregten Leserschaft und Publikum: Heiner Müller schuf mit seinem „Prometheus" den

einen, Volker Braun den anderen. Beide entstanden um 1967 und wurden 1968 gedruckt. Brauns Prometheus verließ die mythischen Gefilde, die von den Menschen erobert wurden. Nicht Prometheus brachte das Feuer vom Himmel auf die Erde, sondern die Menschen trugen es von der Erde in den Himmel. Neben dieser Umkehrung gab es auch die ironische Brechung des Vorbildhaften. In Holger Teschkes „Prometheus' Lamento", das Gedicht gehört zur Sammlung der Gedichte Holger Teschkes aus den Jahren 1975 bis 1984, sehnt sich der Titan wieder an seinen Felsen zurück, weil an die Stelle des mächtigen Adlers, den mancher Dichter schon hundert Jahre früher zum Geier degradiert hatte[103], nun eine bedrückende und verkommene Alltäglichkeit trat, die nichts Heroisches, aber auch nichts Schöpferisches mehr an sich hatte: „Der Adler hat sich neckisch gewandelt / In einen Herrn, der mit Lebern handelt / In Formulare und Schmiergeldvisagen / In Hausweiberlyrik und Amtsetagen"[104].

In Brauns Erzählung „Die vier Werkzeugmacher" sind die Menschen auch in den Niederlagen an ihrem Schicksal schuld. Brauns Reduktionen und Zurücknahmen mündeten in Umkehrungen des früher Gedachten. Sie erscheinen in seinen Texten nach der Wende von 1989 als Bonmot ebenso wie als bestimmender Inhalt. Wenn in der „Unterhaltung" „Der Wendehals" (1995) der arbeitslose Chef die Erinnerungen an die einstige politische Bildung auf die Formel bringt „Von der Wissenschaft zur Utopie"[105], ist das nichts anderes als ein Bonmot, das die Umkehrung des Titels einer Schrift von Friedrich Engels „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" benutzt, mit der Engels gegen vulgärökonomische und populistische Vorstellungen vorging. Der Titel war kurz zuvor in der „Unterhaltung" genannt worden. Wenn in der gleichen Unterhaltung die Schließung der „thüringer Steinbrüche" als „nur natürlich" bezeichnet wird, dieses „nur natürlich" auch noch kursiv erscheint, stets ein Hinweis auf Beachtenswertes oder Zitiertes, steht es im polaren Kontrast zu Brauns Begriff des „Natürlichem", der Ausdruck ständiger Bewegung war. Ursprünglich hieß es in „Landwüst": „Nichts bleibt natürlich. / Natürlich bleibt nichts." Im Verlauf der Korrekturen hatte Braun den ersten Teil gestrichen: Er wollte Natürlichkeit erhalten.[106] Daß sich an dieser Stelle, wo Natürlichkeit als Bewegung und Fortgang ersetzt wird durch die „Brachialgewalt" des Geldes, das Vorbild von „Landwüst" einstellt, um Veränderungen auszustellen, zeigt sich noch in einer anderen Textpassage. In „Landwüst" war die Erde durch menschliche Arbeit „gedreht und ge-

wendet" worden. Jetzt aber „dreht und wendet" die „Geldursprünglichkeit" die Fakten.[107]

In der Erzählung „Die vier Werkzeugmacher", eine Erzählung, die satirisch anmutet und doch real ist, finden sich verkümmerte und kaum erkennbare Reste des prometheischen Aufbruchs und eine ironische Zurücknahme des Aufbruchs, des „Aufsteigenden", wie Cremer eine Prometheus-Gestaltung nannte. Die Erzählung verwendet einen beliebten weltliterarisch oft variierten Einfall: die vertauschte Wirklichkeit. Es ist der Tauschkönig der altbabylonischen Ellilbani-Legende. Die vertauschte Wirklichkeit findet sich in Shakespeares „Timon von Athen" und im Vorspiel zu „Der Widerspenstigen Zähmung", im Märchen vom verwunschenen Kalifen aus „Tausendundeiner Nacht", in Ludwig Holbergs Lustspiel „Jeppe vom Berge" und Gerhart Hauptmanns „Schluck und Jau". Braun fügt eine Quelle zusätzlich aus und wertet sie auf: die Geschichte vom dicken Holzschnitzer Manetto aus Florenz.[108] Ein Büssing erinnert an Brechts Büsching aus dem gleichnamigen Fragment, der für die Arbeitsleistungen eines Garbe stand und literarisch oft als Beispiel für außergewöhnliche schöpferische Leistungen genutzt wurde, von Eduard Claudius bis zu Heiner Müller und Brecht. Ein kleinwüchsiger Werkzeugmacher namens Laroche wird „Fels" genannt und gehört zum Satyrspiel auf Prometheus.

Die Erzählung ist mit diesen Verweisen und Bezügen eine Weiterführung und Aufhebung einer früheren Erzählung Brauns. Die Werkzeugmacher stehen in der Erzählung „Die Tribüne" für eine Arbeit, die zur Kunst geworden ist, die deshalb nicht mehr mit Normen zu messen und mit Lohn zu entgelten ist. In der Erzählung hieß es: „Die Arbeit machte hier Spaß... wie die Künstler, es sei eine Kunst, wenn einem für jedes Teil etwas einfallen müsse."[109] Kast, der die Werkzeugmacher in Normen und Wettbewerb eingliedern mußte, wußte, daß er damit „etwas Zukünftiges, für das allein es lohnte, einen Finger zu bewegen", zerstörte. In der Erzählung „Die vier Werkzeugmacher" glauben diese Arbeiter, durch diese Kunst den Zusammenbruch der DDR überleben zu können. Es sind die gleichen Worte wie in der früheren Erzählung, mit der sie ihre Arbeit beschreiben: „...es war ja eine Kunst, sich für jedes Teil etwas einfallen zu lassen"[110] Aber im Kapitalismus ist kein Platz für die Arbeit als Kunst wie es auch früher die Ausnahme war, in der Arbeit wie in der Kunst erfüllt aufzugehen. Sie sinken nun noch weiter. Nicht nur

Normen und Wettbewerb wie früher werden ihnen aufgezwungen, sondern Arbeitslosigkeit und Zerstörung ihres eigenen Arbeits-, also Künstlerplatzes.

Sie, die Werkzeugmacher, hatten in der Erzählung „Die Tribüne" für sich schon verwirklicht, was den anderen Menschen als Ziel verkündet wurde: den Kommunismus.[111] Sie hatten im Sinne des umgekehrten Prometheus ihr Feuer in den Himmel getragen, aber statt an die Stelle des Prometheus zu treten, erscheinen sie nun als „Clown"[112].

Es wurde das Satyrspiel zum Heroenstück geschrieben. Das Feuer wurde nicht zum Sinnbild der nichtentfremdeten Arbeit, sondern die nichtentfremdete Arbeit war Behauptung geblieben. Beispiele wie die Werkzeugmacher waren die schnell vergessene Ausnahme. Die Neuordnung nach 1989 ließ die entfremdete Arbeit wieder beherrschend werden, „Allegorie auf die entfremdete Arbeit" überschrieb ein Kritiker seine Rezension und nannte die Erzählung ein „Gleichnis".[113] In die Erzählung integriert ist eine Geschichte in Kurzfassung, die mit einzelnen, kursiv gesetzten Worten über den gesamten Text gestreut wurde und vom Leser wie ein Puzzle zusammengesetzt werden kann. Das kursiv gesetzte Druckbild der Wörter erleichtert dem Leser die Suche. Da die Wörter wie beispielsweise „Geschichte" (S. 12, 21) an anderen Stellen des Textes nicht kursiv gesetzt sind, wird die Frage nach der Bedeutung dieser Wörter nachdrücklich provoziert. Sie lassen den Text tatsächlich zum Gleichnis werden, indem nicht nur die Wende, sondern deutsche Geschichte erinnerbar wird: *die Wende 9, Massen 9, Geschichte 10, Schutzwall 11, Schritt fort 13, herrenlos 13, Kollektiv 18, Fortschritt 20, pflegte 23, Fall für zwei 24, Herrenvolk 25, aufgehoben 31, Arbeitsamt 33, Brigadier 35, abgeschafft 39, Macht 43, herausgehalten 44, Die Aufsteigenden 49, Diese Erfahrung müssen sie machen, 51.*

Die Werkzeugmacher haben durchgehend Bezüge zum Prometheischen: Die sind Künstler und üben „ihre Kunst" aus; sie sind Bestarbeiter und Erfinder, also Schöpfer; einer von ihen heißt gar „Fels". Aber sie sind am Ende das Gegenteil der „Aufsteigenden" geworden, die Clowns. Nicht den Himmel haben sie gestürmt, wie die „Aufsteigenden" Fritz Cremers, sondern herausgefallen aus der Arbeit sind sie. Daß die „Aufsteigenden" Cremers wiederum eine besondere Bedeutung haben, wird darin deutlich, daß trotz aller Anspielungen auf Grabbe, Heiner Müller[114] und Erik Neutsch und Restzitate nur ein einziges Kunstwerk mit dem Titel bezeichnet wird. Es sind „Die Aufsteigenden", und

nur ein einziger Künstler wird genannt, eben Fritz Cremer. Cremers „Die Aufsteigenden" war Ausdruck des prometheischen Schaffens gewesen, sie aber sind nur noch Sinkende, „ein emsiger Klumpen", „Trunkene"[115].

Am deutlichsten wird der Bezug zum geistigen Ausgangspunkt und der Vorgang der Zurücknahme dadurch, daß ein einziges Zitat aus dem Gedicht „Prometheus" nun auch in der Erzählung auftaucht. Es hat alle Fassungen und Veränderungen des Gedichtes überstanden und stellte das Gedicht gleichzeitig in eine weltliterarische Tradition. Im Gedicht hieß es „Woher denn / Woher auf andre Art / So große Hoffnung?" Der Anspruch war klar: Ohne rechte Legitimation oder gar eine anleitende Idee hoffte Brauns Wir, das sich prometheisch fühlte, auf andre Art, und die Hoffnung darauf war groß. Es war nicht mehr die Hoffnung auf die Hilfe eines Prometheus, sondern die völlige Umkehr solcher Hoffnung in eine Hoffnung auf sich selbst. Das Zitat stammt aus Shakespeares „Sturm" und wurde von Johannes R. Becher seinem „Tagebuch 1950" vorangestellt[116]. Es stand stets im Zusammenhang mit der ungewohnten, unerklärbaren Hoffnung, mit dem „Prinzip Hoffnung", das die Menschheitsgeschichte begleitete. In Brauns Erzählung „Die vier Werkzeugmacher" ist von dieser Menschheitshoffnung nichts mehr als eine Niederlage geblieben, der Begriff „Hoffnung" ist getilgt, von „groß" ist keine Rede mehr. Nur noch der Rest ist vorhanden, der den Verlust so nachdrücklich ausstellt: „Woher denn, woher"[117] fragt der Pförtner Matthes und läßt ihn nicht mehr zur Arbeit. Dieser beiläufig gewordene Satz, der in der Erzählung mit einer Situation trostloser Nutzlosigkeit menschlicher Arbeit verbunden wurde, ist der letzte Rest des einst im Zentrum des Gedichtes „Prometheus" stehenden Anspruchs auf die große, ganz andere Hoffnung, die von Shakespeare über Becher zu Volker Braun gelangt war.

Gründete sich einst Hoffnung auf die Arbeit, war sogar ein Ergebnis derselben, so ist nun auch die Niederlage ein Produkt von Arbeit und beläßt mindestens die Chance, wieder in eine dialektische Aufhebung umzuschlagen. Hoffnung wie Niederlage wurden bei Volker Braun den mythischen Bezugsfeldern immer weitgehend entzogen und zu irdischen Vorgängen, vom Menschen verantwortet..

10. In Wilhelm Bartschs „Pilzgericht für Prometheus" (1994)[118] vollzieht sich eine ähnliche Zurücknahme wie bei Braun. Beider Umgang mit Prometheus

hatte auffällige Parallelen; es war darauf hingewiesen worden. Wiederum ist Brauns Umgang mit den Mythen keine Ausnahme. Bartschs Unmittelbarkeit und Direktheit verschlüsselt die Zurücknahme nicht so weit, daß die Gestalt namenlos wie bei Braun wird und das Zitat erst zu ihr führen muß. Bartschs lyrisches Subjekt nennt Prometheus noch. Aber statt Menschenschöpfung und Feuerraub hat er ein Pilzgericht geschaffen und hält die Hände ums Flämmchen. Vom Titan bleibt eine bescheidene weltliche Kochkunst, die Anspruch auf göttliche Anbetung erhebt: „Papillarismus Unser": In dieser Formulierung wird die Satire zu Sarkasmus, vereinigen sich doch in der ans „Vaterunser" angelehnten Anrufungsformel die Warze (Papille) mit dem Papst (Papa), Geschmacksorgan und Glaubensrepräsentant. Unbeabsichtigt hat Natur gesiegt: Aus dem Abfall sowjetischer Truppen entwickelte sich eine wohlschmeckende Pilzkultur; seit dem Abrücken der Soldaten fehlt der Dünger für die Kulturen. Es ist nicht nur ein Abgesang auf die einstige Besatzungsmacht, sondern auch das sarkastische Bild einer Enttäuschung, die Bartsch 1990 vorausgesagt hatte: „Die soziale, wirtschaftliche und psychologische Misere wird indessen noch länger andauern."[119] Nun bleiben selbst die Pilze aus. Sein Gedicht ist Abgesang auf mythische Gestalten wie Prometheus. Sogar als „vielleicht...letztes Zeugnis der Antike-Rezeption in der DDR-Lyrik" wurde das Gedicht gesehen.[120] Dem allerdings ist nicht so, denn in Volker Brauns jüngstem Gedichtband „Tumulus" (1999) spielen antike Themen eine wichtige Rolle, schon der Titel weist es aus. Von Prometheus ist keine Rede mehr, aber vom Totenhügel (Tumulus).

Um Prometheus ist es im zurückliegenden Jahrzehnt still geworden; Literatur und Kunst haben gegenwärtig wenig Verwendung für ihn. Die Absage an ihn und andere antike Gestalten konnte vielleicht nur ein westdeutscher Dichter so rigoros vornehmen, weil sie als Sinnbild nicht so aufgeladen waren. In Peter Maiwalds Gedicht „In Ordnung" (1993) heißt es: „Midas ist ein Bankangestellter / Medea Kindergärtnerin. / Prometheus besitzt alle Versicherungen. / Herakles leitet den örtlichen Judoclub."[121]

Volker Brauns „Die vier Werkzeugmacher" und Wilhelm Bartschs „Pilzgericht für Prometheus" sind herausragende Beispiele für den Sturz einer mythischen Gestalt, die als Sinnbild ihre Bedeutung verloren hat und nicht mehr benötigt wird. Bei Braun ist von ihr nur noch eine Floskel vorhanden, bei Bartsch wird ihr in unmißverständlicher Deutlichkeit „Halt" geboten. Die lyri-

schen Subjekte beider ertragen ihre Bitterkeit durch Satire und Ironie, ihre Enttäuschungen über die Entwicklung nach der Wende durch die Flucht in die Welt.[122]

Befragt man Brauns gegenwärtige Dichtung nach den Sinnbildern für die Gegenwart, sind trotz alledem alte Mythen als Erinnerung an die „Vorzeit, die die Hoffnung kannte"[123], vorhanden. Sie werden vom Bild des Tumulus[124], des Grabhügels, überspannt, unter dem sich die Entwürfe von einst und die Hoffnungen aus der Wendezeit gleichermaßen befinden. Tumulus ist ein Verweis auf neu interessierende mythische Räume. Braun vergleicht sich mit Plinius („Plinius grüßt Tacitus") und ersetzt die mythischen Sinnbilder durch geschichtliche Beispiele vom Verfall, der auf ein Weltende hinführt.

Volker Brauns anderer Ort heißt „Tumulus". Die mythischen Gestalten von einst sind vergangen und verweht. Gräber benötigen sie nicht; sie sind zumeist unsterblich. In den Gräbern, die die Dichter beschreiben, haben die Illusionen ihren Platz gefunden, auch Utopien und vor allem viele Entwürfe. – Obwohl die früheren mythischen Begleiter vorläufig verschwunden sind, ist Hoffnung geblieben und knüpft sich, immer noch, an frühe uneingelöste Entwürfe.

In der „Editorischen Notiz 2", die Volker Brauns zehnbändige Werkausgabe beschließt, kann man noch Hoffnung auf Bewegung, Veränderung, weiteren Beginn lesen. Das allerdings ist mühsam. Es ist nur ein einziger Buchstabe, der diese Hoffnung enthält und sie dem Leser beläßt. Dieser Buchstabe ist kein Druckfehler. In dieser Editorischen Notiz steht: „Die zeitliche Folge, auf eine *Wende* zu, kippt vor ihren Anfang"[125]. Der Dichter läßt keinen Zweifel an seiner Überzeugung: „Der Verfasser kann endlich sagen wie Brecht: er 'lebte sozusagen in zwei Zeitaltern', die freilich eines waren, aber 'im Kampf mit den alten gewinnen die neuen Ideen ihre schärfsten Formulierungen', und umgekehrt. Und umgekehrt."[126] Der Anfang, der noch bevorsteht, ist die Hoffnung. Wie trostlos aber wäre es, wenn es hieße „Die zeitliche Folge, auf eine *Wende* zu, kippt vor ihrem Anfang"?

Anmerkungen

1 Thomas Mann: Doktor Faustus. Berlin 1961, S. 647.

2 Vgl. Antje Lauschner: Vorbilder wurden zu kantigen Helden. Die Klassiker in der DDR. In: Mitteldeutsche Zeitung (Halle) vom 25. Oktober 1999.

3 Ein Teil der Darstellung wurde in Anwesenheit von Volker Braun auf einer Tagung an der Ostsee-Akademie Lübeck-Travemünde vom 19. bis 21. März 1999 unter dem Titel

„Von Prometheus zu den Werkzeugmachern" vorgetragen. Anlaß der Tagung unter dem Titel „Springen müßt ihr, mit Witz, die Dialektik am Hals." war der 60. Geburtstag des Dichters Volker Braun.

4 Vgl. dazu: Rüdiger Bernhardt: Denkmalsturz und literarische Auferstehung. Fühmanns Beschäftigung mit „Prometheus". In: Jeder hat seinen Fühmann, hg. von Brigitte Krüger, Margrid Bircken und Helmut John. Frankfurt am Main 1998, S. 107ff.

5 Franz Fühmann: Prometheus. Die Zeugung. Rostock 1996, S. 16.

6 A. a. O., S. 15.

7 A. a. O., S. 24.

8 Vgl. dazu: Eberhard Lämmert: Die Entfesselung des Prometheus. Paderborner Universitätsreden Nr.3. Paderborn 1985, S. 5.

9 Vgl. Hans Blumenberg: Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main 1979.

10 Literaturunterricht. 6. Klasse. Fachwissenschaftliche und methodische Anleitung. Berlin 1970, S.49. In einem Tafelbild wurden die genannten Eigenschaften denen des Zeus gegenübergestellt: „mächtig, gierig, verschlagen, grausam, eitel und rachsüchtig, menschenfeindlich".

11 Gustav Schwab: Die schönsten Sagen des klassischen Altertums. Leipzig 1965, 1. Band, S. 9.

12 Literaturunterricht, a. a. O., S. 45.

13 MEGA 1. Abt., 1.Band, Berlin 1975, S. 15.

14 Literaturunterricht. 9./10. Klasse (Teil I). Berlin 1970, S. 190.

15 Volker Braun: Interview. In: Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Leipzig 1975, S.130

16 Junge Lyrik. Gedichte von Assistenten und Studenten unserer Universität. In: Universitätszeitung (Leipzig) vom 6.2.1964 (Nr.6), S. 6. Insgesamt wurden 9 Gedichte veröffentlicht, darunter zwei von Volker Braun.

17 Das Gedicht erschien in der Universitätszeitung (Leipzig) vom 6.2.1964 (Nr.6), S. 6. Braun nahm es in veränderter Fassung auf in Band 1 der „Texte in zeitlicher Folge", Halle-Leipzig 1989, S. 94ff. Die wichtigsten Veränderungen waren: „Braun" wurde durch „Soundso" ersetzt, statt „Wegen häufigen Erwähnens von Worten wie" steht „Weil er Worte wie" und statt „welche / Überholt sind" „Erwähnt, die schon / Ungewohnt sind". Der Vers „Die noch immer Wunden trägt auf der Stirn ihrer Unschuld" wurde ersetzt durch „Deren Stirn noch immer zerschmettert ist". Am Ende stand nicht die Frage „und höre ich so nicht auf euch?",sondern die Feststellung „höre / Da nicht auf euch".

18 Vgl. dazu: Rüdiger Bernhardt: Odysseus' Tod – Prometheus' Leben. Antike Mythen in der Literatur der DDR. Halle-Leipzig 1983, S. 9 und 16ff.

19 Katrin Bothe: Die imaginierte Natur des Sozialismus. Würzburg 1997, S.32f. (Würzburger wissenschaftliche Schriften, Band 189.

20 A. a. O., S. 74.

21 Peter Haehnel, ein Philosophiestudent, hielt z. B. ein Gedicht Rüdiger Bernhardts für „Bemerkenswert und einprägsam".

22 Peter Haehnel: 11. Feuerbachthese in Aktion. In. Universitätszeitung (Leipzig) vom 20.2.1964 (Nr.8), S. 5.

23 Das entsprach jenen Einschätzungen, die Brauns Gedichte durch Prof. Scholz im „Forum" Nr.24, 1963 und Alfred Kurella in der „Alten Börse" am 13.2.1964 erfahren hatte.

24 Robert Zoppeck: Konfektion! – Ausnahme: Volker Braun...?. In: Universitätszeitung (Leipzig) vom 20.2.1964 (Nr.8), S. 5.

25 Franz Neumann: Lyrik in der Diskussion. In: Universitätszeitung (Leipzig) 1964 (Nr.11), S. 6.
26 Walfried Hartinger: Gedankliche Tiefe fehlt. In: Universitätszeitung (Leipzig).1964 (Nr.10), S. 6.
27 Horst Haase: Jugend – Literatur – Ideale. In: Neues Deutschland vom 16. Mai 1964, ND-Beilage Nr. 20.
28 Hellmuth Bauer: Neue Lyrik in der Diskussion. In: Neues Deutschland vom 16. Januar 1965, ND-Beilage Nr. 3.
29 Horst Haase: Neue Lyrik in der Diskussion. In: Neues Deutschland vom 16. Januar 1965, ND-Beilage Nr. 3.
30 Horst Haase u. a.: Lyrik in dieser Zeit. In: NDL (Neue Deutsche Literatur). Berlin 1968, Heft 11, S. 171. - Vgl. auch: dass. In: Klaus Jarmatz u. a. (Hrsg.): Kritik in der Zeit. Halle 1970, S. 872.
31 Volker Braun: Der Hörsaal. In: Das ungezwungne Leben Kasts. Berlin und Weimar 1979, S. 57.
32 A. a. O., S. 58.
33 A. a. O.
34 Programmheft „Hans Faust". Deutsches Nationaltheater Weimar (Uraufführung 27. August 1968).
35 Vgl. dazu: Klaus Schuhmann: Hans Faust in Weimar. In: Forum Nr. 21, Berlin 1968, S. 20.
36 Ingrid Seyfahrt: Individuum im Geschichtsprozeß. In: Theater der Zeit. Berlin 1968, Nr. 20, S. 16.
37 Sigrid Mühlhaus: Lyrik? Wuchernde Worte!. In: Neues Deutschland vom 12. Mai 1969.
38 Günther Deicke: Alltag DDR – Weltereignis. In: Neues Deutschland vom 24. Mai 1969.
39 Erhard Scherner: Alle Sätze bilde mit wir. In: Neues Deutschland vom 24. Mai 1969.
40 Margret Gottlieb: Brigitte Reimann. München 1999, S. 189.
41 Volker Braun: Interview. In: Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate. Leipzig 1975, S. 130f.
42 A. a. O., S. 121.
43 Vgl. Klaus-Dieter Schönewerk: Fazit voller Weihmut – Sie und nicht wir. In: Neues Deutschland vom 17. April 1991.
44 Jörg Judersleben / Holger Jens Karlson: Eine nicht zu vollendende Geschichte. In: Sinn und Form, Berlin 1993, Heft 6, S. 999.
45 Volker Braun: Interview, a. a. O., S. 122.
46 A. a. O., S. 122.
47 A. a. O., S. 131.
48 Vgl. dazu: Volker Riedel: Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge. Jenaer Studien, hrsg. von Günter Schmidt, Band 2. Jena 1996, S. 264.
49 Volker Braun: Provokateure oder: Die Schwäche meiner Arbeit. In: Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate. Leipzig 1975, S. 41 (entstanden 1968).
50 Vgl. dazu die sehr schöne Dokumentation von Antanas Stanevicius: Rätselraten um Ännchen von Tharau. Klaipeda 1992, S. 103ff. „Simon Dach dichtete das Lied für seinen Freund (Johannes Portatius, Pfarrer zu Trempen, R.B.). Heinrich Albert vertonte es zum ersten Male."
51 Vgl. Heinrich Albert. Trew Lieb... In: Gedichte des Barock, hrsg. von Ulrich Maché und Volker Meid. Stuttgart 1980, S. 89f. / 361.

52 Volker Braun: Bodenloser Satz. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle 1992, Band 9, S. 11.
53 Volker Braun: Prometheus. In: Saison für Lyrik. Berlin und Weimar 1968, S. 46.
54 Volker Braun: Interview, a. a. O., S. 125.
55 Manfred Jendryschik: Lyrik (Volker Braun, „Wir und nicht sie"). In: Sonntag, Berlin 1971, Nr. 24.
56 Es bleibt in „Prometheus 8" in Vers 12 „Die zuschaun" erhalten. Vgl. Volker Braun: Gedichte. Leipzig 1979, 3., erweiterte Auflage, S. 47.
57 Volker Braun: Das ungezwungne Leben Kasts. Darin: Die Tribüne. Berlin und Weimar 1979, S. 153.
58 Volker Braun: Das Vogtland. In: Wir und nicht sie. Halle 1970, S. 13.
59 Fast zwangsläufig erlebte die Sisyphos-Gestalt eine zusätzliche Rezeption seit der Wende. Was sich seit den achtziger Jahren vorbereitet hatte, erlebte nun seinen Höhepunkt. Die unvorhergesehenen Nöte und Zwänge erwiesen sich in dem Bild dieser Gestalt gut aufgehoben. Vgl. Gerhard Branstner: Den Berg hinauf gleich Sisyphus. In Neues Deutschland vom 5.1.1990, Christiane Grosz: Maria Magdalena Sisyphos. In: NDL 1990, Heft 11, S. 97, Jochen Laabs: Signal für den Wind. In: NDL 1996, Heft 4, S. 34, Lutz Rathenow: Sisyphos, Erzählungen. Berlin 1995 u. a.
60 Volker Braun: Interview, a. a. O., S. 132.
61 A. a. O.
62 Volker Braun: Drei ausgelassene Antworten. In: Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate. Leipzig 1975, S. 109.
63 A. a. O.
64 A. a. O., S. 110.
65 Volker Braun: Training des aufrechten Ganges. Halle und Leipzig 1979, S. 21.
66 Vgl. dazu: Jörg Judersleben / Holger Jens Karlson: Eine nicht zu vollendende Geschichte. In: Sinn und Form, Berlin 1993, Heft 6, S. 998ff.
67 Volker Braun: Unvollendete Geschichte. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle-Leipzig 1990, Band 4, S. (7).
68 A. a. O., S. 31.
69 A. a. O., S. 33.
70 Heiner Müller: Philoktet. Herakles 5. Frankfurt am Main 1966, S. 21.
71 Als Herakles den Scheiterhaufen bestieg und den Befehl gab, ihn anzuzünden, hatte keiner dazu den Mut. Der vorbeiziehende Schafhirt Poias gab seinem Sohn Philoktet den Befehl, Herakles' Wunsch zu erfüllen. Der schenkte ihm aus Dankbarkeit Köcher, Bogen und Pfeile.
72 Volker Braun: Das Vogtland. In: Wir und nicht sie. Halle 1970, S. 13.
73 Volker Braun: Das Vogtland. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle und Leipzig 1990, Band 2, S. 62f.
74 Die auffallende Veränderung, die wie ein Versehen anmutet, ist der Wegfall des Verses „Nichts bleibt natürlich." Vgl. Volker Braun: Landwüst. In: Gedichte. Leipzig 1979 (3., erweiterte Auflage) S. 87.
75 Heinz Czechowski: Bleibendes Landwüst. In: Spruch und Widerspruch. Aufsätze und Besprechungen. Halle 1974, S. 128.
76 Volker Braun: Interview, a. a. O., S. 126.
77 Heinz Czechowski: Bleibendes Landwüst. In: Spruch und Widerspruch. Aufsätze und Besprechungen. Halle 1974, S. 128.

78 Katrin Bothe kommt zu der richtigen Feststellung, daß sich „historische Schichtung" der Landschaft und des eigenen Ichs bedingen. Nur ist die historische Schichtung eine andere als die „Wüstung", die sie von Czechowski entlehnte. Vgl. Katrin Bothe: Die imaginierte Natur des Sozialismus. Würzburg 1997, S. 448 (Würzburger wissenschaftliche Schriften, Band 189).

79 Vgl. dazu: Manfred Blechschmidt / Klaus Walther: Vogtlandbilder. Rudolstadt 1989, S.40f.

80 Volker Braun: Interview, a. a. O., S. 126.

81 Bischof Thietmar von Merseburg berichtete erstmals von jenem dunklen Wald, der sich von Böhmen bis an die Grenzen Sachsens erstreckte. Die mögliche Herkunft aus dem Altsächsischen würde bedeuten „mirku" = dunkel und „widu" = Wald.

82 Volker Braun: Bodenloser Satz. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle 1992, Band 9, S. 18f.

83 A. a. O., S. 19.

84 A. a. O., S. 26.

85 Volker Braun: Die dunklen Orte. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle 1992, Band 9, S. 75 f.

86 A. a. O., S. 76.

87 Vgl. Hans Koch. Nachruf des ZK der SED. In: Freiheit vom 18. November 1986 und ND vom 18.11.1986.

88 Gerda Koch. Empörend!. In: Neues Deutschland vom 2. Februar 1990.

89 Volker Braun: Die dunklen Orte, a. a. O., S.76. – Im Original heißen diese Verse: „"'s is Feierobnd. Es Togwark is vullbracht... ganz sachte schleicht de Nacht." In: Manfred Blechschmidt (Hrsg. unter Mitarbeit von Dr. Friedrich Barthel): Stimmen der Heimat. Leipzig 1960, S. 113.

90 Vgl.Wilfried Grauert: Ästhetische Modernisierung bei Volker Braun. Studien zu Texten aus den achtziger Jahren. Würzburg 1995 (Würzburger wissenschaftliche Schriften, Band 137), S. 172.

91 Volker Braun: Iphigenie in Freiheit. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle 1993, Band 10, S.141

92 A. a. O, S. 140.

93 Vgl. Rüdiger Bernhardt: Sehnsüchte sind Ausdruck von Würde. In: LDZ (Liberal-Demokratische Zeitung) Halle vom 12. Mai 1990 und ders.: Fortsetzung folgt, lose Worte fallen. In: A. a. O., vom 19. Februar 1991.

94 Vgl. zur Geschichte der Mappe „Prometheus 82" Kerstin Elke Dedek: „Prometheus 82": Entstehung, Werk und Wirkung. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Ersten Staatsprüfung, Halle 1996.

95 A. a. O., S. 89f.

96 1982 erschien bereits im Ausland ein umfangreicher Aufsatz zu dieser Problematik, dessen Ausgangspunkt die Mappe war. Vgl. Rüdiger Bernhardt: Prometheus – Ein Schöpfer oder ein Opportunist? Seine Rolle in der Literatur der DDR. In. Bolletino della Società Letteraria. Heft 5/6 (1982), S. 224ff.

97 Der Text erschien schon vor der Mappe und lag als Bestandteil eines Sonderdrucks der NDL 1982, Heft 4 bei.

98 Wilhelm Bartsch: „Beurteilung des Prometheus". In: Übungen im Joch. Berlin und Weimar 1986, S. 106f.

99 Ralph Grüneberger: Erich Prometheus. In: Frühstück im Stehen. Gedichte. Halle - Leipzig 1986, S. 40.

100 Vgl. dazu: Rüdiger Bernhardt: Hineingeboren in die Zeit. Erster Gedichtband Ralph Grünebergers im Mitteldeutschen Verlag erschienen. In: LDZ (Liberal-Demokratische Zeitung) Halle vom 15. November 1986.

101 Prometheus in „Verfahren Prometheus" (1982) bewegt sich in seinem „Gefängnis, das die Maße der Welt" hat.
102 Katrin Bothe: Die imaginierte Natur des Sozialismus. Würzburg 1997, S. 21 (Würzburger wissenschaftliche Schriften, Band 189.
103 Ein bemerkenswertes Beispiel stellt das 1877 veröffentlichte Gedicht „Prometheus" von Peter Hille dar, in dem sich der Dichter deutlich von Goethes Ode abzusetzen versuchte und bis in den Rhythmus einen Gegenentwurf anstrebte. Vgl. dazu: Rüdiger Bernhardt: Der Aufbruch Peter Hilles. Zu Hilles Gedicht "Prometheus". In: Hille-Blätter. Ein Jahrbuch für die Freunde des Dichters. Nieheim-Erwitzen, Paderborn 1993, S.7ff.
104 Holger Teschke: Prometheus' Lamento. In: Bäume am Hochufer. Berlin und Weimar 1985, S. 48.
105 Volker Braun: Der Wendehals. Frankfurt a.M. 1995, S. 44.
106 Volker Braun: Landwüst. In: Gedichte. Leipzig 1979, S. 87.
107 Volker Braun: Der Wendehals, a. a. O., S. 59.
108 Volker Braun: Die vier Werkzeugmacher. Frankfurt am Main 1996, S. 7.
109 Volker Braun: Die Tribüne. In: Das ungezwungne Leben Kasts. Berlin und Weimar 1979, S. 156.
110 Volker Braun: Die vier Werkzeugmacher, a. a. O., S. 10.
111 a. a. O., S. 11.
112 a. a. O., S. 44.
113 Matthias Zwarg: Allegorie auf die entfremdete Arbeit. In: Freie Presse vom 23. Mai 1997, Chemnitz.
114 Einzelne Textteile erscheinen wie Zitate der Intermedien aus Heiner Müllers „Zement", die sich auf Prometheus und Herakles beziehen („die sie ist und nicht ist in ihrem fantastischen Zwiespalt, Wahnsinn Vernunft", a. a. O., S. 49).
115 Volker Braun: Die vier Werkzeugmacher, a. a. O., S. 49.
116 Johannes R. Becher: Gesammelte Werke. Berlin und Weimar 1969, Bd.12, S. 777. Es handelt sich bei diesen Worten um ein öfter von Becher verwendetes Zitat. Vgl. a. a. O.
117 Volker Braun: Die vier Werkzeugmacher,a. a. O., S. 17.
118 Vgl. dazu: Rüdiger Bernhardt: Der stürzende Prometheus und die Werkzeugmacher. Wie ein strapazierter Mythos nach der Wende abgelöst wurde. In: WendePunkte. Nach dem Herbst 89. Hg. von Christoph Kuhn (Förderkreis der Schriftsteller in Sachsen-Anhalt), Halle 1999, S. 154ff.
119 Wilhelm Bartsch: Vom Regen in die Traufe (Leserbrief). In: Mitteldeutsche Zeitung vom 24.08.1990.
120 Jürgen Engler: Nicht heimisch. In: NDL 1994, Heft 4, S. 142.
121 Peter Maiwald: In Ordnung. In: Zehn. Neue Gedichte deutschsprachiger Autor(inn)en. Köln 1993, S. 230.
122 In seiner Rezension „Nicht heimisch" erklärt Jürgen Engler Bartschs Seh-Sucht: „Nicht zuletzt scheint der Drang in Welt und Weite eine Art Flucht zu sein aus der Bedrückung, die Deutschland heißt." Vgl. NDL 1994, Heft 4, S. 141.
123 Volker Braun: Tumulus. Frankfurt am Main 1999, S. 14.
124 "Tumulus" heißt Brauns Gedichtsammlung von 1999. Der Titel geht auf die Grabhügel aus urgeschichtlicher Zeit zurück, die vor allem häufig von Etruskern überliefert sind.
125 Volker Braun: Editorische Notiz 2. In: Texte in zeitlicher Folge. Halle 1993, Band 10, S. 219.
126 A.a.O.

Hans-Otto Dill

Hochschule und Globalisierung: Das Beispiel Lateinamerika*

In allen Zukunftsprognosen über die Globalisierung wird dem Hochschulwesen eine Hauptrolle zugewiesen. Doch vordergründig erscheint Globalisierung – wie der Name sagt ein den gesamten Globus erfassender Prozess – als rein wirtschaftlicher Fakt der Schaffung eines integralen Weltmarktes und einer weltweit-arbeitsteiligen, sich in gigantischen transnationalen Fusionen äußernden Güterproduktion, als globale Vernetzung der Güter-, Kapital- und Arbeitsmärkte. Sie hebt die Unterschiede zwischen Binnen – und Aussenmarkt auf: Weltmarkt ist überall. Damit gehen die Binnenmärkte Lateinamerikas in den Weltmarkt auf. Die einheimischen Industrien werden unter der Ägide des Neoliberalismus in ihren eigenen Ländern niederkonkurriert von den transnationalen Konzernen, weil Gleichheit immer die Stärkeren begünstigt, während sie auf dem ausserlateinamerikanischen Weltmarkt nicht mit den Spitzenqualitätsprodukten der Industrieländer Nordamerikas, Japans und Westeuropas konkurrieren können, zumal sie ohnehin als importsubstitutive Industrien mit *know how*, Lizenzen und Patenten dieser Länder arbeiten, also diesen nichts Neues bieten. Wettbewerbsfähig sind sie aussenwirtschaftlich als Agrarprodukte und Mineralien exportierende Niedriglohnländer, binnenwirtschaftlich vor allem per informeller Wirtschaft. Die sogenannten Entwicklungsländer – bei diesem schiefen, aber verlogenen Begriff sträuben sich einem die Haare – werden stillschweigend, mit Selbstverständlichkeit und für alle Ewigkeit als kollaterale Objekte, als notwendige arme Komplemente der reichen Industriestaaten in die euro-nordamerikanische Wirtschaftspraxis eingebaut. Alle neoliberalen Globalisierungstheorien werden in den industrie- und informationswirtschaftlichen Europa-Nordamerika-Blöcken und in derem Interesse ausgebrütet und der Weltwirtschaftsorganisation WTO erpresserisch zur Annahme vorgeführt.

---

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 21. Oktober 1999.

Der Wohlstand jedes Landes hängt davon ab, wie es die extrem hohen Anforderungen der Globalisierung bewältigt. Wirtschaftlicher Rückstand wird mit mehr Armut als zuvor sanktioniert. Wie in der neoliberalen Volkswirtschaft die Unterschiede der Privateinkommen von Grossverdienern und armen Schluckern, so werden auch die zwischen den Nationaleinkommen von armen und reichen Ländern grösser. Die Entwicklungshilfe, ohnehin schon erbärmlich, wird abgeschafft. Das kreolische Aufholprojekt nachholender Entwicklung ist gescheitert.

Dem Hochschulwesen als *wissenschaftliches* Wissen produzierende und dies über Absolventen, Forschungsprojekte und Publikationen distribuierende Institution kommt in der Globalisierung die Schlüsselrolle zu, weil diese chronologisch, wahrscheinlich auch kausal mit einem ganz anderen Prozess zusammenfällt: dem Übergang von der Industriegesellschaft und Industrieökonomie zum grundlegend neuen Wirtschafts- und Gesellschaftstyp der Informationswirtschaft und Informationsgesellschaft (diese Begriffe sind nicht Absolutheiten, sondern Dominanzgrößen). Die OECD (1996: 7) definiert diesen neuen Typ als eine auf Wissen aufgebaute Wirtschaft, als *knowledge-based economy*. Hicks (1969: 158) spricht direkt von „fully science-based industry": der Akzent liegt nicht auf Wissen, sondern auf *Wissenschaft* als erstmals wirklich unmittelbarer Produktivkraft im marxschen Sinne.

In bezug auf den neuen, in grösseren Massen als bisher zu erzeugenden Hochschulabsolventen schreibt der bedeutende deutsche Entwicklungstheoretiker Eßer (1999: 61), das neue technoökonomische Paradigma der globalisierten Informationsgesellschaft erfordere „vielseitig einsetzbare Beschäftigte", einen wissenschaftlich gebildeten, „informierten, lern- und risikobereiten <...> Bürger als zentralen Akteur", „weil hochqualifizierte Arbeitskräfte für die Entfesselung der neuen Dynamik immer wichtiger werden" (ibd.: 56). Entsprechend werden die Lehrpläne und Curriculare an allen Universitäten der Industriestaaten umgestellt, Weiterbildung, Umschulung, postgraduales Studium für Arbeitskräfte aller Qualifikationsstufen wird intensiviert, Flexibilität am Arbeitsplatz generalisiert.

Die Verwissenschaftlichung im Informationsbereich, die zur Informationsökonomie führt, zeigt sich in der schnellen Verbreitung und Vervollkommnung von Computertechnik, Internet, e-Mail, industriellem Fernsehen, digitalisierten Medien in Schule, Universität und Forschung, in Erweiterung und

Vervollkommnung der Telekommunikation bis hin zum Mobiltelefon, wobei die mediale Informationstechnologie wie das moderne Transportwesen sowohl geistig als auch materiell-dinglich erst weltweite Vernetzung, d. h. Globalisierung ermöglichen und somit eine Kausalrelation Globalisierung-Informationsgesellschaft herstellen.

Im neuen Typ dominiert als Folge der Verwissenschaftlichung die intellektuelle gegenüber der physischen Arbeit und damit eine den Naturstoffverbrauch minimierende, auf subjektivem kulturellen Kapital gebildeter Produzenten beruhende Immaterialisierung der Produktion und Produkte. Während die vorgängige Industrieökonomie mehr Rohstoff und Technik vernutzte, beruhe Informationsökonomie auf Wissens- und Informationsmanagement, verliere der Rohstoff „Natur" an Bedeutung (Eßer 1999: 34) im Sinne von Weizsäckers/Lovins *Faktor vier, Doppelter Wohlstand – halbierter Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome* (1995). Damit erhält ökologische Ökonomie eine Chance.

Angesichts dieses idealisierten, aber denkbaren informationsgesellschaftlichen Weltszenarios des ersten Jahrhunderts des neuen Jahrtausends hat sich Ende der 80er Jahre (beginnend mit *Modernización educativa y universidad en América Latina* von Cerutti et al., 1990, und *Educación Superior en América Latina. Cambios y desafíos,* 1990, sowie „La Educación superior y la formación profesional en América Latina", 1989, von José Joaquín Brunner), ein neuer hochschulpolitischer Diskurs in Lateinamerika zu Wort gemeldet, der früheren Etatisierungskonzeptionen (dazu Last et al.: 1987) eine Absage erteilt. Er insistiert mit unterschwelligem Unbehagen gegenüber einer unabwendbaren Entwicklung auf der Notwendigkeit, die Universität des Subkontinents für die Globalisierung fit zu machen. Klar ist, dass Lateinamerika – teils zu den Entwicklungs-, teils zu den Schwellenländern gehörig – es äusserst schwer hat, den Sprung zur Informationsökonomie zu schaffen, nachdem es nicht einmal gelang, von der Tradition zur Moderne, von der Agrar- zur Industriegesellschaft aufzusteigen. Trotz allen Geredes von der Postmoderne steht die Modernisierung überall erst bevor.

Zur Geschichte der Hochschule Lateinamerikas in Kolonie und Republik

Die hispanoamerikanische Universität hat eine lange, mit dem europäischen bzw. spanischen Hochschulwesen der Renaissance verbundene Tradition, die bis in die Conquista zurückreicht Die Universitäten von Lima, Mexiko, Santo Domingo wurden Mitte des 16. Jahrhunderts gegründet, sind nur wenig jünger als die Universitäten von Wittenberg oder Frankfurt und älter als die der USA und mancher osteuropäischer Länder. (Schon die vorkolumbischen Azteken verfügten über bedeutende Kenntnisse der Medizin, Astronomie, Mathematik, Biologie, Agrikultur, Staatskunst und Theologie, die im *calmécac*, der Hochschule für ihre politisch-religiösen Führungskräfte, gelehrt wurden.) Brasilien hatte keine Universitäten, wer studieren wollte, mußte sich nach Coimbra oder Lisboa begeben.

In der Kolonie (1492–1810) lag das Bildungswesen in Händen der Dominikaner und Franziskaner, später der Jesuiten. Man benötigte viele Priester und Theologen zur Christianisierung der Indios. Es gab eigene Hochschulen für Angehörige der indigenen Eliten, mit Unterricht in Spanisch, Latein und indianischen Sprachen, wofür philologisch geschulte Mönchsprofessoren spanisch-indianische Grammatiken und zweisprachige Wörterbücher verfassten. Daneben bildeten nach dem Muster der altspanischen Universitäten Salamanca und Alcalá de Henares die Fakultäten Juristen für Staatsdienst und Justiz, Mediziner, Philosophen, Lehrer und Philologen heran. Bis zu den Reformen Karls III. im 18. Jahrhundert wurden Galilei, Kopernikus oder Descartes nicht erwähnt (vgl. dazu *Cinco Implicaciones de la Mentalidad Hispánica*, in: Jaramillo Vélez 1989: 2–21).

Wichtig war die Gründung von auf den Hauptwirtschaftszweig des bodenschatzreichen Kontinents, den Bergbau, vor allem den Abbau von Gold, Silber und Pretiosen, orientierten Montan-Fachhochschulen (die ersten Bergarbeiter waren Sachsen und Böhmen aus Joachimsthal und Chemnitz). Alexander von Humboldt hätte den *Kosmos* und die *politischen Essays* über Kuba und Mexiko ohne die Kooperation, Messdaten und Statistiken seiner Kollegen in Kuba, Mexiko, Kolumbien, Ekuador und Venezuela, denen er grosse wissenschaftliche Kompetenz bescheinigte, nicht geschrieben.

Mit der Unabhängigkeit 1810 fiel den Universitäten eine andere Hauptaufgabe zu, die Ausbildung von Staatsfunktionären für die aufzubauenden Republiken, Ministerien und Verwaltungen. Bolívar gründete die Universität Trujillo in Peru als eine seinen militärischen Schlachten gleichrangige Aktion. Theologie trat, auch wegen des Antiklerikalismus der Liberalen, in den Hintergrund.

Die auf den Staatsdienst ausgerichtete, eng berufsorientierte Hochschule des 19. Jahrhunderts (Cathalifend 1987: 55) wurde nach ihrem französischen Vorbild – die Liberalen waren Anhänger der Französischen Revolution – *napoleonisch* genannt. Wegen ihrer juristischen Orientierung heißt sie auch *Advokatenuniversität*. Als Pflanzstätte aller Staatsdiener wurde sie Grundlage für Vetternwirtschaft, aufgeblähte Staatsbürokratie und Ämterpatronage.

Zugleich begann eine weitere fatale, bis heute wirkende Universitätstradition. Im Zusammenhang mit dem auf den europäischen Beamten ausgerichteten Curriculum wurde nach europäischen Quellen unterrichtet und eigene Forschung vernachlässigt. Zwar forschten viele Professoren durchaus solide: der Venezolaner Andrés Bello verfaßte eine spanische Grammatik, die heute als modellhaft, als sozusagen prästrukturalistisch gilt; die Kolumbianer Caro und Cuervo betrieben exzellente Sprachwissenschaft. Doch die Forschung war an der Advokatenuniversität nicht konzeptionell und institutionell verankert wie an der Universität Humboldtschen Typs, dem Modell für viele USA-Universitäten und die 1842 gegründete Universidad de Chile. Ihr Gründer Andrés Bello, Freund Alexander von Humboldts, war Anhänger von Wilhelm von Humboldts Konzeption der Universität als einer Forschung und Lehre verbindenden Institution.

Stark entwickelte sich die philosophische Fakultät, die statt Scholastik Aufklärungsphilosophie, dann den Darwinismus und schließlich den Positivismus von Spencer, Comte und Taine – in Mexiko und Brasilien Staatsphilosophie – lehrte. Gegen Jahrhundertende kamen Kant, danach Hegel, dieser vor allem als Krausismo, der Philosophie des Münchener Philosophen Karl Christian Friedrich Krause, in den Lehrplan, später regierten nacheinander Marxismus, Existentialismus, Frankfurter Schule und Strukturalismus. Studieren war Privileg der Besserverdienenden, die Primärschule defektiv und kurz, das Studium verschult, die Bürokratisierung, Korruption und Liaison mit Diktatoren stark.

In Abhängigkeit von europäischen Tendenzen wurden Pädagogik, Philologie, Ästhetik, Archäologie, Wirtschaftsgeographie, überhaupt die Human-, Geistes- und Sozialwissenschaften aufgebaut; die Naturwissenschaften, ausser Mineralogie, Biologie und Geographie, standen zurück. Das entsprach der vorindustriellen Gesellschaft, die weiter auf exportive Rohstoffwirtschaft setzte, nun statt auf Gold, Silber und Edelsteine auf Nutzmineralien für die Industrie Europas und der USA, auf Kupfer und Zinn für die Elektro- und Kautschuk für die Autoindustrie, sowie auf Kolonialwaren wie Zucker, Südfrüchte, Kaffee, Kakao.

Eine Wende brachte die Revolte der kleinbürgerlichen Studenten mit der *Bewegung für Hochschulreform*, die 1918 mit Manifesten und Tumulten in der argentinischen Stadt Córdoba begann. Sie forderte die Absetzung unfähiger Professoren, Demokratisierung der Universität, studentische Mitsprache, stärkere Berücksichtigung von Natur- und, was neu, Technikwissenschaften als Schlüssel für den Anschluss an die Industrieländer. Die Studenten, ohne berufliche Perspektive, sahen in der Rückständigkeit der Hochschule die Hauptursache für gesellschaftlich-technische Rückständigkeit. Unterentwicklung, zuvor als „natürlich" angesehen, wurde durch sie erstmals als historisch-gesellschaftliches Phänomen wahrgenommen.

Die Hochschulreformbewegung, in der sich die traditionell aktive politische Rolle der Studenten in Lateinamerika manifestierte, griff auf viele Professoren, auf Mexiko, Kuba und Peru über. Doch wegen der Weltwirtschaftskrise erhielt sich die Advokatenuniversität bis zum II. Weltkrieg. Trotz Ausbau solcher Fächer wie Anthropologie, Ethnologie und Archäologie blieb das Humankapital unter industriestaatmäßigem Niveau infolge geringer Nachfrage des spärlichen Sachkapitals. Die Visionen der Studenten wurden teilweise erst im Nachkrieg, mit den Anforderungen der importsubstitutiven Industrie und der inzipienten Zivilgesellschaft an die Universitäten, erfüllt.

Das neue Paradigma von 1960–80, mit dem Lateinamerika in die Globalisierung geht, war die *Massenuniversität*, die im Zusammenklang mit der Industrialisierung und Megalopolisierung die Advokatenuniversität ablöste (näheres bei Pfeiffer 1993). Aus 137 Universitäten (1950) wurden 352 (1975) und 400 samt 2000 hochschulähnlichen Einrichtungen (1990). Die Matrikel stieg von 567.000 Studenten (1960) auf 4.852.000 (1980) und 7 Millionen (1990). Es gibt Universitäten mit 30–50.000 Studenten und Städte mit bis zu

10 Universitäten. An der Massenuniversität studieren nicht die „Massen", sondern die Mittel- und oberen Unterschichten. Die ärmere Bevölkerung, proportional stärker als in Westeuropa vertreten, ist ausgeschlossen (1986 war jede 3. Familie unter der Armutsgrenze).

Die Curricularwerte sind auf die neuen Jobs der Industrie und Verwaltung ausgerichtet. Moderne Hochschulfächer sind Datenverarbeitung, Elektronik, Binnen- und Außenhandel, Ökologie, Tropische Land- und Forstwissenschaft, Betriebs- und Volkswirtschaft, Werbung, Tourismus, Ethnologie (wegen vieler Minoritäten), Forensische Psychologie, Psychotherapie für Sozialarbeiter (zwecks Heilung der Folgen der Megapolisierung); Journalismus, Filmwesen, Medienwissenschaften markieren das Eindringen moderner Kommunikation.

Das Hochschulstudium ist auch insofern joborientiert, als es symbolisches Kapital in Form akademischer Titel erzeugt, mit denen man Posten erlangt, die wenig mit dem Studienfach zu tun haben: Anthropologen als Leiter der Verkaufsabteilung von CocaCola, Philologen als Reiseführer. Auch verlängert das Studium die Sozialisierungsphase vieler junger Leute und verringert statistisch die Arbeitslosigkeit. Die Hälfte der Immatrikulierten bricht ihr Studium ab. Das Hochschulstudium dient auch dem Nachholen von Gymnasialkenntnissen wegen fehlender Labors für Physik, Biologie, Chemie.

Lateinamerikas Hochschulen und die Globalisierung

Für die Konkurrenzfähigkeit auf dem globalisierten Markt der Informationsgesellschaft ist die Massenuniversität weder durch die Qualität der Absolventen noch der Forschung gerüstet: „However, if the university becomes simply an institution for training people for the labour market, it cannot fulfill the grandiose role that Humboldt gave to the University of Berlin, to be an inspiration for all of Germany". (Albornoz 1993: 75) Sie kommt ihrer besonderen Rolle als wissenschaftliches Wissen produzierende und distribuierende Institution kaum nach, weil dazu ungeheure Investitionen erforderlich sind. Das neue informationsgesellschaftliche Paradigma setzt „hohe, in der Übergangsphase unübliche Bildungsinvestitionen voraus" (Eßer 1999: 61). Für diese ist im hochverschuldeten Lateinamerika kein Geld da (Castellano de Sjöstrand 1996: 95). Lateinamerika zahlte in 8 Jahren 200 Mia. $ Zinsen an

die Industrieländer. Die staatlichen Subventionen pro Student bei Massenandrang und gleichbleibender Gesamtsumme verringerten sich in Mexiko von 1980=244 $ auf 1985=171 $.

Den Lehrkräften – 1950 gab es 25.000 Dozenten, *1990 dagegen 300.000* – fehlt die erforderliche hohe Qualifikation infolge Lehrüberlastung, die wenig Zeit für Forschung, Dissertationen, Habilitationen und Publikationen läßt – Ganzzeitprofessoren unterrichten zwischen 12 und 40 Wochenstunden, ein Professor bedient im Extremfall bis zu vier Lehrstühle. Von der Weltproduktion von 3.350.000 wissenschaftlichen Arbeiten 1973–1984 kommen nur 35 000, das heißt ein Prozent, aus Lateinamerika, obgleich hier 10 Prozent der Weltbevölkerung wohnen (Brunner 1990: 61). Hinzu kommt der wegen der Schulden verschärfte Sparkurs: die Forschungsbudgets sind mikroskopisch mit 0,4 % des BID in Chile oder 70 Cent per capita jährlich; 0,25 % in Argentinien; Ecuadors Forschungsausgaben betragen mit 0,04 % nur ein Hundertstel dessen, was Israel mit 4,5 % dafür ausgibt (Carvajal 1990: 27).

Den Übergang zur Hochschule der Informationsgesellschaft soll das Aufstocken des postgradualen Studiums fördern, das aber mehr dem Auffüllen der Lücken des Regelstudiums als dem Fitmachen der Nachwuchskräfte für kreatives Forschen dient. Andere Massnahmen nehmen sich in Deutschland abzeichnende Tendenzen in Deutschland vorweg, so die betriebswirtschaftliche Rationalisierung der Universitäten: Personalreduktion erfolgt bei der nichtwissenschaftlichen Bürokratie sowie beim Mittelbau. Der Sozialabbau, in Deutschland erst im Gange, ist nach dem Modell Pinochets überall fortgeschritten, so durch Einfrieren der staatlichen Sozial- und Rentenversicherung und Privatisierung von Sozialleistungen einschließlich Altersvorsorge. Die Abteilungsstruktur (*división horizontal del trabajo académico)* nach USA-Modell ersetzt die bisherige vertikale Lehrstuhlstruktur (Brunner 1990: 103), das Team die Einzelarbeit.

Rationalisierung und Effektivierung erfolgt durch massive Anwendung der elektronischen Medien, durch Internet, e-Mail, Fernsehen, Video und ein regionales und interregionales horizontales Netzwerksystem, das teils fortgeschrittener als in Deutschland ist. Dies funktioniert grossregional in Mittelamerika, wo es ohne hohe Reisekosten oder kostspieligen Wohnortwechsel die Kenntnis anderer wissenschaftlicher Schulen, Methoden, Lehrerpersönlichkeiten, Interdisziplinarität, Teilhabe an der internationalen Wissenschaft-

lerkommunität, und bei meist schlecht ausgestatteten Bibliotheken den Zugang zu Büchern, Zeitschriften und internationalen Forschung ermöglicht. Es gibt das *Red latinoamericana para el desarrollo de la Educación a Distancia,* kontinentales Fernstudium mit TV-Lehrbriefen und TV-Konferenzschaltung Lehrer-Schüler. Synergieffekte erzielt die regionale oder subkontinentale elektronische Vernetzung ganzer Forschungszweige (*red universitaria centroamericana de información científica).*

Dem Bedarf der informationellen Lerngesellschaft an flexiblen, lernenden Absolventen dient der Kampf gegen Verschulung und Reduktion des Unterrichts auf Faktenwissen zugunsten von Methodologie des Wissenserwerbs: „Na Universidade, o alumno deverá se orientado, basicamente, a aprender a aprender a saber pensar." (Redin 1966: 24). Die Curriculare orientieren auf Flexibilität : „Os curriculos debem preparar profissionais para o mercado de trabalho, que è rápidam e constantemente removel que exige professionias altamente flexiveis para se adaptarem às mudanças do mercado." (ibd.: 23)

Der Hauptweg zur Qualitäts- und Effizienzerhöhung sind *Eliteuniversitäten* als Gegenpol zu den Massenuniversitäten, die entsprechend neoliberalem Entstaatlichungssyndrom und beginnend mit dem Wirtschafts- und Hochschul-Neoliberalismus Pinochets *Privatuniversitäten* sind – eine in Deutschland erst andiskutierte Entwicklung. Statt kostenloser Massenuniversitäten mit niedrigem Niveau private Eliteuniversitäten mit Studiengebühren! In Brasilien und. Kolumbien sind 60 % der Universitäten privat, in Chile kam 1980 1 private auf 8 staatliche, aber 1989 22 private Universitäten auf 20 öffentliche. In ganz Lateinamerika entfielen 1935: 3%, 1965: 20 %, 1975: 34 %, 1990 36 % der Matrikel auf private Hochschulen.

Deren Rentabilität ist kritisch zu sehen. Das Budget der Privatuniversitäten Chiles besteht zu 13 % aus Studiengebühren, zu 17 % aus Krediten, zu 24% aus der Vermarktung von Dienstleistungen, aber zu 46 % aus staatlichen Zuschüssen. Einige private Hochschulen für Technik und Landwirtschaftswissenschaften füllen Lücken im Angebot der Staatsuniversitäten. Aber sie betreiben wenig Forschung (Aguirre Ode 1990: 158), lassen sich vom Staat die Laboratorienausrüstungen für *Ingeniería y Medicina* bezahlen, bevorzugen statt teurer Investitionen in zukunftsträchtige Fächer traditionelle Fachrichtungen, wo man nur „Lehrkräfte, Kreide und Tafel" benötigt (Cathalifend 1987: 67), das heisst Sozialwissenschaften (Wirtschaft, Betriebswirtschaft,

Jura) 32%, Humanidades (Psychologie, Pädagogik) 11 %, gegenüber Technologie/Ingenieurwesen mit nur 24%, was heisst: sie machen dasselbe wie die staatlichen, ergänzen diese nicht sinnvoll (ibd.). Bibliotheken werden gespart, indem die Studenten an die Bibliotheken staatlicher Universitäten verwiesen werden. Der Unterricht erfolgt meist über Lehraufträge, die – wie zunehmend auch in Deutschland – billiger als Festanstellung kommen, Sozialausgaben ersparen und von Professoren der Staatsuniversitäten als existenzsicherndes Zubrot wahrgenommen werden: „el éxito de las instituciones privadas es, en cierta forma, parasitaria." (Levy 1990: 67)

Die Privatuniversität bietet betuchten Studenten Asyl vor Massifizierung und Politisierung, zumal als Campus-Universität am Stadtrand, während die Studenten der oft in sozial brisanten Stadtzentren liegenden traditionellen staatlichen Universitäten verderblichen politischen Einfluß erfahren und ausüben.

Globalisierung ist „vinculación de la educacion a la producción de bienes y servicios", Einbindung des Erziehungswesens in die Güterproduktion und Dienstleistungen (Maihold 1990: 90). Lateinamerikas Hochschulentwicklung wird bestimmt durch den Arbeitsmarkt. Wissensproduktion wird als INVESTIGACIÓN PRECOMPETITIVA (Forschung im Vorfeld des Wettbewerbs) betrieben. Wenn Wissenschaft wirtschaftsorientiert ist, wird nur wirtschaftlich verwertbares Wissen gefördert. „Die Fähigkeit, ökonomisch relevantes Wissen zu erzeugen, zu sammeln, zu verteilen und zu nutzen, ist der neue Entwicklungsschlüssel" (Eßer 1999: 33f.).

Da Kultur nicht direkt ökonomisch verwertbar scheint, wird die Kulturfunktion der lateinamerikanischen Universitäten – unersetzlich wegen der in allen Ländern und Gemeinden prekären kulturellen Infrastruktur – wegrationalisiert (vgl. Licha 1996: 17). So befriedigt bisher die Universität Veracruz mit einem Sender, einem Verlag für Fachliteratur und Belletristik, Sinfonieorchester, Folkloregruppen sowie Museen die Kulturbedürfnisse der Provinzhauptstadt Xalapa.

Die Subordination der Wissenschaft unter die Wirtschaft lässt kommerzielles Denken in die Universität, die selber Unternehmenscharakter erhält, eindringen (Licha 1996: 19f.). Brunner (1990: 59f.) nennt die Universität einen wissenschaftlichen Supermarkt – auch dies Antizipation deutscher Entwicklungen.

Dadurch wird die Grundlagenforschung auf für Lateinamerika wichtigen Gebieten (Mineralogie, Land- und Forstwirtschaft, Vulkanologie, Ökologie) vernachlässigt, da die dort operierenden Firmen meist kurzfristige Ziele der Profitmaximierung verfolgen. „<....> *streamlining* führt zu stärkerer Anwendungsorientierung und entsprechender Einschränkung der längerfristig zielorientierten Foschung" (Gerybadze/Meyer-Krahmer/Reger 1997: 7). Kurzfristige Gewinne gehen zu Lasten der Umwelt. So verstärkt die Unterordnung des begehrten Studienfachs Tourismus unter die Reisebüros den harten, per Flugzeug realisierten, landschaftzerstörenden Fern- und Ethnotourismus reicher Europäer und Nordamerikaner.

Folge für Ethos und Motivation der Wissenschaftler ist, dass „los objetivos primarios de los científicos se transforman en otros distintos a la búsqueda desinteresada de la verdad, erosionándose así el ethos académico, esto es, el ethos de la investigación desinteresada", so die mexikanische Hochschulforscherin Licha, die die (weltweite) Kommerzialisierung des akademischen Ethos als „bedeutendsten kulturellen Fakt dieses Jahrhundertendes am Beginn des neuen Jahrtausends" sieht. (Licha 1996: 15; Übers.: HOD).

Die Geistes- und Sozialwissenschaften sind von dieser Entwicklung nicht verschont. Mit dem neuen Wissenschaftsparadigma verschwindet die traditionelle Rolle der lateinamerikanischen Universitäten als „centros de creación de un pensamiento crítico e innovador con respecto al desarrollo y la transformación de la sociedad." (Licha 1996: 15). Anders gesagt, die Sozial- und Humanwissenschaften, auch Literaturwissenschaft und Belletrisitk, verlieren ihren kritischen Charakter, werden affirmativ. Bekanntlich ging der Realsozialismus am Mangel an Selbstkritik zugrunde. Die meisten lateinamerikanischen Intellektuellen, Wissenschaftler und einst so rebellischen Studenten teilen den Verlust an Kritikfähigkeit gegenüber Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft (vgl. Levy 1990: 65).

Höchster Ausdruck der Subordination der Hochschule unter die Transnationalen ist, daß die Weltbank, noch vor IWF, Internationaler Entwicklungsbank und UNESCO-Kommission für Lateinamerika, der wahre Superwissenschafts- und Hochschulminister Lateinamerika ist, der diesen Ländern Selbständigkeit und Mündigkeit nimmt. Sie drückt durch Kredite und in Publikationen (Winkler 1996) auf ein betriebswirtschaftliches Entwicklungsmodell der lateinamerikanischen Hochschule „que privilegia al mercado con una

mínima intervención estatal" (Castellano de Sjöstrand 1996: 101), wendet sich gegen Sozialleistungen für Studenten, lange Studienzeiten und kostenloses Studium, moniert, daß „en América Latina el gasto por estudiante en la universidad pública es siete veces más alto que en la universidad privada" und votiert (in: *Educación Superior: Lecciones de la experiencia*, 1994) für die Privatisierung der Hochschulen.

Mittelfristige Perspektiven Lateinamerikas im Globalisierungsprozess und das Modell der asiatischen „Tigerstaaten"

Welche Perspektive hat Lateinamerika mittelfristig in der globalisierten Welt gegenüber den Industriestaaten Westeuropas und Nordamerikas, Asien und dem weltwirtschaftlich abgeschriebenen Afrika? Um eine Rolle in der globalisierten Weltgesellschaft zu spielen, müsste Lateinamerika den Sprung von der Vormoderne nicht in die – inexistente – Postmoderne, sondern in die eigentliche Moderne, die Informationsgesellschaft schaffen. Dazu muss der Subkontinent deren Requisitorium erfüllen, eine überwiegend immaterielle, den Naturstoffverbrauch minimierende, auf subjektives kulturelles Kapital und hohe wissenschaftliche Bildung der gesellschaftlichen Akteure rekurrierende, wissenschaftsgestützte Wirtschaft zu betreiben. Doch das Abgehen von naturstoffnaher und der Übergang zu dominant immaterieller „Wissenschaftswirtschaft" ist in Lateinamerika schwer oder unmöglich, wie ein Vergleich mit den ähnliche Ausgangsdaten aufweisenden asiatischen Tigerstaaten zeigt.

Im trivialen Verständnisklischee wird deren ökonomischer Aufschwung mit ihrem Bienenfleiss und ihrer Genügsamkeit erklärt, womit die faulen, indolenten, tropikalen, genusssüchtigen Lateinamerikaner nicht mithalten können. Oder lateinamerikanische Kulturidentität behindere die Transformation zur Informationsgesellschaft. Lateinamerikaner seien sie immer noch stolzer auf einen Nobelpreis für Literatur als auf einen solchen für Chemie (Albornoz 1993: 103).

Der peruanische Romancier und Ex-Präsidentschaftskandidat Vargas Llosa argumentiert, die Tigerstaaten Südostasien zeigen den Latinos, wie man kompetitiv in die Globalisierung einsteige. Sie seien Vorbilder für die Lateinamerikaner, da sie wie diese einst vorindustrielle, exkoloniale Länder waren

(Vargas Llosa 1993: 264-274). Also sei der Rückstand Lateinamerikas selbstverschuldet, die Schuld des Imperialismus, der USA oder der Industriestaaten eine Erfindung der Linken, die den Aufschwung paralysiere.

Eßer (1999: 66) sieht den Grund der Unterschiede eher in der Politik der Regierenden. Die Ostasiaten würden, weil sie über eine differenzierte Wirtschaftspolitik (einschließlich Bildungs-, Technologie-, Industrie-und Aussenwirtschaftspolitik) verfügten, bei weiteren Forschungs- und Entwicklungsanstrengungen „aus dem neuen Paradigma (der Informationswirtschaft, HOD) grossen Nutzen ziehen können." Doch Lateinamerika gehöre zu den Entwicklungs- und Transformationsländern, „deren Politiker und Wirtschaftswissenschaftler blind sind und schlichte Wachstumsmuster umsetzen, die auf Effizienz im Rohstoffsektor und in der Lohnveredelung <...> gerichtet sind. <...> Indem sie das neue Paradigma (der Informationsgesellschaft, HOD), das auch ihren Ländern grosse Wachstumschancen einräumt, vernachlässigen, bleiben sie dem zerstörerischen Umgang der Industrieökonomie mit der Natur verhaftet, der „Übernutzung von Umweltgütern" mit „unübersehbar zunehmenden Schäden einer raubbauorientierten exportbezogenen Marktwirtschaft". (Eßer 1999: 59) Beispiel: der Wettbewerb zwischen Brasilien und Bolivien um die schnellste Vernichtung des tropischen Regenwaldes zwecks Holzexport und subsequenter exportiver Monokultur, den Bolivien, das das einzige Ministerium der Welt für Nachhaltige Entwicklung hat, gewinnen wird, da es kleiner ist und sein Urwald schneller alle. Meiner Ansicht nach liegt es weder an der Politik noch am notorischen barocken Bereicherungsdrang der Besitzenden Lateinamerikas, daß wegen kurzfristiger Gewinne langfristige Modernisierung verpasst und „der Paradigmenwechsel (zur Informationsgesellschaft, HOD) der eine differenzierte Wirtschaftspolitik sowie hohe Bildungs- und F(orschungs-) und E(ntwicklungs-) Anstrengungen verlangt, ausgespart wird." (Eßer 1999: 67).

Vielmehr hindert der kurzfristig als Standortvorteil angesehene Reichtum an mineralischen, agrarischen und maritimen Rohstoffen und die bequeme 500-jährige Tradition und Erfahrung der Fixierung auf den Naturstoff in Dialektik von Wollen und Müssen die Orientierung auf immaterielle Produktion. Daher privilegieren die universitären Curricula naturstoffnahe Karrieren: Holz-, Agrar-, Forstwissenschaft, Mineralogie, Touristik. Wirft sich Asien

produktiv auf Elektronik, Mikrochips, Fahrzeugbau, ist in Lateinamerika die Digitalisierung von Alltag und Wirtschaft konsumtiv und importiert.

Staat und Gesellschaft können jedoch, genau umgekehrt als Vargas Llosa postuliert, aus aussenwirtschaftlichen, fremdbestimmten Gründen schwer gegensteuern. Lateinamerika ist bereits seit 500 Jahren in die Weltwirtschaft durch Bergbau und Landwirtschaft integriert, länger als Asien. Während sich die Kolonialmächte England, Frankreich, Holland mit der Dekolonialisierung aus Asien zurückzogen, haben die USA seit 1898 Lateinamerika als nachbarschaftlichen Naturstofflieferanten fest im Griff und lassen ihn durch den stummen Zwang der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht ausscheren. Die meist in den USA beheimateten transnationalen Konzerne, die in Lateinamerika dominieren, verhindern den Verlust der Rohstofflieferanten für ihre Ökonomien, in denen sie selber den immateriellen, informationsgesellschaftlich bedeutsamen Anteil stellen, Lateinamerika den naturstofflichen: während die USA-Universitäten die informationswirtschaftlich relevanten intelligenzintensiven Forschungen betreiben und entsprechende Absolventen ausbilden, bleiben die lateinamerikanischen auf die materiale Seite der Forschung und Ausbildung fixiert. Bleibt es bei der ökonomischen Überbestimmtheit der Globalisierung, wird diese also nicht durch politische, kulturelle, soziale und ethische Globalisierung ergänzt und korrigiert, wird Lateinamerika mittelfristig den Übergang zum neuen Paradigma nicht schaffen, unter Globalisierung mehr leiden als von ihr profitieren.

Literatur

Aguirre, Fernando, et al. (1990): *Tendencias de la educación superior. Elementos para un análisis prospectivo.* Santiago de Chile: CPU

Aguirre (Ode), Fernando (1990): „La investigación científica en las universidades de Chile", in: Aguirre, Fernando, et. al. 1990: S. 155–178

Albornoz, Orlando (1993): *Education and Society in Latin America.* Hundsmills, London: Macmillan/Oxford St. Antony's College

Brunner, José Joaquín (1989): „La Educación superior y la formación profesional en América Latina", in: *Revista mexicana de Sociología*, No. 3 (1989), S. 237–249

Brunner, José Joaquín (1990): *Educación Superior en América Latina. Cambios y desafíos*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica. Sección de obras de educación

Calidad y globalización (1992) = *Calidad tecnologica y globalización en la Educación Superior Latinoamericana*. Caracas: Unesco/Cresalc

Carvajal Aguirre, Iván (1990): „Universidad ¿crisis o desarrollo?", in Cerutti et al, S. 15–34

Castellano de Sjöstrand, María Egilda (1996): „Las propuestas para el diseño de políticas para la educación superior en América Latina en el escenario del nuevo orden mundial. El caso de Venezuela", in: *Primer encuentro latinoamericano de educadores universitarios*. Caracas: o. V. S. 94–105

Cathalifend, Marcelo Arnold (1987): *Die Entstehung und Expansion der Universitäten in Lateinamerika unter besonderer Betonung der Wachstumsprozesse zwischen 1950 und 1980*. Bielefeld: Druckteam. Univ. Bielefeld, Sozialwiss. Diss.

Cerutti Goldberg, Horacio Victorio et al.(1990): *Modernización educativa y universidad en América Latina*. México: Magna Terra

Eßer, Klaus (1999): „Von der Industrie- zur Informationsgesellschaft. Nationalstaatliches Handeln im Übergang", in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 1–2, Jg. 25, S. 33–75

Gerybadze, A., Meyer-Krahmer, F., und Reger, G. (1997): *Globales Management von Forschung und Innovation*. Stuttgart: Schaeffer-Poeschel

Hicks, John Richard, Sir (1969): *A Theory of economic history*. London: Oxford University Press

Jaramillo Vélez, Rubén (1989): *¿Qué universidad para qué sociedad?* Bogotá: Fondo Ed. Universitario Distrital Francisco José de Caldas

Last, Bärbel et al. (1987): *Zu den hochschulpolitischen Konzeptionen der führenden Kräfte in ausgewählten Entwicklungsländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas*. Berlin: Zentralinstitut für Hochschulbildung

Levy, Daniel C. 1990) „Privatización en la educación superior latinoamericana. aspectos relevantes para una futura política en Chile", in: Aguirre et al. 1990: S. 55–86

Licha, Isabel: (1996): *La investigación y las universidades latinoamericanas en el umbral del siglo XXI: Los desafíos de la globalización*. Colección dual 7. Mexico: Unión de universidades de América Latina

Maihold, Günther (1990): „La polémica sobre modernización y educación en el Perú", in: Cerutti et al., S. 89–111

OECD (1996): *The Knowledge-Based Economy.* Paris: OECD

Opertti, Renato, und Alberto Villagrain (1990): *La Universidad hoy. Su composición estudiantil.* Montevideo: Inst. de Formación Integral para el Ejercicio de la Democracia

Pfeiffer, Dietmar (1993): *Hochschulen in Lateinamerika. Bestandsaufnahme und Tendenzen zu Beginn der 90er Jahre.* Münster: Westfälische Wilhelms-Universität. Lateinamerika Zentrum (Arbeitshefte)

Redin, Euclides (1966): „Universidade: Como reconquistar sua importância histórica", in: *Estudos leopoldenses* 32/ 148, julho-agosto, S. 21–27

Vargas Llosa (1993). *El pez en el agua Memorias.* Barcelona: Seix Barral

Winkler, Donald R. (1990): *Higher Education in Latin America, issues of efficiency and equity.* Washington D.F.: The World Bank. Discussion Papers 77

Klaus Mylius

Kāmasūtra und Ratirahasya – Vergleich zweier altindischer Lehrbücher der Liebeskunst

In Würdigung von Akademiemitglied Walter Ruben anlässlich seines 100. Geburtstages im Jahre 1999*

Die folgenden Ausführungen sind dem Andenken des bedeutenden Indologen und Akademiemitglieds Walter Ruben gewidmet, dessen Geburtstag sich im vergangenen Jahr zum hundertsten Male jährte. In seinen Werken, besonders in der „Einführung in die Indienkunde" (1954) und „Kulturgeschichte Indiens" (1978), hat Ruben die Grundzüge einer marxistischen Fundierung der Indologie ausgearbeitet. Sein Lebenswerk harrt noch der Erschließung und diese muss und wird kommen, mögen die gegenwärtigen Voraussetzungen dafür auch noch so ungünstig sein. Auch für das hier zu behandelnde Thema hat Ruben, obwohl es nicht im Mittelpunkt seiner Interessen stand, Wesentliches beigesteuert, das in die folgenden Darlegungen einfließen wird.

Das Wort des Marcus Valerius Martialis „Lasciva est nobis pagina, vita proba est" möge auch am Anfang der folgenden Betrachtungen stehen. Beide Werke, das Kāmasūtra („Leitfaden der Liebeskunst") und das Ratirahasya („Geheimnis der Liebeslust"), sind nämlich – wenngleich stilistisch ganz unterschiedlich – in äußerst schwierigem Sanskrit abgefasst, das alles andere als ein erotisches Vergnügen bereitet. Der höchst eigentümliche Stil des Kāmasūtra – bekannt als Sūtra-Stil – wurzelt in der jungvedischen Literatur. Besonders die Leitfäden des Opferrituals, aber auch andere alte Kompendien zur Grammatik, Etymologie, Metrik usw. hatten diesen Stil entwickelt. Hervorgegangen ist er durch einen Prozess der Verdichtung aus der Prosa der mittelvedischen Brāhmanas und imponiert durch eine außerordentlich gedrängte, nicht selten geradezu änigmatische Kürze. Ruben erweist darauf, dass zur Zeit des Kāmasūtra, also nach der Schaffung der Verse des als Mānavadharmaśāstra

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 18. Mai 2000.

bekannten Gesetzbuches, der Sūtra-Stil eigentlich überholt war, dass aber gerade die Philosophen – und diesen muss der Autor des Kāmasūtra sich verwandt gefühlt haben – an ihm festhielten. Jedenfalls ist der Sūtra-Stil, der alles andere als eine auch nur entfernt obszöne oder laszive Wirkung erzeugt, für einen Leitfaden besonders gut geeignet. Freilich waren die so stilisierten Werke nicht als Einführungen oder Kompendien für Laien gedacht. Vielmehr wendeten sie sich an den bereits der Materie Kundigen, dem sie eine mnemotechnische Stütze sein wollten. Auch das Kāmasūtra war somit eine Lektüre für den in die Grundlagen der Liebeskunst bereits eingeweihten Kenner.

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, dass das Werk nur schwer erschließbar ist. Wie fast alle Sūtras würde sich auch das Kāmasūtra ohne die Zuhilfenahme von Kommentaren unserem Verständnis über weite Strecken hinweg entziehen. Der wichtigste Kommentar führt den Namen Jayamangalā und wurde von Yaśodhara Indrapāda verfasst. Beim Studium des Kāmasūtra ist er ein wertvolles, ja unentbehrliches Hilfsmittel und dennoch dürfen wir auch ihm nicht kritiklos folgen. Da er im 11. Jahrhundert verfasst wurde, liegen zwischen ihm und dem Werk, das er kommentiert, immerhin rund 800 Jahre. Zudem gibt es im Kāmasūtra nicht wenige Stellen, die der Kommentator nicht oder unzureichend erklärt; überhaupt wird der Kommentar gegen Schluss des Werkes immer spärlicher, lückenhafter und problematischer.

Der Stil des Ratirahasya unterscheidet sich grundlegend von dem des Kāmasūtra. Das Ratirahasya ist in kunstvollen, schwierigen Sanskrit-Versen abgefasst und Kāmasūtra widerspiegelt ein hohes Niveau der Dichtkunst. An Stellen, die vom Inhalt her dazu einladen, so bei den Anrufungen des Liebesgottes, verleiht der Verfasser seinen Worten einen beeindruckenden dichterischen Schwung. Auch das Ratirahasya ist mehrfach kommentiert worden, doch ist es trotz seiner kunstvollen Sprache leichter verständlich als das Kāmasūtra.

In der indischen Literatur ist über die Liebe schon in der ältesten Hymnensammlung, dem Rgveda (2. Jahrtausend v. u. Z.) zu lesen, so in den Hymnen I, 179; X, 10. 95. 129. Bereits in der mittel- und jungvedischen Literatur (im wesentlichen zwischen dem 9. und 4. Jahrhundert v. u. Z.) wird versucht, die aus Natur und Gesellschaft bekannten Erscheinungen auch zu erklären. Besonders im Zusammenhang mit dem damals verbreiteten Opferritual werden wissenschaftliche Fragestellungen aufgeworfen; sie bezogen sich etwa auf Astro-

nomie, Geometrie, Phonetik, Metrik, Grammatik und Anatomie. In nachvedischer Zeit entwickelten sich dann die eigentlichen Lehrbücher (Śāstra) für zahlreiche Einzeldisziplinen wie Politik, Medizin, Moral, Ackerbau, Architektur und eben nicht zuletzt Erotik. Überhaupt ist die Liebe beherrschendes Thema vieler Literaturwerke, die zum Besten gehören, was altindische Dichter geschaffen haben. So ist die Beziehung zwischen Rāma und Sītā das Leitmotiv des großen Epos Rāmāyana. Die Geschichte von Naia und Damayantī und die Legende der gattentreuen Sāvitrī finden sich im Epos Mahābhārata. Erinnert sei weiter an die von Goethe gerühmte Śakuntalā und den Meghadūta des Kālidāsa, das Śrngāraśataka des Bhartrhari, die Sattasaī des Hāla und das Drama Mrcchakatika des Śūdraka. Vieles aus der wissenschaftlichen Literatur ist leider verloren gegangen. Für die Geschichte der Erotik ist daher die Tatsache umso bedeutsamer, dass uns Werke wie das Kamasiltra und das Ratirahasya erhalten geblieben sind.

Das Leben des Menschen dient nach der im alten Indien dominierenden Morallehre der Gesetzbücher (Smrti), der episch-mythologischen Schriftengruppe der Purānas und der klassischen Sanskrit-Literatur einem dreifachen Ziel, dem trivarga. Es beinhaltet das Streben nach dem Guten (dharma), dem Nützlichen (artha) und dem Angenehmen (kāma), und diese Kategorien müssen zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. Die Hauptwerke, die sich mit den Wegen zur Erreichung dieser Ziele befassen, sind das Mānavadharmaśāstra, das Kautilīya Arthaśāstra und das Kāmasūtra. Die Theorie der Liebeskunst soll altindischen Überlieferungen zufolge zuerst von den Göttern Brahman und Prajāpati verkündet worden sein. Fragt man nach dem rationalen Kern dieser Mitteilung, so lässt sich vermuten, dass es entsprechende Leitfäden wohl schon in vedischer Zeit gegeben hat. Offenbar ist eine umfangreiche Abhandlung über erotische Fragen in jungvedischer Zeit von Śvetaketu Auddālaki verfasst worden. Auszüge aus dieser sind später weiter bearbeitet worden. Der Verfasser des Kāmasūtra hat schließlich, anknüpfend an die Grundgedanken des alten Werkes, eine neue Zusammenfassung desselben gegeben. Und wer ist nun dieser Verfasser? Bekannt geworden ist er unter seinem Sippennamen Vātsyāyana. Sein persönlicher Name, Mallanāga, ist demgegenüber wenig gebräuchlich. Es steht außer Zweifel, dass Vātsyāyana – freilich auf den Leistungen seiner Vorgänger fußend – das Kāmasūtra als selbstän-

diger Autor geschaffen hat. Aber mehr als diese Autorschaft lässt sich über ihn nicht Kāmasūtra berichten.

Schon aus der erwähnten trivarga-Lehre ergibt sich, dass Erotik und Sexualität im alten Indien weder in positiver noch in negativer Hinsicht eine Sonderstellung einnahmen. Sie galten als immanente Bestandteile des menschlichen Daseins. Der weithin ausgeprägte Sinn für Erotik und körperliche Schönheit führte zur Schöpfung bedeutender Werke der bildenden Kunst und sogar zur Herausbildung bzw. Ausprägung mystisch-religiöser Kulte. So gehen sowohl die weltberühmten Skulpturen von Khajuraho, Bhubaneshwar und Konarak als auch die Mystik des Tantrismus auf die Vorstellungswelt des Kāmasūtra zurück. In der trivarga-Lehre steht die Liebe an Bedeutung hinter religiöser Tugendhaftigkeit und irdischem Besitzstreben nicht zurück. Dabei ist kāma zunächst allgemein der lustbetonte Bezug der fünf Sinne auf ihre entsprechenden Objekte, im weiteren Rahmen jeder Sinnesgenuss und sodann dieser par excellence: der Liebesgenuss.

Das Kāmasūtra vertritt mit Entschiedenheit die im klerikal-scholastisch geprägten europäischen Mittelalter bekämpfte bzw. totgeschwiegene und dem Okzident erst im 20. Jh. wieder aufgegangene Lehre, dass sexuelle Befriedigung für das Wohlbefinden des Körpers von ebensolcher Wichtigkeit ist wie die Nahrungsaufnahme. Es ist nicht uninteressant, dass idealistische Gegner dieser Anschauung, wie der Vedānta-Theologe Madhusūdana Sarasvatī im Prasthānabheda, die kāma-Lehre in mechanisch-materialistischer Interpretation zur Medizin gerechnet haben. Aber Vātsyāyana war weit davon entfernt, Liebe auf bloß Physisches zu reduzieren. So wie es Richtlinien für das erfolgreiche Streben nach dharma und artha gab, wollte auch Vātsyāyana sein Buch als praktischen Leitfaden verstanden wissen. Denn kāma muss regelrecht als Disziplin erlernt werden, will man ein Optimum an Genuss erlangen. Daher beschreibt der Autor systematisch und sorgfältig die Arten der geschlechtlichen Stimulierung und Befriedigung sowie die sich hierzu empfehlenden positiones inter coitum. Erst fast zwei Jahrtausende später ist die Bedeutung der letztgenannten von abendländischen Autoren, etwa von Th. H. van de Velde, erkannt worden.

Aber darüber hinaus erreicht Vātsyāyana eine geistige Größe, die ihn über die Beschränktheit seines patriarchalischen Zeitalters weit hinaus blicken lässt. Das Erlernen der Liebeskunst ist nämlich für ihn nicht ausschließlich Sache

des Mannes; vielmehr erhebt er die Forderung, dass auch der Frau sexuelle Lust zuzukommen habe. Vātsyāyana gesteht der Frau das Recht zu, selbst die erotische Initiative zu ergreifen. Der Mann soll in der Ehe weder der Diener der Frau noch ihr Herr sein; vielmehr sollen beide einander auszeichnen. Bestimmte Kategorien von Frauen – und zwar durchaus nicht nur die Prostituierten – sollen sich eigens der Erlernung der Liebeskunst widmen, so die Prinzessinnen und die Töchter hochgestellter Beamter.

Insgesamt ergibt sich als Grundmaxime des Kāmasūtra, dass sich in der Liebe – besonders in physischer Hinsicht, also bei der Körperstatur und den Dimensionen der Genitalien – gleich zu gleich gesellen soll. Vātsyāyana unterscheidet jeweils drei Grundtypen: bei der Frau Gazelle, Stute und Elefantenkuh, beim Mann Rammler, Stier und Hengst. Die Kohabitationen müssen damals leidenschaftlicher gewesen sein als in unseren Tagen; außer Küssen gab es auch den Gebrauch von Schlägen und den Einsatz von Nägeln und Zähnen. Die beschriebenen positiones inter coitum, besonders die im Stehen ausgeübten, sind heutzutage selbst von jungen, schlanken Menschen nur teilweise nachvollziehbar; sie sind aber durch die erwähnten Skulpturen verbürgt. Alle heute oft als nicht gesellschaftsfähig betrachteten Besonderheiten waren schon vor 17 Jahrhunderten dem Vātsyāyana und seiner Zeit geläufig: der coitus inversus, die Fellatio, die Position soixante-neuf, die Homosexualität sowohl zwischen Frauen als auch zwischen Männern und schließlich der Gruppensex; an einer Stelle beschreibt Vātsyāyana hier den Verkehr einer Frau mit fünf Männern. Aber bei aller Leidenschaft soll man doch stets Selbstbeherrschung üben. Vātsyāyana warnt ausdrücklich vor den üblen Folgen der Zügellosigkeit und wendet sich entschieden gegen sadistische Praktiken wie auch gegen blinde Wollust; so wird Männern der coitus inversus mit Schwangeren, Wöchnerinnen und Menstruierenden verwehrt.

Das Kāmasūtra erschöpft sich aber entgegen der landläufigen Meinung nicht in der Darstellung sexueller Praktiken. Wir wollen uns deshalb an dieser Stelle eine kurze Inhaltsübersicht verschaffen. Das Gesamtwerk besteht aus 1250 kurzen Abschnitten und diese Textmasse ist unterteilt in sieben Hauptteile (adhikarana). Das erste Adhikarana (sādhārana) enthält eine Vorschau über den Inhalt des Werkes und Bemerkungen zu allgemeinen Fragen. Hier wird das gegenseitige Verhältnis der trivarga-Kategorien dharma, artha und kāma untersucht. Schon aus diesem auf das Allgemeine orientierte Hauptteil lassen sich

auch zu Detailfragen viele Hinweise gewinnen. Dies betrifft u. a. Regeln zur Hygiene oder die Einführung junger Mädchen in die Liebeskunst durch buddhistische Nonnen. Wie ein Liebhaber mit Hilfe einer fremden Ehefrau deren Gatten töten und sich dessen Vermögen aneignen kann, wird mit kühler Sachlichkeit erörtert. Das zweite Adhikarana (sāmprayogika) ist speziell der Kohabitation gewidmet. Das dritte Adhikarana (kanyāsamprayuktaka) enthält Betrachtungen über Brautwerbung und Hochzeit. Die Lebensumstände einer Ehefrau berührt das vierte Adhikarana (bhāryādhikārika), während das Verhalten des Ehemannes zu den Gattinnen anderer Männer Gegenstand des fünften Adhikarana (pāradārika) ist. Dieser Hauptteil lehrt – wiederum ohne alle Obszönität, sondern in der sachlichen Diktion eines Leitfadens – eine Reihe von Verführungskünsten. Noch bedeutsamer ist das sechste Adhikarana (vaiśika), dessen Thema die Prostitution ist. Hier werden die verschiedenen Arten und Gruppen von Hetären und die von ihnen angewandten Methoden zur Bereicherung ausführlich geschildert. Das siebente Adhikarana (aupanisadika) schließlich erteilt *"Geheimrezepte" für die Stimulierung der Libido sexualis und der Wollust, wobei Kosmetik, Medizin und Magie eine bunte Mischung eingehen.

Schon aus dieser flüchtigen Skizzierung des Inhalts ergibt sich, dass das Werk neben dem sexuologischen Aspekt eine wertvolle Materialquelle für Geschichte, Soziologie, Psychologie und Medizin darstellt. Für bestimmte spezifische Fragen, wie etwa die Geschichte der Prostitution, ist das Kāmasūtra eine Quelle von einzigartiger Bedeutung. Daneben vermittelt es sozial- und sittengeschichtliche Informationen, so z. B. über die Funktion des Beamtenapparates, über die Lebensweise von Asketen und vieles mehr. Die Schilderung der Hochzeitsbräuche ermöglicht es, deren Ausgestaltung bis zu den jungvedischen Grhyasūtras zurückzuverfolgen. Die Ausführungen über die Wiederverheiratung von Witwen unterscheiden sich grundlegend von der reaktionären Haltung des späteren Hinduismus zur Frau.

Im Kāmasūtra wird eine breite Palette von Berufs- und sozialen Gruppen angesprochen. Wir verdanken Walter Ruben aber die Erkenntnis, dass der Autor seine Lehren deutlich an die Angehörigen der wohlhabenden städtischen Oberschicht, die Nāgarakas (zu denen damals auch śūdras gehören konnten), gerichtet hat.[2] Über deren Leben und Vergnügungen erfahren wir besonders viele Details. Aber auch über Polygamie und die Lebensverhältnisse im Harem äußert sich Vātsyāyana, freilich im Sinne des patriarchali-

schen Charakters seiner Zeit. Die Lage und die Aufgaben einer Ehefrau werden von ihm nüchtern geschildert. Wie schon angedeutet, bilden die im sechsten Hauptteil enthaltenen Darlegungen zur Prostitution die umfassendste und zugleich realistischste Abhandlung über diese Thematik aus der gesamten Sanskrit-Literatur. Durch seine Ausführlichkeit und seine klare Klassifikation ist dieser Hauptteil für unser Wissen über Entwicklung und Geschichte der Prostitution von erstrangiger Bedeutung. Vātsyāyana zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen den kultivierten Liebhaberinnen (ganikā) und den gewöhnlichen, ihren Lebensunterhalt nur durch ihren Körper verdienenden Dirnen (rūpājīvā); erstere erfreuten sich einer Wertschätzung, die der ihrer athenischen Kolleginnen der Perikies-Zeit nicht nachstand.

Wenn wir nun nach der chronologischen Einordnung des Kāmasūtra fragen, so müssen wir leider feststellen, dass bei nur sehr wenigen Werken der altindischen Literatur über ihren absoluten Entstehungszeitpunkt Gültiges ausgesagt werden kann. In vielen Fällen müssen wir uns mit der Erkenntnis der relativen Chronologie zufriedengeben und auch diese ist keineswegs immer gesichert. Da Historiographie im altgriechischen Sinne den alten Indern fernlag, sind wir oft auf sekundäre außerindische Quellen, wie sprachgeschichtliche Indizien, griechische Feldzugs- und Reiseberichte, Schilderungen chinesischer Pilger und dergleichen, angewiesen. Was das Kāmasūtra anlangt, so ergaben sich bei den bisherigen chronologischen Ansätzen Differenzen von mehreren Jahrhunderten. Versuchen wir, zunächst anhand von Hinweisen aus der Literaturgeschichte eine Eingrenzung vorzunehmen. Um mit der oberen Grenze zu beginnen, sei festgestellt, dass Vātsyāyana seinem Werk Gesellschaftslehren der jungvedischen Zeit zugrunde gelegt hat. Die exaktesten Entsprechungen finden sich im Grhya- und Dharmasūtra des āpastamba. Beide Werke sind, obwohl nicht definitiv datierbar, jedenfalls jünger als 500 v. u. Z. Das Mahābhāsya des Patanjali, ein um 150 v. u. Z. entstandenes grammatikalisches Werk, zu dem das Kāmasūtra Entsprechungen auf weist, engt die Grenze nach oben weiter ein. Nach der Neuzeit hin steht die Tatsache fest, dass sich Subandhu in seinem Märchenroman Vāsavadattā auf das Kāmasūtra bezieht. Letzteres muss also einer älteren Zeit als dem Beginn des 7. Jahrhunderts u. Z. entstammen. Auch Kālidāsa zeigt sich mit Vātsyāyanas Werk bekannt; er kann aber kaum einer jüngeren Zeit als der Mitte des 5. Jh. zugerechnet werden. Schließlich ist zu bemerken, dass das Lalitavistara, ein bud-

dhistisches Werk aus dem 2. oder 3. Jh., sich zwar über verschiedene im Kāmasūtra behandelte Themen wie etwa die Prostitution auslässt, ohne indessen das Werk selbst zu erwähnen. Das Kāmasūtra scheint also damals noch nicht existiert zu haben. Ein solcher Schluss ex silentio ist freilich immer mit Vorbehalt zu ziehen. Doch würde er gut zu der Tatsache passen, dass die im 1. bis 3. Jh. in Indien verbreitete Erzählungsliteratur vielfach im gleichen Milieu spielt wie das Kāmasūtra. Fasst man die aus der Literaturgeschichte abgeleiteten Hinweise zusammen, so darf man sagen, dass das Lehrbuch zwischen 100 und 400 entstanden ist und dass es wohl nicht vor dem 3. Jh. bekannt gewesen sein dürfte

Hinsichtlich der Anhaltspunkte aus der politischen Historie richtet sich das Hauptaugenmerk auf die Tatsache, dass Vātsyāyana den Andhra-Herrscher Kuntala śātakarṇi erwähnt, von dem man weiß, dass er zu Anfang des 1. Jh. gelebt hat. Das Kāmasūtra muss also später entstanden sein und zwar nicht unbeträchtlich später. Zu diesem Schluss führt zunächst der Umstand, dass buddhistische Nonnen als Kupplerinnen in Erscheinung treten. Dieses für den Verfall des Buddhismus in Indien typische Merkmal hat sich erst eine längere Zeitspanne nach der Zeitenwende herausgebildet. Für eine exakte Fixierung der Chronologie erheblich wichtiger ist jedoch der Umstand, dass Vātsyāyana über eine Zeit berichtet, in der späte Andhra-Könige und Abhīras gleichzeitig über bestimmte Teile Indiens herrschten. Das kann erst nach 225 gewesen sein. Auf der anderen Seite fällt auf, daß der Autor die mächtigen Gupta-Kaiser, die seit Anfang des 4. Jh. herrschten, nicht erwähnt. Fasst man alle diese Hinweise zusammen, so kommt man zu dem Schluss, dass das Kāmasūtra im 3. Jh. und zwar vermutlich in dessen zweiter Hälfte entstanden sein dürfte.

Dem Rang nach folgt auf das Kāmasūtra nach unbestrittener Auffassung das Ratirahasya. Schon frühzeitig wurde dessen hoher inhaltlicher und kompositorischer Wert erkannt, indem es ins Persische und danach ins Arabische übersetzt wurde und bei Hindus und Muslims gleichermaßen in hohem Ansehen stand. Der Autor, Kokkoka, soll nach einer Legende ein Brahmane aus Kashmir gewesen und von einem König mit der Abfassung des Ratirahasya beauftragt worden sein. Das entsprach durchaus dem damals üblichen Mäzenatenverhältnis zwischen einem politischen Herrscher und den an seinem Hof lebenden Dichtern und Schriftstellern.

Das Ratirahasya besteht aus 15 Kapiteln mit je nach der Lesart 549 bis 555 Versen, die in verschiedenen Metren gehalten sind. Der Inhalt zeigt, dass auch das Ratirahasya neben seiner Rolle als Erotikon eine wertvolle Quelle zur Kulturgeschichte überhaupt, aber auch zur Medizin, Psychologie, Geographie und Botanik darstellt. Die schon in den vedischen Prosaschriften ausgeprägte und seitdem im alten Indien traditionelle Neigung zum Klassifizieren ist auch im Ratirahasya in hohem Maße vorhanden. Eine solche Tendenz kann einem Lehrbuch und unserem heutigen Verständnis desselben jedoch nur zustatten kommen.

Für die Einschätzung der Entwicklung der indischen Liebeslehren ist das Verhältnis von Kāmasūtra und Ratirahasya so bedeutsam, dass wir bei diesem Punkt etwas verweilen müssen. Gewiss sind die Züge der historischen Kontinuität unverkennbar. Vielfach lehnt sich Kokkoka eng an das Werk seines Vorgängers an. Aber eine ganze Anzahl von Gesichtspunkten, die das Kāmasūtra aufweist, ist im Ratirahasya nicht bzw. nicht mehr vertreten. Dazu zählen die Lebensziele, die Lebensweise des Nāgaraka, der Liebesstreit, die Fellatio und überhaupt der Oralverkehr, ferner die Hochzeitsfeier, die Rolle einer wiederverheirateten Witwe, das Leben im Harem und insbesondere das Kapitel über die Prostitution. Auch in Einzelheiten gibt es Abweichungen. So kennt das Ratirahasya nicht den im Kāmasūtra erwähnten Analverkehr und wendet sich gegen den Ehebruch, wogegen sich das Kāmasūtra in diesem Punkt weit weniger skrupulös verhält.

In noch höherem Maße interessieren uns aber natürlich diejenigen Punkte, in denen Kokkoka über die Lehren des Vātsyāyana hinausgeht, und diese sind in der Tat nicht wenige. Am bedeutsamsten ist wohl die These Kokkokas über die erogenen Zonen (kāmasthāna). In Europa begann die Erforschung der erogenen Zonen erst weit in der zweiten Hälfte des 19. Jh.; der Begriff selbst wurde erst 1903[3] von Havelock Ellis geprägt. Dem Ratirahasya eigen sind auch die Ausführungen über die Liebe im Einklang mit dem Mondphasen, die Konstitutions- und Wesenstypen, die meditativen Formeln zur Hinauszögerung der Ejakulation und die weit über das Kāmasūtra hinaus gehenden Angaben über pflanzliche und andere Geheimmittel. Die vier Frauentypen des Kokkoka sind von denen des Vātsyāyana durchaus verschieden, zumal dieser nur nach der Dimension der Genitalien klassifiziert. Die von Kokkoka gegebene Anatomie der Vagina und die clitoridale Stimulierung finden sich

bei Vātsyāyana nicht. Auffälligerweise empfiehlt das Ratirahasya Mittel zur Abtreibung, die im Kāmasūtra generell nicht vorkommen. Ebenso ist es Kokkoka, der die Bedeutung des Körperduftes – der Pheromone, wie wir heute sagen würden – bei den diversen Frauentypen würdigt; in Europa gewann man erst seit 1900 hierüber (bis heute unvollkommen gebliebene) Erkenntnisse. Hier fußt das Ratirahasya auf einer bestimmten Traditionslinie der epischen und klassischen Sanskrit-Literatur. Die Einteilung der Frauen nach dem Alter ist ebenfalls ein Moment, das im Kāmasūtra fehlt.

Gänzlich neuartig gegenüber dem Kāmasūtra sind alle Angaben und Überlegungen des Ratirahasya, die sich auf die Tantra-Literatur stützen. Mystische Silben und Formeln sollen zur Gewinnung von Frauen führen. Die Wurzeln solcher Formeln reichen in Indien freilich viel weiter zurück als in die Zeit des Tantrismus: so hat schon in den Zeiten des vedischen Opferrituals die Silbe om eine große Rolle gespielt; andere mystische Silben enthalten die mittelvedischen Texte Aitareya-āranyaka III und Taittirīya-āranyaka IV, 27. Die von den Tantras postulierte Einheit von körperlicher und geistiger Liebe findet im Ratirahasya einen deutlichen Niederschlag.

Neben dem Kāmasūtra und den Tantras macht Kokkoka aber auch von einer dritten Quelle Gebrauch: der außerhalb des Kāmasūtra stehenden Tradition von altindischen Lehren der Liebeskunst. Wegen der beherrschenden Stellung des Kāmasūtra sind diese Stellen natürlich von besonderem Interesse. Somit birgt das Ratirahasya Material, das ohne Kokkokas Wirken sicherlich zum mindesten teilweise der Vergessenheit anheimgefallen wäre. Von diesen Quellen ist für Kokkoka die Guṇapatākā besonders wichtig. Aus diesem Werk stammt u. a. die Einteilung der Frauen nach Altersgruppen. Guṇapatākā ist der Name eines Freudenmädchens, das von einem gewissen Mūladeva, einer als Autorität für erotische Probleme bekannten Persönlichkeit, unterrichtet wurde. Das diese Unterweisung enthaltende Werk ist verloren gegangen und nur aus Zitaten bekannt; Kokkoka nennt es mehrfach als Quelle beim Namen. Ferner macht der Autor umfassenden Gebrauch von der Haramekhalā des Mahuka, indem er diesem Werk Rezepte zur Heilung von Krankheiten und Behebung von Schönheitsfehlern sowie zur Herstellung von Aphrodisiaka und Parfüms entnimmt. In 15 Versen sind Lehren aus dem Rasaratnākara des Nāgārjuna enthalten. Dieses alchemistische Werk empfiehlt besonders Quecksilberpräparate zur Gewährleistung von Langlebigkeit und ewiger Jugend.

Die Würdigung des Ratirahasya wäre unvollständig ohne Verweis auf einige Punkte, die ein weiteres Mal die Erkenntnis bestätigen, wonach weder die Neuzeit noch Europa universale Priorität beanspruchen können. Deutlicher noch als das Kāmasūtra behandelt das Ratirahasya den Verkehr eines Mannes mit mehreren Frauen bzw. einer Frau mit mehreren Männern. Auch der Dildo ist keine moderne Erfindung; seine Verwendung wird vielmehr als durchaus üblich erörtert. Auch auf diesem Gebiet erweist sich also das europazentristische Weltbild als Zerrspiegel.[4]

Eine crux magne der Indologie liegt einstweilen in der adäquaten Übersetzung der zahlreichen im Ratirahasya vorkommenden Pflanzennamen. Überhaupt muss hier darauf hingewiesen werden, dass in den Kapiteln über Kosmetik und Medizin noch mancher ungehobene Schatz zu finden ist. Die Notwendigkeit einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Medizinern, Pharmakologen, Botanikern und Indologen ergibt sich hier geradezu zwingend. Es mag an die Worte des berühmten Arztes und Sexualwissenschaftlers Magnus Hirschfeld erinnert werden, die er im Jahre 1929 im Vorwort zu einer Übersetzung des Anaṅgaraṅga (eines um 1500 verfassten Lehrbuches der Liebeskunst, auf das noch kurz zurückzukommen sein wird) folgendermaßen formulierte: „Eine sehr reizvolle Aufgabe sehe ich ... für einen Botaniker darin, sich mit den im Anaṅgaraṅga aufgezeichneten Rezepten der verschiedenen Liebeshilfsmittel aus pflanzlichen Stoffen zu beschäftigen, auch ein Chemiker könnte sich vielleicht allerlei Anregungen aus diesem Buche holen, ja, ich sehe durchaus keine Unmöglichkeit, dass sich nicht etwa unsere Laboratorien, welche seit vielen Jahren und meistens vergeblich nach ähnlichen Mitteln suchen, aus den Angaben dieses Buches wertvolle Anregungen holen könnten."

Neben der einwandfreien botanischen Identifizierung liegt ein großes Problem darin, dass Mengenangaben fehlen. Selbstverständlich sind arsen- und quecksilberhaltige Mittel abzulehnen, doch bleiben rationelle Verfahren in nicht unbedeutender Zahl bestehen, wobei nur an die bis heute fortdauernde Verwendung des Henna-Farbstoffes und der Datura-Alkaloide erinnert werden soll. Nach wie vor besteht die Aufgabe, die im Ratirahasya enthaltenen Rezepte ihre magischen Beiwerks zu entkleiden und sie auf ihre pharmakodynamischen Potenzen zu prüfen.

Die zeitliche Einordnung des Ratirahasya, der wir uns noch zuzuwenden haben, stellt uns vor ähnliche Schwierigkeiten wie die des Kāmasūtra, obwohl

es viel jünger als dieses ist. Der Text nennt keinerlei Jahreszahlen und überlässt es dem Forscher, aus indirekten Hinweisen auf sein Alter zu schließen. So verwundert es nicht, dass man zu sehr unterschiedlichen chronologischen Einschätzungen gekommen ist, die die riesige Zeitspanne zwischen dem 8. und dem Ende des 13. Jh., mehr als ein halbes Jahrtausend also, offen ließen. Die Erwähnung des Autors Kokkoka in Kommentaren zum Amaruśataka, Meghadūta und Gītagovinda, die im 13. und 14. Jh. verfasst wurden, führte zu der communis opinio, dass Kokkoka dem 12. Jh. angehört haben müsse. Die Erwähnung des Kokkoka bei Arjunavarmadeva, einem Kommentator des 13. Jh., und bei Mallinātha (14. Jh.) ist unbestritten und legt den terminus ante quem fest. Aber die Lebenszeit des Kokkoka ist sehr wahrscheinlich erheblich früher, als bisher geschehen, anzusetzen. Denn das Ratirahasya wird auch in der Jayamaṅgalā, dem schon erwähnten Kommentar zum Kāmasūtra aus dem 11. Jh., zitiert. Außerdem hat sich ergeben, dass der Jaina Somadevasūri sich im Nītivakyāmṛtā auf Kokkoka bezieht. Wann dieses Werk verfaßt wurde, wissen wir zwar nicht, doch schrieb Somadevasūri noch ein weiteres Werk, die Yaṅastilakacampū, und von dieser ist bekannt, dass sie im Jahre 959 entstand. Die Obergrenze ergibt sich aus der Haramekhalā des Mahuka, auf die sich Kokkoka bezieht. Sie wurde 831, nach anderen Autoren 887 verfasst. Aus allen diesen Fakten resultiert eine Eingrenzung des Ratirahasya auf etwa ein Jahrhundert und vor allem die Erkenntnis, dass das Werk noch im I. Jahrtausend entstanden ist.

Es sei hier, wie oben angekündigt, noch kurz auf den Anaṅgaraṅga hingewiesen, das letzte große in der Tradition des Kokkoka stehende Werk. Der Name bedeutet „die Bühne des Liebesgottes". Anaṅga, der Körperlose, ist der Liebesgott, den der von ihm in seiner Askese gestörte und darob erzürnte Hochgott Śiva verbrannt hat. Das Werk ist einem Lata Khan, einem kleineren Herrscher unter der Lodī-Dynastie, gewidmet. Diese aus Afghanistan stammende Dynastie bildete die historische Brücke zwischen dem Sultanat von Delhi und dem späteren Moghul-Reich. Es gibt Gründe zu der Annahme, dass Lata Khan zur Zeit des Herrschers Sikandar Lodī lebte; dieser regierte von 1488 bis 1517, und man darf als Entstehungszeit des Anaṅgaraṅga die ersten Jahre des 16. Jh. ansetzen.

Der Anaṅgaraṅga ist u. a. dadurch von Interesse, dass er bereits dem nachklassischen Sanskrit-Schrifttum angehört und zu einer Zeit entstanden ist, da die Mohammedaner schon drei Jahrhunderte lang in Nordindien die Herrschaft

ausübten. Sie waren es auch, die den Anaṅgaraṅga mit besonderem Beifall aufnahmen und seine Übersetzung ins Arabische, Persische und Urdu veranlassten. Sein Autor, Kalyāṇamalla, bringt das Sexualleben in engen Zusammenhang mit dem kosmischen, insbesondere dem lunaren Geschehen, so dass dem Werk eine ausgeprägt mystische Komponente eigen ist. Kalyāṇamalla geht es nicht so sehr wie Kokkoka um die Gewinnung bzw. Verführung von Frauen, sondern um die Erhaltung des Familienglücks. Er will der Entfremdung der Ehegatten vorbeugen; sein Buch soll dem Gewöhnungseffekt in der monogamen Ehe entgegenwirken. In seinen Ratschlägen finden sich manche Besonderheiten, die nur hier vorkommen, so das liṅgakṛobhana (vaginae non solum digitis sed etiam pene tittilatio), die Chiromantie und die Hinweise zum richtigen Streicheln des Kopfhaars einer Frau, wie sie weder im Kāmasūtra noch im Ratirahasya enthalten sind.

Abschließend kommen wir noch einmal auf Walter Ruben zurück. Unsere Studien zur altindischen Literatur sind ihm in vielfacher Weise verpflichtet. War er es doch, der das richtige und vorwärtsweisende Postulat aufgestellt hat, die Sanskritistik und überhaupt die Indologie nicht mehr nur als „reine" Philologie zu betreiben, sondern sie mit der Sozial- und Kulturgeschichtsforschung zu verbinden und sie so zu einem komplexen Wissenschaftsgebiet umzugestalten. Wie berechtigt diese Forderung ist, haben die obigen Darlegungen zu zeigen versucht. Ruben hat uns aber auch zur Verbesserung und Vertiefung des Studiums der Originaltexte angehalten. In seiner „Einführung in die Indienkunde" schrieb er: „Ja, wir werden denselben Text immer wieder lesen müssen, denn bei jedem neuen Lesen werden uns neue, bisher unbeachtete Stellen auffallen, so wie wir uns entwickeln und die schnell sich entwickelnden Umstände unseres Lebens uns die Augen für neue Gesichtspunkte öffnen."[5] Ruben hat wie kaum ein zweiter uns gelehrt, wie wir über das Studium der Sanskrit-, Pāli- und Prākṛt-Texte zu Erkenntnissen über das Wesen der gesellschaftlichen Strukturen, die sie widerspiegeln, und über das Leben und Denken der einfachen Menschen, der Volksmassen, gelangen können.

Es verwundert uns nicht, dass Fachkollegen, die die progressiven Konzeptionen Rubens nicht teilen, als seine Antagonisten auftreten, wobei bedauerlicherweise – wie so oft in unserer Zeit – Diskreditierung an die Stelle ernsthaften wissenschaftlichen Meinungsstreits tritt. Folgendes Beispiel möge hier

genügen. In der von H. Bechert und G. von Simson herausgegebenen I. Auflage der „Einführung in die Indologie" (Darmstadt) wird von F. Wilhelm auf S. 191 Rubens Werk „Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien" (6 Bde., Berlin 1967–1973) noch als wichtig bezeichnet. Das war 1979. In der 2. Auflage von 1993 erklärt derselbe Autor auf S. 290: „Die indische Geschichte entzieht sich deterministischen Ansätzen. Die Irrwege der marxistisch-leninistischen Indienkunde (W. Ruben u. a.) sollten jetzt abschließend beurteilt werden." Wilhelm, der dem Streben Rubens nach realer Erforschung und Periodisierung der indischen Geschichte also nur einen agnostizistischen Standpunkt entgegenzusetzen hat, deklariert Rubens methodologische und investigatorische Leistungen – ohne eine Beweisführung auch nur zu versuchen – als „Irrwege". Angesichts dessen erfüllt uns die Wertschätzung, die Ruben gerade in Indien zuteil wird, mit besonderer Genugtuung. So hat Gauranga Gopal Sengupta in seinem Werk „Indology and its eminent western savants" (Calcutta 1996) Rubens Verdienste ehrenvoll gewürdigt[6] und ähnlich äußerte sich G. R. Garg.[7] Rubens Buch „Die Philosophen der Upanisaden"[8] ist in einer englischen Übersetzung erschienen.

Für die Leibniz-Sozietät als Pflegestätte nicht eines vorgetäuschten oder selektiven, sondern eines echten Pluralismus ist es unverzichtbarer Dienst an der Wissenschaft und ihren Trägern, auch das Andenken an den Altmeister der Indologie Walter Ruben zu pflegen und sein Werk – das uns so viel zu sagen hat – für die indologische Forschung zu bewahren.

Anmerkungen

1 van de Velde, Th. H.; Die vollkommene Ehe. Eine Studie über ihre Physiologie und Technik. 13. Aufl. Leipzig und Stuttgart 1927.
2 Ruben, W.: Einführung in die Indienkunde. Berlin 1954, S. 215.
3 Vgl. Upadhyaya, S.C.: Kokashastra of Pandit Kokkoka. Bombay 1981, S. 15.
4 Vgl. Mylius, K.: Kokkokas Ratirahasya übersetzt und erläutert (I). In: Journal of the European – yurvedic Society, vol. 3, Reinbek 1993, S. 145–153.
5 Ruben, W.: a. a. O., S. 9.
6 Sengupta, Gauranga Gopal: Indology and its eminent western savants. Calcutta 1996. S. 173.
7 Garg, Ganga Ram: An encyclopedia of Indian literature. Delhi 1982, S. 356.
8 Ruben, W.: Die Philosophen der Upaniṣaden. Bern 1947.
9 Erschienen u.d.T.: Upaniṣadic Thinkers. Übersetzt von Shridhar B. Shrotri. Delhi 2000.

Reimar Müller

Natur und Kultur. Antike Kulturtheorien und ihre Nachwirkung in der Neuzeit*

Fragen einer Theorie des Menschen und einer Theorie der Kultur bilden einen Schwerpunkt in der Geschichte antiken Denkens und haben in zahlreichen Texten der antiken Literatur, Philosophie und Wissenschaft, von den frühen mythischen Dichtungen Homers und Hesiods bis in die römische Kaiserzeit und in die Spätantike, ihren literarischen Niederschlag gefunden. Wir haben diesem Thema, den sog. Kulturentstehungslehren, bereits eine Anzahl von Studien gewidmet, die nunmehr ausgedehnt und in Gestalt einer Monographie zu einer Gesamtdarstellung geführt werden sollen. Ein solches Vorhaben scheint angezeigt, weil sich in der Forschung der vergangenen Jahrzehnte wesentliche Entwicklungen vollzogen haben[1]. Was die Nachwirkung dieser Theorien in der Neuzeit betrifft, möchte ich auf mein 1997 erschienenes Buch „Anthropologie und Geschichte. Die frühen Schriften Rousseaus und die antike Tradition" verweisen, das einen wichtigen Abschnitt in der Rezeptionsgeschichte der antiken Theorie behandelt. Es geht darin um anthropologische und kulturtheoretische Konzeptionen bei Philosophen und Gelehrten der Aufklärung um die Mitte des 18. Jahrhunderts, außer Rousseau auch Diderot, Condillac, Buffon, Turgot, aber auch deren englische Vorläufer oder Zeitgenossen Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith und die sog. Schottische Schule der Aufklärung. Insgesamt wird die Rolle antiker Traditionen bei der Herausbildung moderner Theorien der Staats- und Rechtsphilosophie, der Politischen Ökonomie, des Evolutionsdenkens, der Theorie der Sprachentstehung und verwandter Themen untersucht, die zur sog. anthropologischen Wende der Aufklärungsphilosophie um 1750 beitrugen. Das Buch entstand am Forschungszentrum für Europäische Aufklärung in Potsdam. Es

* Vortrag, gehalten vor der Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 16. März 2000.

wurde während einer Tätigkeit als Gastwissenschaftler an diesem Zentrum begonnen und steht in der Tradition von Werner Krauss, der sich am Ende seiner Forschungsarbeit besonders Fragen der Anthropologie der Aufklärungszeit zugewendet hat. Es erschien in der von Martin Fontius herausgegebenen Reihe „Aufklärung und Europa" 1997 im Akademie Verlag[2].

Vorausschicken möchte ich zwei knappe Betrachtungen: erstens über die Art und Weise, in der bestimmte Fragen der antiken Kulturtheorie im Problemhorizont der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaft erscheinen; zweitens über die unterschiedliche Form, in der sich das Verhältnis von Natur und Kultur – das Rahmenthema dieses Vortrags – in Antike und Aufklärung einerseits und aus der Sicht der zeitgenössischen Wissenschaft andererseits darstellt. Der interdisziplinäre Kontext der Diskussionen zur modernen Kulturtheorie kann hier nur skizzenhaft umrissen werden. In einer recht allgemeinen Beziehung zu unserem Thema stehen die sog. Kulturwissenschaften, in deren Rahmen sich im letzten Jahrzehnt ein Paradigmenwechsel einer Reihe von Geisteswissenschaften vollzogen hat, durch den der Begriff Kultur wieder eine größere Bedeutsamkeit erlangte[3]. Er entwickelte sich zu einer zentralen Kategorie, mit der sozial- und geisteswissenschaftliche Fragestellungen in neuer Weise thematisiert wurden. Die Fragen der Entstehung und der Entwicklung der Kultur gehören vor allem in den Bereich der eigentlichen Kulturwissenschaft als einer selbständigen Disziplin, die auch in der DDR eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt hat, aber damals wie heute mit dem Problem ihres eigenständigen Profils ringt[4]. Zu deren Themenbereich gehört zweifellos auch die Geschichte der Kulturtheorie von den Anfängen bis in die Gegenwart.

Die Geschichte der Kultur der Menschheit steht seit einigen Jahrzehnten auch wieder im Mittelpunkt von historischen und geschichtsphilosophischen Erörterungen, die den Problemen der Universalgeschichte gewidmet sind[5]: Wie einst in der Antike bei Herodot und Poseidonios und in der Aufklärung bei Vico, Voltaire, Herder, Kant und Schiller wird die menschliche Gattungsentwicklung heute wesentlich als Geschichte der Kultur bzw. der Kulturen gesehen, wobei die bekannte Differenzierung einer unilinearen und einer multilinearen Deutung des Geschichtsprozesses eine zentrale Rolle spielt, die auch für die marxistische Formationstheorie wichtig ist[6]. Selbstverständlich reichen in diese Auseinandersetzung auch Probleme des Eurozentrismus, aber

auch eines universalen Kulturbegriffs in Antithese zu verschiedenen Spielarten des Kulturrelativismus hinein.

In das Zentrum unserer Fragestellung kommen wir mit Forschungsrichtungen, deren Charakter und Profil hier nicht in extenso umrissen werden kann: Philosophische Anthropologie, Strukturale Anthropologie, Cultural Anthropology und Kulturphilosophie. Die Philosophische Anthropologie, mit ihren Fragestellungen bis auf die Antike zurückgehend, in Deutschland seit dem ersten Viertel des 20. Jh. eine eigene Forschungsrichtung der Philosophie darstellend (vertreten durch M. Scheler, A. Gehlen und H. Plessner)[7], hat vor allem durch A. Gehlen einen eigenständigen, mit der philosophischen Tradition ebenso wie mit der modernen empirischen Forschung verbundenen Beitrag geleistet, der sich z. T. auf bereits in der Antike erörterte Fragen wie Instinktreduzierung, Weltoffenheit, Mensch als „Mängelwesen", verlängerte Kindheitsphase, kulturelle Bedeutung der Institutionen bezieht und diese mit einer großen synthetischen Kraft aus der Sicht der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts zu beantworten sucht[8]. Die Strukturale Anthropologie von Cl. Lévy-Strauss hat den Strukturgedanken der modernen Sprachwissenschaft in fruchtbarer Weise für die Untersuchung kultureller Universalien in verschiedenen Einzelkulturen genutzt und dabei in Anknüpfung an Rousseaus frühe anthropologische Gedanken (Lévy-Strauss' hohe Bewertung dieser Konzepte kommt darin zum Ausdruck, daß er Rousseau den „fondateur des sciences de l'homme" nennt) in vermittelter Form auch antike Denkansätze aufgegriffen[9]. Eine große Bedeutung für die moderne Theorie des Menschen hat seit vielen Jahrzehnten die letztlich auf F. Boas zurückgehende Cultural Anthropology, eine amerikanische Spielart der Ethnologie, die in ihren Wirkungen weit über den engeren Bereich dieser Disziplin hinausgeht und dabei auch theoretische Fragen berührt, die tief in die Wissenschaftsgeschichte zurückreichen[10]. Die deutsche Kulturanthropologie hatte in M. Landmann und W. Mühlmann Repräsentanten, die bei der Konzipierung ihrer Theorie des Menschen und der Kultur auch einen wesentlichen Beitrag zur Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart leisteten[11]. Zu nennen ist auch die Historische Anthropologie im Verständnis einer historisch orientierten Theorie des Menschen. Sie hat in einem Handbuch „Vom Menschen" 1997 auch den Lehren der Antike einen beachtlichen Raum gewidmet[12]. Zum Thema „der ganze Mensch" wurde am Beispiel der „Rehabilitierung der Sinnlichkeit" um die Mitte des 18. Jahrhun-

derts gezeigt, wie die Einsichten des zeitgenössischen Sensualismus von Grundtendenzen geprägt sind, die sich bereits in der hellenistischen Philosophie entwickelt haben[13]. In hohem Maße ist für unseren Zusammenhang auch die Kulturphilosophie des 20. Jahrhunderts relevant, die sich im Rahmen des Neukantianismus entwickelt hat. Ihr bedeutendster Vertreter, der im letzten Jahrzehnt eine wahrhafte Renaissance erlebte, Ernst Cassirer, war mit der Problemgeschichte der Anthropologie und der Kulturtheorie in Renaissance und Aufklärung durch intensive eigene Forschungen verbunden. Mit seiner Philosophie der symbolischen Formen hat er einen grundlegenden Beitrag zur Deutung des Menschen als Kulturwesen geleistet[14]. In ihrer Bedeutung für die Kulturphilosophie hervorheben müssen wir auch die Psychoanalyse (S. Freud, C. G. Jung; Erich Fromm)[15] und die Kritische Theorie (M . Horkheimer und Th. Adorno)[16].

Die Erörterung kulturtheoretischer Fragen kann nur in engem Zusammenhang mit einer allgemeinen Theorie des Menschen fruchtbar geleistet werden. Hier gab es in der wissenschaftlichen Entwicklung der DDR durch die dogmatische Zuspitzung auf terminologische Fragen (Ablehnung des Begriffs der philosophischen Anthropologie zugunsten eines überstrapazierten Begriffs des historischen Materialismus) auch inhaltliche Blockaden, die erst spät unter dem Einfluß ausländischer Marxisten (hier sind vor allem Lucien Sève und Adam Schaff zu nennen), allmählich abgebaut werden konnten[17]. Durch die Forschungen eines interdisziplinären Arbeitskreises an der Humboldt-Universität und an der Akademie der Wissenschaften zum Menschen als bio-psycho-soziales Wesen wurde hier ein Neuansatz versucht, der seit der Wende nur noch in geringem Maße fortgesetzt werden konnte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von F. Klix und ein Buch von R. Löther[18].

Auch beim zweiten Teil der vorbereitenden Ausführungen müssen wir uns kurz fassen. Wir haben über unseren Beitrag das Begriffspaar Natur – Kultur gestellt. Kultur gehört zu den Termini, denen eine Reihe von Gegenbegriffen zugeordnet werden kann: Natur und Geschichte, Natur und Gesellschaft, Natur und Zivilisation, schließlich eben Natur und Kultur, wobei von den Griechen, die den B e g r i f f der Kultur im umfassenden Sinn noch nicht explizit formuliert hatten, wohl aber dessen Inhalt zu erfassen begannen, mit den Paaren Physis – Techne und Physis – Nomos in komplementärer Weise

jene Hauptbereiche umschrieben wurden, die für das Thema tragende Bedeutung haben: Natur und Kultur, Natur und Gesellschaft. Zum Begriff der Physis, einer zentralen Kategorie der antiken Philosophie und Wissenschaft von Anfang an sei lediglich dessen Grundbedeutung erwähnt: 'Physis' von 'phyesthai' (wachsen, werden) bezeichnet nach griechischer Auffassung alles von selbst, frei von menschlicher Einwirkung, Gewachsene, d. h. die kosmische Gesamtheit aller Dinge, die auch den Menschen als biologisches Wesen einschließt. Da 'physis' zugleich auch das jedem Naturding innewohnende Wesen bezeichnet, gibt es unter den 'physeis' aller Einzeldinge auch die 'physis' des Menschen, die insofern der Allnatur des Kosmos gegenübergestellt werden kann.

Die Antithese Natur – Kultur blieb auch in der Neuzeit, etwa in der Philosophie der Aufklärung, in Geltung. Wenn Rousseau die Natur des Menschen herauszuarbeiten versucht, so tut er es auf dem Wege seiner reduktiven Methode. D. h. indem er von der gegenwärtigen Natur des Menschen alles „abzieht", was im Verlauf der historischen Entwicklung dazugetreten ist, glaubt er im übriggebliebenen Rest die u r s p r ü n g l i c h e Natur des Menschen (nämlich im Naturzustand) freigelegt zu haben. Rousseau gelangt auf diese Weise, was von vielen nicht beachtet wird, bereits zu dem historisch differenzierten Begriff einer Menschennatur, die sich im Verlauf der menschlichen Gattungsentwicklung immer wieder verändert hat[19].

Was nun die Konzeption der zeitgenössischen Wissenschaft von der der Antike und der Aufklärung prinzipiell unterscheidet, ist die Erkenntnis, daß es den sog. Naturzustand des Menschen nicht gibt; d. h. daß der Mensch per definitionem ein Kulturwesen ist, das nur unter den Bedingungen der Kultur existieren kann; daß dort, wo wir evolutionsgeschichtlich vom Menschen sprechen, immer auch Kultur ist. In dem langen Zeitraum (mehrere. Millionen Jahre) des Tier-Mensch-Übergangsfeldes traten an die Stelle protokultureller einfacher Werkzeuge verbesserte Werkzeuge, an die Stelle instinktiver Regulierungen immer mehr ein bewußt gesteuertes Handeln, neben die genetische zunehmend die kulturelle Tradition. Kulturelle Elemente wurden zu einem entscheidenden Faktor der Evolution selbst[20]. Daß der Mensch in diesem Sinne Schöpfer seiner selbst ist, kann man bei antiken Autoren wie Demokrit und Aufklärungsphilosophen wie Diderot und Rousseau keimhaft angelegt finden[21], wurde aber erst durch die moderne Wissenschaft im ein-

zelnen gezeigt. In diesem Erkenntnisprozeß wurde die Antithese Natur – Kultur letztlich gegenstandslos. Gleichwohl besteht im Hinblick auf den gesamten Fragenkomplex zwischen genialen Antizipationen von Philosophen der Antike und der Aufklärung und der Forschung der modernen empirischen Wissenschaft ein ähnliches Verhältnis wie bei den Lehren von der unendlichen Vielzahl der Welten (apeiria ton kosmon); von den Elementen, d. h. den vier bzw. fünf Urstoffen, oder von den Atomen als Bausteinen der Welt: heuristische Gemeinsamkeiten im Allgemeinen und fundamentale Unterschiede im Einzelnen. Es zeigt sich wie in den anderen genannten Fällen auch bei der Antithese Natur – Kultur die große Bedeutung der Problemgeschichte, ohne die es zu den Ergebnissen der modernen Wissenschaft nicht hätte kommen können. Nur am Rande erwähnt sei ein Themenkomplex, der die Theorie heute besonders beschäftigt: das Verhältnis des Menschen zur Gesamtnatur. Die sog. äußere Natur hat sich zu allen Zeiten für die menschliche Erkenntnis nur in Formen erschlossen, die historisch bedingt waren und sind, d. h. im Rahmen der Wissenschaftsgeschichte. Diese ist Bestandteil der Kulturgeschichte, so daß man konsequenterweise von einer „Kulturgeschichte der Natur" spricht[22].

Nun sollen uns heute mehr die Inhalte der antiken Kulturtheorie, weniger die Phasen der Begriffsgeschichte beschäftigen[23]. Aber einige Bemerkungen auch zu ihr scheinen angebracht. Die begriffliche Fixierung dessen, was wir Kultur nennen, blieb, wie es in der antiken Philosophie häufig der Fall ist, zunächst hinter der Erfassung und Ausgestaltung komplexer inhaltlicher Zusammenhänge zurück. Die Betrachtung partieller antiker Analogiebegriffe wie Paideia, Humanitas u. a. würde uns nicht sehr weit führen. Erst spät schließt sich auch hier in einem einzigen Begriff zusammen, was sich in einer langen Folge gedanklicher und theoretischer Arbeit vorbereitet hatte. Der Kultur b e g r i f f hat zwar seine inhaltlichen Wurzeln in der Antike, ist aber so, wie wir ihn verwenden, ein Produkt der Neuzeit. Ciceros 'cultura animi' bezieht sich auf die individuelle Persönlichkeitsbildung, die subjektive Bildungsfähigkeit im Sinne einer rein geistigen Kultur: Das Wort entstammt jedoch etymologisch und nach seinem metaphorischen Gehalt einer Sphäre, die die Grundlagen menschlicher Lebentätigkeit schlechthin berührt: 'colere' bebauen, das Land bearbeiten, Ackerbau (agri cultura) betreiben. Von der 'agri cultura' zur 'animi cultura' scheint der Weg weit. Es bedurfte philosophischer Reflexion, um die Metapher von der 'cultura animi' zu konstituieren. Auf der

Suche nach ihren Wurzeln stößt man auf die Bildungstheorie der Sophisten des 5. Jh., die sich bei ihren Betrachtungen über die Rolle von Begabung, Erziehung und Lehre in der Bildung des Gleichnisses von Boden, Ackerbauer und Samen bedienten[24]. So konnte die Kultivierung des Bodens zum Urbild zunächst der individuellen Erziehung, im Abstand von Jahrhunderten auch des Prozesses der Selbstformung der menschlichen Gattung werden. Diese Wendung vollzog sich in der Neuzeit bei F. Bacon, H. Grotius und vor allem S. Pufendorf. Bei Pufendorf wird mit dem Gedanken der „Kultur der Natur", der kulturellen Tätigkeit des Menschen als Inhalt und Ziel seiner Entwicklung ein entscheidender Schritt zur Konstituierung des modernen Kulturbegriffs getan. Auf diese Andeutung müssen wir uns beschränken.

Was die neuzeitliche Rezeption der antiken Kulturtheorie betrifft, gilt generell, daß wir hier nur auf einige herausgehobene Entwicklungslinien hinweisen können. Es sind glanzvolle Namen, die zu nennen wären, aber in vielen Fällen nicht einmal in Andeutungen Erwähnung finden können: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelsus, Montaigne, F. Bacon, Vico, Hobbes, Hume, A. Smith, Turgot, Diderot, Rousseau, Buffon, Condillac, Helvétius, Herder, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud. Die Auswahl der Namen soll einen Eindruck von dem thematischen Einzugsgebiet vermitteln, um das es hier geht und das wir nur in besonders aussagekräftig erscheinenden Beispielen zur Sprache bringen können. Ungeachtet aller Fortschritte etwa der staatstheoretischen, sprachtheoretischen, ethnographischen, biologischen, medizinischen Forschung, die das 17. und das 18. Jahrhundert gebracht haben, gibt es doch hinsichtlich der Verallgemeinerung bestimmter Erkenntnisse Gemeinsamkeiten zwischen den antiken Denkern und den Theoretikern des 18. Jahrhunderts. In mancherlei Hinsicht haben sich antike Philosophen und Wissenschaftler methodologisch gegenüber ihren Gegenständen nicht prinzipiell anders verhalten als im 18. Jahrhundert die Theoretiker des Staates und des Rechts, der Sprache, der biologischen Evolution gegenüber der Realität ihrer eigenen Zeit, d. h. in einer schwer definierbaren Mischung von Analyse empirisch-konkreten Materials und deren theoretischer Verallgemeinerung auf einer hohen Ebene der Abstraktion, nicht selten auch der Spekulation.

I.

Die ersten Zeugnisse des Nachdenkens über den Ursprung des Menschen und frühe Ausprägungen seiner Lebensweise sind Werke der Dichtung. Auch hier wie auf anderen Gebieten hat der Mythos als eine ursprüngliche Form der Weltdeutung der Philosophie und Wissenschaft vorgearbeitet und seine außerordentliche Kraft als Mittel der historisch-genetischen Erklärung, der Ordnung und der Sinnstiftung bewährt. Gemäß der Auffassung von G. Vico, des Geschichtsphilosophen des 18. Jh., sind die Mythen die ersten Träger historischer Wahrheit und ihrer Reflexion. Wir müssen uns auf einige Grundzüge dieser Tradition beschränken. Der böotische Dichter Hesiod (um 700 v. Chr.) schafft in seinem Lehrgedicht „Werke und Tage" mit dem Mythos von den fünf Menschengeschlechtern das Muster für eine Deutung der Geschichte, die für bestimmte Teile des antiken Denkens bestimmend werden sollte: eine Dekadenztheorie, die an den Anfang die paradiesische Welt eines „goldenen Geschlechts" setzt, das, den Göttern noch nahe, ohne Mühe und Plage lebt, weil ihm die Erde ohne sein Zutun ihre Früchte schenkt[25]. In einer Abfolge stetigen Niedergangs (nur an einer Stelle unterbrochen von einem Heroengeschlecht, das die Welt des Homerischen Epos widerspiegelt) bringt die Entwicklung zum silbernen, ehernen, „heroischen" und eisernen Geschlecht zwar kulturelle Entfaltung, aber auch moralischen Niedergang. Die Zeit des „eisernen Geschlechts", die die eigenen Lebensumstände des Dichters in eindringlichen Bildern vor uns stellt, ist von Mühe bei der Gewinnung des täglichen Lebensunterhalts; von Unrecht und Gewalttat im Zusammenleben der Menschen gekennzeichnet. Dieser Mythos ist genetisch-ätiologisch: Er will den gegenwärtigen Zustand, in dem die Arbeit das Leben des Menschen bestimmt, aus einer Deutung der Vergangenheit erklären. Man hat die Weltsicht Hesiods immer wieder als pessimistisch bezeichnet. Die Dinge liegen aber komplizierter. Die Arbeit, die in der eigenen Lebenswelt des bäuerlichen Dichters das Leben prägt, wird nicht nur als entscheidende Voraussetzung menschlicher Existenz, sondern auch als Mittel sittlicher Bewährung verstanden. Zudem vollzieht sich gegenläufig zum moralischen Niedergang bei den Menschen auf der oberen Etage der Götterexistenz eine Entwicklung, die für die von Willkür und Gewalt bedrohten Menschen zumindest eine Hoffnung bezeichnet: das von Zeus nach seinem Herrschaftsantritt ausgeübte Regiment

stellt den Menschen 'dike', 'Gerechtigkeit', in Aussicht. Eine Rückkehr zum Goldenen Zeitalter wird es nicht geben, aber ein sinnvolles Leben unter den Bedingungen von Arbeit und einem Mindestmaß an gesellschaftlicher Ordnung soll gesichert sein. Der Mythos Hesiods hat die Forschung vor schwierige Aufgaben gestellt, von denen hier nicht die Rede sein kann. Orientalische Wurzeln für das Schema der Metallsymbolik sind gesichert, stellen aber nicht den eigenen Anteil des Dichters an der geschichtsphilosophischen Ausdeutung in Frage[26]. Daß der Mythos auch eine bestimmte Relevanz für die Ursprünge sozialutopischen Denkens in der Antike besitzt, kann hier gleichfalls nicht ausgeführt werden[27].

Ein zweiter Mythos, der für die Deutung von Kulturentstehung und Kulturentwicklung eine die Zeiten überdauernde Bedeutung gewann, ist uns in zwei Fassungen von extremer Unterschiedlichkeit in der Bewertung des Geschehens überliefert: die Geschichte vom Feuerdiebstahl des Prometheus. Bei Hesiod bietet die Sage von Prometheus und Pandora eine zweite, zusätzliche Ätiologie für die Leiden der Menschen. Das dem Dichter Aischylos zugeschriebene Stück „Der gefesselte Prometheus", in Wahrheit von einem uns namentlich nicht bekannten Dichter vom Ende des 5. Jahrhunderts stammend, der vom aufklärerischen Denken dieser Zeit zutiefst geprägt war[28], erblickt im Titanensohn Prometheus den Wegbereiter für den Aufstieg des Menschen aus einem tierähnlichen Leben zur Herausbildung der Kultur, d. h. der Künste (technai) und der sich in ihrer Ausübung realisierenden geistigen Entfaltung Bei Hesiod bringt Prometheus mit dem Diebstahl des Feuers, das den Sterblichen vorenthalten bleiben sollte, zusätzliche Qualen und Plagen. Im „Gefesselten Prometheus" erscheint er als Wegbereiter des Fortschritts, der der Menschheit zugleich mit dem Feuer auch alle übrigen Güter der Kultur zugänglich gemacht hat. Wenn es im großen Monolog des Titanensohns heißt, daß „alle Künste von Prometheus den Menschen zugekommen sind" (506), dann steht hinter der mythischen Ausdrucksform bereits eine ausgearbeitete Theorie, von der im Folgenden ausführlicher zu sprechen sein wird. Der Dichter dieses Weltdramas steht nicht mehr im Banne der mythischen Auffassung von göttlichen Kulturstiftern, sondern Prometheus erscheint bereits als Sinnbild für die eigene Kraft des Menschen, dem es gelungen ist, sich mit Hilfe der 'technai' und der mit ihnen sich entfaltenden geistigen Potenzen aus den tierhaften Lebensformen eines urtümlichen Weltzustandes zu befreien. In der

Auseinandersetzung mit Zeus wird der menschlichen Kultur ein Platz in der kosmischen Ordnung zugewiesen, den diese eigener Leistung verdankt.[29] Von der weltliterarischen Bedeutung der Prometheus-Gestalt (bei Calderón, Shelley, Shaftesbury, Goethe, Herder und Marx) kann hier nicht einmal in Andeutungen gesprochen werden[30].

II.

Die zweite Phase des Nachdenkens über den Ursprung der Kultur ist bereits von wissenschaftlichem Geist geprägt: In der ionischen Naturphilosophie um 600 v. Chr. wird die Entstehung der Kultur zum Bestandteil eines evolutionären Weltbildes, das Kosmogonie, Zoogonie und Anthropogonie umfaßt. Die Auseinandersetzung mit dem mythischen Weltbild, die von den ionischen Philosophen geführt wurde, war a u c h das Ringen um ein neues Bild vom Menschen. Die Frage nach der 'arche', nach dem Urgrund und dem Wesen des natürlichen Seins, schließt auch immer die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos ein. So finden wir wissenschaftliche Denkansätze auch für eine philosophische Anthropologie. Anximander, der als erster die Auffassung vom Entstehen und Vergehen einer unendlichen Zahl von Welten (kosmoi) konzipiert hat, wandte im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung alles Organischen in unserem Kosmos besondere Aufmerksamkeit auch dem Menschen zu und versuchte dabei erstmals eine Frage zu beantworten, die auch die moderne Anthropologie beschäftigt: Die verlängerte Kindheits- und Jugendphase des Menschen, die sich in Pflege- und Hilfsbedürftigkeit über einen langen Zeitraum ausdrückt, soll mit einer uns heute etwas abenteuerlich anmutenden Hypothese erklärt werden. Die ersten Menschen hätten sich in einer fischähnlichen Hülle (wie ein Insekt in der Larve) vollständig ausgebildet und dann auf dem Lande ihr Leben fortgesetzt (A 30 D.-K.). Die in der Antike im weiteren Verlauf der Diskussion entstandenen Ansätze für eine evolutionäre Theorie der Entstehung und Entwicklung organischen Lebens und speziell der Arten (im strikten Gegensatz zur Aristotelischen Lehre von der Konstanz und Unwandelbarkeit der Arten) haben die ersten tastenden Versuche einer evolutionären Biologie im 18. Jahrhundert (de Maillet, Maupertuis, Buffon, Diderot) beeinflußt[31]. Bestimmte Prinzipien wie „survival of the fittest" wurden von Empedokles und Lukrez in spe-

kulativer Weise entwickelt, ohne eine eigentliche Deszendenztheorie (Entwicklung der höheren Arten aus den niederen) zu begründen. Darwin und Häckel waren sich dieser Zusammenhänge durchaus bewußt. Der Streit, der zu diesem Thema von E. Zeller bis in die Gegenwart geführt wurde, kann hier übergangen werden[32].

Kehren wir zur eigentlichen Theorie der Entstehung der Kultur zurück. Der erste uns erhaltene Satz, der den Menschen explizit als Schöpfer seiner Kultur sieht, stammt von Xenophanes (6. Jh. v. Chr.), einem leidenschaftlichen Aufklärer und Kritiker des Mythos, der sich gegen den Glauben an göttliche Kulturstifter (der Prometheus der überkommenen Tradition, Palamedes, Demeter u. a.) wendet: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Menschen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere" (Fr. 18 D.-K.)[33]. Die Entwicklung im Verlaufe langer Zeiträume, die die Erfahrungen vieler Generationen summiert, wird ein wesentlicher Faktor der antiken Kulturtheorie bis in die Spätantike bleiben.

Auch die Anfänge geographisch-ethnographischer Forschung (die ionische 'historíe'), vor allem bei Hekataios, dem Vorläufer Herodots, waren für die Kulturtheorie und die Kulturgeschichte von Bedeutung[34]. Ihr vor allem war es zu danken, daß über den griechischen Raum hinaus auch Kulturleistungen anderer Völker, vor allem des Orients, in den Blick traten, in besonders eindrucksvoller Weise bei Herodot mit seinen großen kulturhistorischen Exkursen über Perser, Babylonier, Ägypter, Skythen und andere Völker, die den Beginn der Kulturgeschichte innerhalb der antiken Geschichtsschreibung bezeichnen[35]. Die Wechselwirkung zwischen Anthropologie und Ethnographie wurde dann im 17. und 18. Jahrhundert in ganz ähnlicher Weise zu einem Stimulus kulturtheoretischer Fragestellung (bei Fontenelle, Buffon, Rousseau u. a.)[36]. In diesem Zusammenhang ist auch die folgenreiche Klimatheorie der Hippokratischen Schrift „Über Lüfte, Gewässer, Örtlichkeiten" zu nennen, die die körperliche und geistige Struktur der Völker in Abhängigkeit vom Klima sieht, im Anschluß an Montesquieu von Anthropologen und Ethnographen der Aufklärung erweitert und vertieft, nachdem sie in der Antike selbst auch zur Begründung spezifischer Auffassungen über Hellenen und Barbaren gedient hatte, die zu den Schattenseiten einer Herrschaftsideologie gehören, mit der sich noch die Theoretiker der neuzeitlichen Aufklärung auseinandersetzen mußten[37].

Hier ist auch der Ort, etwas über die Stellung der Griechen und Römer zu unentwickelten Völkern zu sagen, vor allem über die Wirkung solcher Positionen auf die Theorie[38]. Die „Barbaren" an der Peripherie des Mittelmeerraums (Skythen, Äthiopier, Kelten, Germanen u. a.) haben stets eine Faszination auf die Völker im Zentrum ausgeübt, wobei es schon sehr früh zu Idealisierungen im Sinne des 'Bon sauvage' kam[39]. Ursprünglichkeit, Bedürfnislosigkeit, Gemeineigentum, Frauengemeinschaft, Reinheit der Sitten waren wirkliche oder vermeintliche Eigenschaften, die, wie beim 'Bon sauvage' des 18. Jahrhunderts, gewissen Erscheinungen eines übermäßigen Luxus, des Sittenverfalls usw. gegenübergestellt wurden (etwa die Lebensweise der Germanen den Verfallserscheinungen der römischen Kaiserzeit). Wissenschaftliches Interesse weckte schon früh die Beobachtung, daß die Völker zu einer bestimmten Zeit sich auf ganz unterschiedlichen Stufen der Entwicklung befanden, was im Sinne der späteren Survival-Theorie dazu benutzt wurde, Schlußfolgerungen für die früheren Phasen der eigenen Entwicklung zu ziehen[40]. Wir haben hier erste Ansätze von Fragestellungen, die sich nach den Errungenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts erst in unserer Zeit in der Kultur- und Sozialanthropologie voll entwickelt haben. Nicht vergleichbar war die Intensität empirischer Einzelforschung, auf die die moderne Wissenschaft ihre Schlußfolgerungen für Sozial- und Überbaustrukturen der sog. Primitiven gründete. Aber der herausragende späthellenistische Philosoph und Historiker Poseidonios schuf mit seinen z. T. auf Autopsie beruhenden Darstellungen von gesellschaftlichen und religiösen Institutionen, etwa der Kelten, Ansätze für eine fundierte ethnographische Forschung, wobei bei ihm bereits ein beachtliches Verständnis für die jeweilige Besonderheit der Ethnien und für die Leiden festzustellen ist, die das mediterrane Zentrum den Völkern der Peripherie zugefügt ha[41].

III.

Die ersten ausgearbeiteten Konzeptionen der Entstehung und Entwicklung der Kultur sind mit der anthropologischen Wende der griechischen Philosophie im 5. Jahrhundert v. Chr. verbunden, die ihrererseits einen Bestandteil der großen Aufklärungsbewegung in der Blütezeit der Demokratie im Perikleischen Athen darstellt[42]. Auch sie sind Ausdruck eines neuen Selbstbewußt-

seins des Menschen, der seine Stellung im kosmischen Entwicklungsprozeß zu verstehen und sich als Glied dieser Entwicklung zu deuten versuchte[43]. Die Errichtung der Demokratie produzierte unmittelbar praktische Bedürfnisse nach Herrschaftswissen, denen die sich nun herausbildenden Disziplinen Rhetorik, Politik und Ökonomik entsprachen. Gesellschaft, Staat und Recht, Religion, Sprache und Dichtung wurden jedoch über die unmittelbar praktischen Bedürfnisse hinaus erstmals einer tiefer lotenden Betrachtung unterzogen. Der Mensch wurde als Gesellschafts- und Kulturwesen erkannt, ein Typus sui generis in der kosmischen Evolution, der auf dem Wege des Reduktionismus aus Naturgesetzen allein nicht abgeleitet werden konnte. Die neue Phase aufklärerischen Denkens entwickelte sich auf der Grundlage eines rapiden Fortschritts Athens und anderer Poleis im technischen, politischen und kulturellen Bereich. In dieser Zeit entstand ein Bewußtsein von der kulturschaffenden Kraft des Menschen, das in dieser Form in der Antike einzigartig bleiben sollte. Es ist die Wurzel einer spezifischen antiken Form des Fortschrittsdenkens, die gegenüber dem der Aufklärung des 18. Jahrhunderts Gemeinsamkeiten, aber auch grundlegende Unterschiede aufweist: ein Streitpunkt in der Forschung, auf den noch zurückzukommen sein wird. Dabei blieb der Zusammenhang mit der ionischen Aufklärung des 6. Jahrhunderts bestehen. Anaxagoras und Demokrit konnten die sog Naturphilosophie auch in der Analyse der menschlichen Kultur zu neuen Ergebnissen auch deshalb führen, weil sie Denkformen anthropologischer Untersuchung übernahmen, die zuerst von den Sophisten gepflegt wurden.

Der Sophist Protagoras und die sog. Naturphilosophen Anaxagoras und Demokrit sind im 5. Jh. v. Chr. die eigentlichen Archegeten der antiken Kulturtheorie. Über Protagoras erfahren wir das Wichtigste in Platons Dialog „Protagoras" (320 Dff.) in eine mythische Hülle gekleidet[44]. Unser Wissen über Anaxagoras und Demokrit verdanken wir ausschließlich Bruchstücken (Fragmenten und Testimonien) bei späteren antiken Autoren. Nach der Darstellung Platons ist für Protagoras die 'demiourgike techne', die Handwerkskunst, bzw. die 'entechnos sophia', die technische Kunstfertigkeit, das Grundmerkmal des Menschen. Dieser erscheint als ein Wesen, das die Voraussetzungen seiner Existenz nicht wie die Tiere als natürliche Ausstattung mitbekommen hat, sondern mit Hilfe seiner spezifischen Fertigkeiten erst selbst herstellen muß. Zur 'demiourgike techne' tritt als unentbehrlich, wie sich im historischen

Prozeß erweist, die 'politike techne', d. h. die gesellschaftlich-politische Organisationsfähigkeit. Entscheidend sind in der Sichtweise des Protagoras für beide Entwicklungsstufen geistige Potenzen, die dem Menschen als Ausgleich für eine mangelhafte physische Ausstattung von der Natur zuteil wurden[45]. Der Vergleich zwischen Mensch und Tier führt zur Feststellung gewisser physischer Defizite („Mängel"), aber auch zur Erfassung von Anfang an vorausgesetzter technisch-intellektueller Vorzüge. Es handelt sich um ein anthropologisches Deutungsschema, das nicht nur in der Antike selbst starke Nachwirkungen hatte, sondern in seiner Grundkonzeption bis ins 18. Jahrhundert und darüber hinaus bis in die Gegenwart reicht. Wir wollen es als ein erstes Beispiel für die Rezeptionsgeschichte in großen Zügen umreißen, im Bewußtsein der Tatsache, daß es auch und gerade in der Form, in der es im 20 Jahrhundert noch einmal Gestalt annahm, nicht unumstritten ist.

Die Deutung des Menschen als eines organischen „Mängelwesens" begegnet in der Philosophie der Aufklärung bei La Mettrie, Holbach und Kant[46]. Die unmittelbare Anknüpfung an Protagoras ist am deutlichsten bei Herder in der Schrift „Über den Ursprung der Sprache" zu fassen. Nach Herder entsteht aus der Doppelnatur des Menschen (organisches Mängelwesen einerseits, Vernunftwesen andererseits) eine Spannung, die eine Entwicklung auslöst: „Als ein nacktes, instinktloses Tier betrachtet, ist der Mensch das elendeste der Wesen ... Schwach und unterliegend, dem Zwist der Elemente, dem Hunger, allen Gefahren, den Klauen aller stärkeren Tiere, einem tausendfachen Tode überlassen, stehet er da, einsam und einzeln ! ... Doch so lebhaft dieses Bild ausgemalt werde, so ist's nicht das Bild des Menschen – es ist nur eine Seite seiner Oberfläche und auch die stehet in falschem Licht ... Das instinktlose, elende Geschöpf, das so verlassen aus den Händen der Natur kam, war auch vom ersten Augenblick an das frei tätige, vernünftige Geschöpf, das sich selbst helfen sollte und nicht anders als konnte. Alle Mängel und Bedürfnisse als Tier waren dringende Anlässe, sich mit allen Kräften als Mensch zu zeigen"[47].

A. Gehlen hat diesen von Herder in enger Anlehnung an antike Muster entwickelten Gedanken in die Sprache moderner anthropologischer Wissenschaft übersetzt und mit naturwissenschaftlich-empirischen Mitteln auszubauen versucht. In seinem Hauptwerk „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt" wird der Begriff des „Mängelwesens" (oft auch mißdeutet

und, wie Gehlen später sagt, ein Eigenleben gewinnend, „nicht immer mit meiner Zustimmung") zu einer zentralen anthropologischen Kategorie. Er hat hier vor allem zwei Aspekte: die relativ unspezialisierte physische Ausstattung (Mangel an morphologischen Spezialanpassungen) und das Fehlen einer instinktiven Eingebundenheit, in der sich das Tier instinktiv richtig, d. h. maximal angepaßt, bewegt[48]. Das grundsätzlich Problematische des Mängelbegriffs, das Herder schon zum Ausdruck gebracht hatte, wird nach Darwin noch fragwürdiger: die sog. menschliche Natur erscheint mißverständlich abstrahiert von der Entwicklung des homo sapiens in der Interdependenz biologischer und kultureller Faktoren. Aus der Sicht der Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist Gehlen insofern interessant, als er damalige Bemühungen, eine „Anthropologie von unten" zu begründen, mit modernen naturwissenschaftlichen Mitteln fortsetzt. Es konnte nicht ausbleiben, daß sich Gehlen der Kritik aussetzte, von marxistischer Seite wegen einer unzureichenden Berücksichtigung der sozialen Komponente, von Seiten einer geisteswissenschaftlichen Psychologie und Erkenntnistheorie wegen seines „Biologismus". In einer weiteren Ausarbeitung seiner Konzeption hat Gehlen bestimmte Einseitigkeiten zu korrigieren versucht, z. B. durch seine Lehre von den Institutionen als Mittel der Stabilisierung der menschlichen Plastizität (von ihm freilich in einem konservativen Sinn instrumentalisiert)[49].

Kehren wir in die unmittelbare Gedankenwelt des 5. Jahrhunderts v. Chr. zurück. Auch Anaxagoras, bedeutender Vertreter der attischen Aufklärung aus der Tradition der Naturphilosophie[50], geht von dem Prinzip aus, daß der Mensch mit seiner spezifischen Grundausstattung, vergleicht man ihn mit dem Tier, bestimmte physische „Mängel" auszugleichen vermag: Neben 'sophia' (Klugheit) und 'techne' (Kunstfertigkeit) werden 'empeiria' (Erfahrung) und 'mneme' (Gedächtnis) als wesentliche Anthropina genannt (Fr. 21 b D.-K.). Eine erstaunliche Akzentuierung erfährt die technische Leistungsfähigkeit des Menschen in dem Satz des Anaxagoras, daß der Mensch das klügste Lebewesen sei, weil er Hände habe (A 102 D.-K.). Wesentlich für das richtige Verständnis dieses Satzes ist der polemische Kontext, in dem er uns in Aristoteles' Schrift „Über die Teile der Tiere" (IV 10, 687 a 7ff.) überliefert ist: „Es ist aber vernünftig anzunehmen, daß er Hände bekam, weil er das klügste Lebewesen ist. Die Hände sind nämlich ein Werkzeug: die Natur aber teilt immer wie ein kluger Mensch jedes Ding dem zu, der es zu gebrauchen ver-

mag". Anaxagoras muß also im Gegensatz zu der akzentuiert teleologischen Sicht des Aristoteles die geistige Natur des Menschen nicht nur aus dessen körperlichem Aufbau, sondern auch aus seinem die natürliche Umwelt umgestaltenden Handeln abgeleitet haben. Offenbar hat er den Menschen primär als tätiges Lebewesen verstanden und die Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten mit dieser tätig-aktiven Haltung in Verbindung gebracht[51]. Im Sinne einer Wechselwirkung innerhalb einer teleologisch vorgegebenen Gesamtstruktur hat dann bereits der Stoiker Poseidonios (bei Gregor von Nyssa überliefert) die wechselseitige funktionelle Bedingtheit von Hand und Intelligenz gedeutet (durch die aufrechte Gestalt Freiwerden der Hände, durch das Freiwerden der Hände Entlastung des Mundes für die artikulierte Sprache im Dienste des Logos)[52].

Auch diese, wie wir sehen, schon in der Antike sehr nuancierte Diskussion hat sich über die Aufklärung bis in unsere Gegenwart fortgesetzt. Neben Bemerkungen von Helvétius (De l'esprit) zeugt wiederum vor allem Herders Sichtweise von einem eindringenden Verständnis: „Durch die Bildung zum aufrechten Gang bekam der Mensch freie und künstliche Hände, Werkzeuge der feinsten Hantierungen und eines immerwährenden Tastens nach neuen klaren Ideen."[53] Ein bemerkenswerter Satz, der zeigt, daß Herder einen engen Zusammenhang zwischen der sinnlichen Tätigkeit an den Dingen und deren geistiger Erfassung im abstrakten Denken gesehen hat. Um die Linie fortzuführen, sei auf B. Franklins Definition des Menschen als „tool-making animal" verwiesen. Marx hat bereits in den Manuskripten von 1844 in Fortführung Hegelscher Gedanken in der Arbeit das Spezifikum des Menschen gegenüber dem Tier gesehen, Engels nach dem Erscheinen der Arbeiten Darwins seine bekannten Schlußfolgerungen für die Rolle der Hand bei der Anthropogonie gezogen. Über die komplexe Sichtweise der modernen Forschung kann hier nicht im einzelnen gesprochen werden. Bestätigt wurde die wesentliche Rolle des aufrechten Gangs und des dadurch bedingten Freiwerdens der Hände. Im übrigen ist eine Wechselwirkung in dem Sinne anzunehmen, daß die immer vielseitigere Verwendung der Hand durch ein vervollkommnetes Gehirn möglich wurde[54].

In tiefere Regionen stößt das kulturtheoretische Denken Demokrits vor, neben Aristoteles und Poseidonios d e r universale Gelehrte der Antike[55]. Von seinen Auffassungen sind starke Impulse auf die gesamte Lehre von der

Kulturentstehung ausgegangen, wie wir noch im Hellenismus bei so unterschiedlichen Geistern wie dem Epikureer Lukrez und dem Stoiker Poseidonios feststellen werden. Während, wie wir sahen, seine unmittelbaren Vorläufer Protagoras und Anaxagoras die Beherrschung der ‚technai' noch als eine Art „Mitgift" der Natur, d. h. der natürlichen Ausstattung des Menschen betrachteten, versuchte Demokrit, auch diese historisch-genetisch abzuleiten. Vorausgesetzt sind als Anlagen Hände (cheires), Redefähigkeit (logos) und Verstand (psyches anchinoia). Triebkraft der zivilisatorischen Entwicklung ist nun die Not, das Bedürfnis (chreia). Sie veranlaßt, vermittelt durch die Erfahrung, die unter primitiven Lebensbedingungen vegetierenden Menschen der Urzeit (theriodes bios) nach Mitteln und Wegen zur Verbesserung ihrer Lage zu suchen. Nachdem der Mensch das Feuer beherrschte, konnten jene 'technai' ausgebildet werden, die Nahrung, Kleidung und Wohnung sicherten. Besonders bemerkenswert ist eine Stufenfolge in der Entwicklung der Künste: „Die Musik sei eine jüngere Kunst. Denn nicht die Not habe sie (aus sich ?) abgesondert, sondern sie sei aus dem bereits vorhandenen Überfluß entstanden" (Fr. 144 D.-K.). Wenn auch die heutige Forschung (etwa über Höhlenzeichnungen und ihre lebensnotwendige Funktion im Jagdzauber oder die Rolle von Musik und Tanz im frühen Ritus) zu anderen Ergebnissen kommt, ist der gedankliche Ansatz vom Verhältnis von Not (Bedürfnissen) und Überfluß doch sehr weitreichend. Nur andeuten können wir die bedeutende Rolle, die die antike Theorie von den Bedürfnissen als Triebkraft der Fortschrittsentwicklung bei der Herausbildung der Politischen Ökonomie, der Geschichtsphilosophie und der Kulturtheorie in der Neuzeit gehabt hat[56]. Von Hume und A. Smith über Turgot zu Diderot und Rousseau hat dieses Konzept (angereichert durch konkretes historisches Material) vor allem in der sog. Vierstadientheorie bei A. Smith und Turgot (mit ihrem antiken Vorläufer, der Dreistufentheorie bei Dikaiarchos) eine wichtige Funktion gehabt[57].

Die Gedanken der antiken Kulturtheorie über die Technik erschließen sich in ihrer Tiefe erst, wenn man die scheinbar rein technologische Sichtweise in einen größeren Zusammenhang einordnet. Die antike Kulturtheorie betrachtet die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, in deren Verlauf sich die 'technai' (artes et scientiae) sukzessive herausbilden, als einen Prozeß, in dem der Mensch nicht nur die Voraussetzungen der Lebensbewältigung schafft, sondern auch seine Wesenskräfte entfaltet: d. h. mit der Umgestal-

tung der äußeren Natur entwickeln sich produktive Kräfte in einem umfassenden Sinn der „Aneignung"[58]. Durch den Gedanken einer Stufenfolge von technischen, „schönen" und philosophisch-wissenschaftlichen Künsten (letztere sind durch Aristoteles der Zweistufigkeit bei Demokrit hinzugefügt[59]), verstanden als Aufstieg von der bloßen Existenzsicherung zur reicheren Ausgestaltung des Lebens und höheren Entfaltung der menschlichen Potenzen, erhält diese Konzeption einen besonders dynamischen Aspekt. Von großer Bedeutung nicht nur für Fragen der Erziehung des Individuums, sondern in der Übertragung auf das gesamte Verhältnis von Physis und deren Umgestaltung durch den Menschen ist ein Fragment Demokrits über die Fähigkeit des Menschen, eine „zweite Natur" zu schaffen: „Die Natur (physis) und die Erziehung (didache) sind etwas Ähnliches. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um. Aber durch diese Umformung schafft sie Natur (metarhysmousa ... physiopoiei, Fr. 33 D.-K.)[60]". Der eigentliche Begriff einer „zweiten Natur" ist für Demokrit nicht überliefert, aber dieser hat mit dem Gedanken eines Neuschaffens von Natur einem wesentlichen Prinzip die Bahn gebrochen, das in der kulturtheoretischen Tradition eine große Bedeutung gewinnen sollte. Bei Cicero heißt es dann: „Durch unsere Hände wagen wir innerhalb der Natur gleichsam eine zweite Natur zu schaffen" (De natura deorum II 152). Von der Renaissance (Leonardo da Vinci, Erasmus, Giordano Bruno) und Aufklärung (Rousseau, Herder, Kant und Schiller) bis in die Gegenwart (Nietzsche, Adorno, Gehlen u. a.) entfaltet der Gedanke der „zweiten Natur" eine große Wirkung[61]. Wir können hier nur andeuten, daß sich das bereits durch Demokrit veränderte Verhältnis von „erster" und „zweiter" Natur durch den beschleunigten Prozeß der Technisierung in globalen Dimensionen stets weiter relativiert und in einer Abfolge immer weiterer „Naturen" die Bereiche von Natur und Technik, bezogen auf den ganzen Planeten Erde, allmählich verschmelzen.

IV.

Wir hatten bereits die große Affinität von Kulturentstehungslehre und Geschichtsphilosophie hervorzuheben. Auch hier müssen wir uns auf wenige Grundlinien beschränken. Das 5. Jahrhundert hat zwei Formen des Geschichtsdenkens hervorgebracht: Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie[62].

Die Theorien von der Kulturentstehung boten einen wesentlichen Vorteil, der sie zu einer der wesentlichen Komponenten antiken geschichtsphilosophischen Denkens werden ließ. Auf die großen Zusammenhänge der geschichtlichen Entwicklung ausgerichtet, ermöglichen sie einen hohen Grad historischer Verallgemeinerung, die nach Triebkräften, Bewegungsformen und Ergebnissen des Geschichtsprozesses zu fragen gestattet: Not, Nutzen und Nachahmung als Triebkräfte; Fortschritt, Dekadenz und Kreislauf als Bewegungsrichtungen; materielle und geistige Errungenschaften einerseits, Luxus und zerstörerische Kriege andererseits als Ergebnis. Damit sind einige der wichtigsten Felder umrissen, auf denen in der Antike Antworten auf geschichtsphilosophische Fragen erteilt wurden. Hinzu kommen die gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Institutionen, nach antiker Auffassung ein wesentlicher Bestandteil der Kultur. So bildhaft-anschaulich die Darstellungen oft ausfallen (glänzendstes Beispiel ist das 5. Buch von Lukrez' Lehrgedicht „De rerum natura"), können und wollen sie doch keinen Ersatz für die Geschichtsschreibung bieten. Die Fülle der empirischen Realität im Detail seiner jeweiligen historischen Gestalt, den Reichtum der Bewegungen, besonders der politischen, in der Geschichte der Völker und Staaten im einzelnen zu erfassen, wurde die Aufgabe der Geschichtsschreibung, die im 5. Jahrhundert in Herodot und Thukydides ihre ersten großen Repräsentanten fand[63]. Was die weitere Entwicklung im europäischen Geschichtsdenken betrifft, so setzen sich die Traditionen der antiken Kulturentstehungslehren an drei markanten Stellen durch: in der Philosophie, sofern sie philosophische Anthropologie ist (z. B. Rousseaus Zweiter Discours und Herders „Ideen")[64]; in der Geschichtsphilosophie, die erst durch Voltaire ihren Namen „philosophie de l'histoire" erhält, obwohl sie bereits seit vielen Jahrhunderten existiert, und in der Kulturgeschichte, als deren neuzeitliche Vorbildgestalt gleichfalls Voltaire mit seinem „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" mit Recht angesehen wird.

Die Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts (Protagoras, Anaxagoras, Demokrit u. a.), die dem Menschen eine so hohe Leistungsfähigkeit zuspricht (Christian Meiers Begriff "Könnensbewußtsein" erscheint etwas blaß angesichts der singulären Stellung dieser Auffassungen in ihrem antiken Kontext) und diese in einem historischen Prozeß sich Schritt für Schritt entfalten läßt, ist konsequenterweise auch mit einer optimistischen Geschichtsbetrachtung im

Sinne des Fortschritts verbunden[65]. Diese muß freilich (im Vergleich mit dem neuzeitlichen Fortschrittsbegriff) in ihrer Eigenart erfaßt werden[66]. Primär am technischen Fortschritt bis in die damalige Gegenwart hinein orientiert, setzt sie diesen doch nicht linear in die Zukunft fort, sondern sieht Möglichkeiten, über den im 5. Jahrhundert erreichten Stand hinauszugelangen, nur noch auf wissenschaftlichem und ethischem Gebiet. Diese Beschränkung hat ihre Ursache im Entwicklungsstand der Polisgesellschaft. Unter den Bedingungen einer voll entfalteten Sklaverei konnte an eine weitere, gar beschleunigte Entwicklung der Technik nicht gedacht werden. So gab es keinen Anlaß, sich den technischen Fortschritt, der in der Vergangenheit eine so große Rolle gespielt hatte, in die Zukunft verlängert zu denken. Man erklärte sich im 5. und 4. Jahrhundert mit dem erreichten Stand der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse im allgemeinen zufrieden und neigte eher dazu, in deren weiterer Zunahme eine Gefahr für das Gemeinwesen und die Moral des Einzelnen zu sehen (sehr ausgeprägt bei Platon in seiner Kritik der realen Polis und in den auf diese Kritik sich gründenden Konzeptionen eines Idealstaats), aber auch bei Aristoteles in seiner Theorie von den Gefahren der Chrematistik, der Warenwirtschaft. So entstand im 5. Jahrhundert eine Fortschrittstheorie, die im Hinblick auf die t e c h n i s c h e Entwicklung (nicht aber im Hinblick auf Wissenschaften und Ethik) überwiegend retrospektiv war.

Im 4. Jahrhundert wurden von Platon und Aristoteles die Lehren von der Entstehung der Kultur (ohne Namensnennung sogar z. T. in ihrer Demokritischen Form) in den Zusammenhang großer ontologischer Systeme eingebunden[67]. Platon versuchte in seiner Konzeption vom kosmischen Kreislauf eine Synthese aus dem Mythos des „goldenen Geschlechts" und den Aufstiegskonzeptionen des 5. Jahrhunderts zu schaffen. Der kosmische Zyklus hat eine irdische Entsprechung in der Gegenläufigkeit von Abwärtsbewegung und Aufstieg mit ungeheuren Katastrophen als Zäsuren. Bei Aristoteles treten an die Stelle des kosmischen Kreislaufs „irdische" Auf- und Abwärtsbewegungen mit lokalen Katastrophen, die dazu führen, daß alle zivilisatorischen Erfindungen von der Menschheit immer wieder neu gemacht werden müssen, weil das Vorhandene größtenteils zerstört und die Tradition unterbrochen worden war. Spezielles Interesse verdient dabei der theoretische Umgang des Aristoteles mit den Problemen der Technik. Daß bei ihm der technische Fortschritt nicht mehr so stark betont erscheint wie im 5. Jahrhundert, hängt vor

allem mit der Akzentverschiebung zusammen, nach der für Aristoteles das menschliche Produzieren vor allem die Aufgabe hat „auszufüllen", was die Natur „ausgelassen hat" (Pol. VII 17, 1337 a 1f.). Das Prinzip äußert sich in zwei Formen: teils (gemäß den Bedürfnissen des Menschen) zum Abschluß zu bringen, was die Natur nicht zum Abschluß zu bringen vermag (wohl im Hinblick auf die landwirtschaftliche Produktion), teils das von Natur Gegebene nachzubilden (wohl im Hinblick auf die handwerkliche Tätigkeit), wie in der „Physik" ausgeführt wird (II 8, 199 a 15ff.). In beiden Fällen wird die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur stärker unter dem Aspekt der Einordnung in den naturgegebenen Zusammenhang gesehen als unter dem im 5. Jh. höher bewerteten Gesichtspunkt der Überwindung der Naturgrenzen durch menschliches Ingenium[68]. Aristoteles ordnet dagegen die Leistungen des Menschen im technischen Bereich einer teleologischen Grundstruktur ein, die er für Natur und Technik gleichermaßen voraussetzt: „Wäre ein Haus z. B. eines der Dinge, die von Natur entstehen, so würde es auf dieselbe Weise zustande kommen, wie es nun durch die ‚techne' hergestellt wird" (Phys. II 8, 199 a 12ff.). Die Auffassung von der Strukturgleichheit zwischen einer nach einem „Bauplan" zwecksetzend sich organisierenden Natur und der Technik führt zu einer Verwischung der spezifischen Leistung des Menschen. In dieser Tendenz hat auch C. Castoriadis in einer Untersuchung zum techne-Begriff der Antike die Grenze der Aristotelischen Auffassung von der 'techne poietike' (als mimetische Aktualisierung des Möglichen, das von Natur immer schon gegeben ist) gesehen[69]. H. Blumenberg hat in seiner Untersuchung zur Nachahmung der Natur mit Recht hervorgehoben, daß bei Aristoteles „dem werksetzenden Menschen keine w e s e n t l i c h e Funktion zugeschrieben" werden kann, unter Verweis auf die anfangs- und endlose, immer schon waltende selbstursprüngliche Natur[70]. M. Scheler, der damit letztlich in der Tradition des Aristoteles steht, hat in seiner Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" dem Herstellen eine besondere Dignität abgesprochen, mit der Begründung, nicht der Geist, sondern die organisch gebundene praktische Intelligenz habe die technisch-zivilisatorische Entwicklung hervorgebracht [71]. In Auseinandersetzung mit der Bewertung des „Geistes" durch M. Scheler in Aristotelischer Tradition gelang es E. Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen, zusammengefaßt in seinem Spätwerk „An essay on man", die ganze Vielfalt geistigen Produzierens in

ihrer letztendlichen Einheit zu erfassen: „Demgegenüber (der Kunst des „Umwegs" bei Intelligenzversuchen an höchststehenden Tieren) bedeutet die Welt des menschlichen Geistes, wie sie sich in der Sprache und im Werkzeuggebrauch und in der begrifflichen Erkenntnis aufbaut, nichts anderes als die ständige, stets erweiterte 'Kunst des Umwegs'. Mehr und mehr lernt der Mensch, sich die Welt zu beseitigen, um die Welt an sich zu ziehen – und mehr und mehr verschmelzen diese einander entgegengesetzten Grundrichtungen des Wirkens zu einer einzigen, in sich einheitlichen Tätigkeit, deren beide Seiten, wie Ein- und Ausatmen, einander wechselseitig bedingen..."[72]

V.

Mit dem Hellenismus (der Zeit nach Alexander dem Großen) begann noch einmal eine Entwicklungsstufe der antiken Gesellschaft, die große Potenzen in sich schloß. In den Territorialstaaten, die weite Teile des Vorderen Orients mit umfaßten, entstanden neue Zentren, die Wissenschaften und Künste zu einer eigenständigen Blüte brachten. Die Naturwissenschaften erreichten in Alexandria und Pergamon einen hohen Stand, der alles hinter sich ließ, was es in diesem Bereich vorher gegeben hatte. Möglichkeiten einer Umsetzung von Forschungsergebnissen in Technik gab es aber nur beschränkt, aus Gründen, die bereits angedeutet wurden. Die Zurückhaltung im perspektivischen Denken des 4. Jahrhunderts erweist sich also nachträglich als begründet. Nach wie vor richtet sich das Fortschrittsbewußtsein für die Zukunft nur auf wissenschaftliche Leistungen in Disziplinen wie Astronomie, Mathematik, Physik, Geographie und Medizin (es gibt hier in römischer Zeit eindrucksvolle Formulierungen bei Seneca und Plinius) und auf den ethischen Fortschritt[73].

Da sich in hellenistischer Zeit soziale und politische Widersprüche verschärften, die bereits im 4. Jahrhundert aufgebrochen waren (der Niedergang der Polisdemokratie und ökonomische Krisenerscheinungen im griechischen Mutterland), ist es nicht überraschend, daß das Geschichtsdenken dieser Zeit zugleich von der Erfahrung kulturellen Fortschritts (etwa in den Wissenschaften) u n d von den Eindrücken geprägt war, die sich aus Krisenerfahrungen ergaben. Als Ergebnis dieser Verbindung entstand eine geschichtsphilosophische Konzeption, die rund zweitausend Jahre später in der Philosophie der Aufklärung im Kern und in manchen Details verwandte Erscheinungen zei-

tigen sollte. Vor allem in Rousseaus frühen anthropologischen Schriften und bei Herder, vornehmlich in der Schrift „Auch eine Philosophie", finden wir eine Geschichtsphilosophie, die nicht darauf verzichten wollte, nach dem Preis zu fragen, der für jeden historischen Fortschritt bezahlt werden muß, bei Rousseau mit starken Anleihen bei den hellenistischen Theorien, wie wir in unserem Buch zu Rousseaus frühen Schriften nachgewiesen haben.

Die Vertreter der großen Philosophenschulen des Hellenismus – Peripatos, Epikureismus und Stoa – stehen unter dem weiterwirkenden Einfluß der Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts. Das bedeutet eine grundsätzlich positive Bewertung der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen, die diesen in die Lage versetzen, die Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt erfolgreich zu bestehen und in langen Entwicklungsprozessen eine hohe Zivilisation auszubilden. Wenn aber auch Verfallserscheinungen und Gefährdungen, Deformationen und Rückschritte konstatiert werden, dann entsteht eine bedeutsame Richtung dialektischer geschichtsphilosophischer Reflexion, die im Lichte unsere eigenen Erfahrungen besonderes Interesse weckt[74].

Die hellenistischen Theorien der Kulturentstehung stellen nach ihrem theoretischen Gehalt zunächst einmal große Synthesen der Erkenntnisse dar, die seit dem 5. Jahrhundert gewonnen worden waren. Die bedeutendsten uns erhaltenen Zeugnisse sind das 5. Buch von Lukrez' „De rerum natura" für die epikureische und Senecas 90. Brief für die stoische Schule, in deren Rahmen Poseidonios – Philosoph, Historiker und Universalgelehrter – eine besonders interessante Version der Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Beide, der Epikureer und der Stoiker, wurzeln entscheidend im Erbe Demokrits, zeigen aber auch Neuerungen und Erweiterungen, u. a. im Hinblick auf empirisches Einzelmaterial (bei Poseidonios vor allem in der Fixierung einzelner Schritte des technologischen Fortschritts durch Erfindungen und durch die Heranziehung ethnographischen Vergleichsmaterials für die Rekonstruktion früher Kulturstufen).

Eine bemerkenswerte Wendung hatte auch das kulturtheoretische Denken und Forschen in der Schule des Aristoteles, im Peripatos, genommen. Der Aristoteles-Schüler Dikaiarchos hat die Kulturentstehungslehre in seinem Werk „Leben Griechenlands" (Bios Hellados) in Richtung auf eine Kultur-g e s c h i c h t e erweitert, wobei Griechenland offenbar stellvertretend auch für die Entwicklung anderer Völker stehen sollte. Auch ihm geht es um die

Kosten des Fortschritts, den er als empirische Realität keinesfalls bezweifelt[75]. Als Philosoph und Historiker geht Dikaiarchos an den Mythos vom „Goldenen Geschlecht" kritisch heran und versucht, in ihm einen realen historischen Kern aufzudecken. Dieser liegt für ihn im Wesen einer urgemeinschaftlichen Ordnung, in der zwar die äußeren Lebensbedingungen hart, aber mit dem Fehlen des Privateigentums auch wesentliche gesellschaftliche Widersprüche und der Krieg ausgeschlossen waren: „Dafür gab es unter ihnen auch nicht Krieg und Aufruhr; denn es gab keinen Preis, um dessentwillen jemand dergleichen hätte erregen sollen, so daß sie das Glück hatten, ihr Leben hauptsächlich in Muße, Sorglosigkeit in Bezug auf ihre notwendigen Bedürfnisse; Gesundheit, Frieden und Freundschaft bestehen zu sehen" (Fr. 49 Wehrli). Dikaiarchos, der, wie schon angedeutet, drei Entwicklungsstufen annahm (Früchtesammeln, Nomadenleben, Ackerbau) und damit die Grundlage für eine höchst folgenreiche Periodisierung schuf, die in der neuzeitlichen Vierstadientheorie fortlebt, hat die Dialektik der Geschichte darin gesehen, daß der Fortschritt in der Entwicklung der produktiven Kräfte durch starke soziale Widersprüche, ferner durch eine übertriebene Vielfalt der Bedürfnisse im Luxuskonsum erkauft war. Die Kriege forderten einen hohen Preis durch den Tod zahlloser Menschen.

Während Dikaiarchos stärker auf die Landwirtschaft orientiert war, soweit unsere Quellen ein Urteil zulassen, bezogen Epikureer und Stoiker die Technik im weitesten Sinn des Wortes in ihre Betrachtung ein. Wie vor allem das 5. Buch des Lukrez, unsere Hauptquelle für die Kulturtheorie Epikurs, beweist, stehen die Epikureer ganz in der Tradition der sophistisch-demokritischen Kulturentstehungslehre[76]. Die Schlußpartie dieses Textes zeigt in eindrucksvoller Weise die Weite der zugrunde liegenden Kulturanschauung, die Technik, Lebensweise, gesellschaftliche Ordnung, schöne Künste und moralische Gesichtspunkte einschließt:

> Schiffahrt, Ackerbebauung, Errichtung von Mauern, Gesetze,
> Waffen, Straßen, Bekleidung und alles ähnliche Gute,
> Ehren und alles, was irgend zur Lebensverfeinerung beitrug,
> Lieder und Bilder und alle die sonstigen Künste,
> Lehrte Erfahrung und Übung den mählich von Stufe zu Stufe
> Vorwärts schreitenden Geist, der unverdrossen sich mühte.
> So bringt Schritt für Schritt die Zeit jedwedes zum Vorschein,
> Und der Verstand hebt alles empor zum Reiche des Lichtes.

Denn man ersah mit dem Geiste, wie eins aus dem andern
sich aufhellt,
Bis man in jeglicher Kunst zu dem höchsten Gipfel gelangt ist.
(V 1449ff., übers. von H. Diels).

Für Epikur ist 'techne' im umfassenden Sinn „eine Methode, die für das Leben das Nützliche schafft" (Fr. 227 b Us.). Er sieht im menschlichen Logos und in den 'technai' prinzipiell positive Kräfte, die die Funktion haben, an die naturgegebenen Bedingungen anzuknüpfen und diese weiter auszubauen: „Was nun die (menschliche) Natur angeht, so ist anzunehmen, daß sie durch die Umstände (pragmata) selbst zur Ausbildung vieler verschiedenartiger Fähigkeiten gezwungen worden ist, die das Denken dann verfeinert hat durch weitere Erfindungen; diese wurden sowohl bei den verschiedenen Dingen als auch zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichem Tempo gemacht" (Epikur, Brief an Herodotos 75). Auch die Kategorien Bedürfnis und Erfahrung weisen in eine positive Richtung. Bei dem Epikureer Diogenes von Oinoanda heißt es: „Alle Künste haben die Bedürfnisse und Erfahrungen im Laufe der Zeit hervorgebracht". Die Abhängigkeit von den Bedürfnissen und praktischen Erfahrungen des Lebens allein reicht freilich dann doch nicht aus, wenn es um die Bewertung der Künste durch die Epikureer geht, wie uns das Beispiel des Lukrez noch zeigen wird.

Lukrez zeichnet die Entwicklung der 'technai' ('artes et scientiae'), die entscheidende Stufen der Kulturentwicklung ausmachen, mit aller Liebe zum Detail: Gebrauch des Feuers, Metallgewinnung, Werkzeuge und Waffen, Webkunst, Ackerbau und Obstzucht, aber auch Entstehung von Sprache, Musik und Tanz, die Herausbildung der Familie, des Stammesverbandes, des Privateigentums, der Städte, der Monarchie und der Demokratie und der Religion[77]. Eine Zwischenbilanz, historisch etwa auf die Zeit um 700 v. Chr. zu datieren, lautet:

Nunmehr lebte man sicher von mächtigen Türmen umschirmen
Und man bebaute die Erde, die einzeln verteilt und begrenzt ward.
Jetzt erblühte das Meer weithin von den Segeln der Schiffe,
Und durch Verträge gewann man die Hilfe der Bundesgenossen.
Jetzt auch begannen die Dichter, die Heldentaten in Liedern
Uns zu verkünden; die Schrift war nicht lange vorher schon erfunden.

Deshalb kann man in unserer Zeit, was noch früher geschehn ist,
Nur erforschen, soweit uns der Schluß des Verstandes die Spur zeigt.
(V 1440ff., übers. von H. Diels)

Die Kehrseite des kulturellen Fortschritts sind für den Epikureer katastrophale Kriege und ein sinnloser Luxus der Oberschicht. Die Frage nach der geschichtsphilosophischen Tendenz der Lukrezischen Kulturentstehungslehre war lange Zeit umstritten[78]. Seine Zivilisationskritik, die in ihrer Schärfe moderne Vergleiche herausfordert, wird konterkariert durch die zitierten Schlußverse des 5. Buches, die einen Hymnus auf die schöpferischen, die Natur umgestaltenden Kräfte des Menschen darstellen. Man muß dabei bedenken, daß Epikur von einer unveränderlichen Menschennatur ausgeht, die er bei allen historischen Überformungen, die z. B. im Bereich des Nomos zu Varianten der Rechtsbestimmungen nach Ort und Zeit führen, in seiner Ethik sicher zu erfassen glaubt. Demnach mußte gelten, daß die menschlichen Bedürfnisse sich zu allen Zeiten gleich bleiben. Es fehlt die neuzeitliche Erkenntnis, daß die menschlichen Bedürfnisse relativ sind und nicht nur am physischen Existenzminimum gemessen werden dürfen, sondern sich nach dem historischen Entwicklungsstand wandeln. D. h. es fehlt die Einsicht in die Existenz der „sekundären Bedürfnisse". Die Erkenntnis von der Wandelbarkeit und dem Wachstum der zivilisatorischen Errungenschaften ist nicht von der Einsicht begleitet, daß sich im Verlauf dieser Entwicklung auch die Bedürfnisse ändern. Daher weist die epikureische Ethik die Verantwortung für den richtigen Gebrauch der Kulturerrungenschaften dem Individuum zu. Da die kulturellen Errungenschaften als im Prinzip irreversibel erscheinen, gelangen die Epikureer zum Bekenntnis zu einer Art alternativer Lebensform, die zwar nicht den totalen Ausstieg aus der bestehenden Gesellschaft, wohl aber die Verpflichtung des Einzelnen vorsieht, extreme Fehlentwicklungen nicht mitzumachen[79].

Die Rezeption des Lukrezischen Werkes, besonders des 5. Buches über die Kulturentstehung, war im 18. Jahrhundert intensiv. Während für viele zeitgenössische Philosophen das naturphilosophische System Epikurs als wissenschaftlich überholt galt, wurde der kulturtheoretische Aspekt wichtig für die rapide Entwicklung der Geschichtsphilosophie, vor allem für die sich nun herausbildenden Fortschrittsauffassungen. Daß der g a n z e Lukrez (Naturphilosoph, Ethiker, Kulturtheoretiker) für den französischen Materialismus

(Diderot, La Mettrie, Holbach, Helvétius) eine außerordentliche Bedeutung hatte, können wir hier nur andeuten[80].

Auch Poseidonios, bedeutendster Vertreter der stoischen Kulturtheorie, die in der sog. Mittleren Stoa erwachsen ist, stellt sich uns als Verfechter einer dialektischen Fortschrittsauffasung dar[81]. Wie die Epikureer sah er einen Widerspruch zwischen den Fortschritten in der Kultur und den im Laufe der historischen Entwicklung zunehmenden gesellschaftlichen Gegensätzen, in deren Gefolge sich Gewalttätigkeit und moralischer Verfall eingestellt hätten (überliefert bei Seneca im 90. Brief) . Zu den eindrucksvollsten Zügen der Poseidonischen Kulturtheorie gehört die Konzeption einer inneren Einheit, die die ersten lebensnotwendigen Erfindungen der Frühzeit mit den größten Leistungen der späteren Philosophie und Wissenschaft verbindet[82]. Poseidonios sieht die Philosophen seiner eigenen Zeit als Erben und Fortsetzer der frühesten Vertreter einer ursprünglichen „Weisheit" (sapientia), bei denen Kompetenz für technische Erfindungen, allgemeine geistige Überlegenheit und gesellschaftliche Führungsqualitäten untrennbar verbunden waren. Er stellt sich damit in Gegensatz zu Aristoteles, der das hohe Lob praktischer Weisheit als Merkmal einer längst überholten Stufe des Denkens (aus der Sicht seines zweckfreien 'bios theoretikos') betrachtete[83]. Bei Poseidonios schließen sich Hochschätzung der Technik und Respekt vor den Leistungen einer hochentwickelten Philosophie und Wissenschaft wieder zu jener Einheit zusammen, die die Kulturtheorie des 5. Jahrhunderts geprägt hatte.

Auch Poseidonios' herausragende Position in der Geschichte der antiken Anthropologie und Kulturtheorie können wir hier nicht in den Einzelheiten würdigen. Was wir bereits bei der Erkenntnis der wechselseitigen Bedingtheit von Hand und Intelligenz als Ausdruck für ein tieferes funktionales Verständnis menschlicher Grundgegebenheiten andeuteten, beweist sich auch in anderen Zusammenhängen. Man hat Poseidonios oft oberflächlich interpretiert, wenn man z. B. seine dialektische Fortschrittskonzeption als eine einfache Parallelität oder widerstrebende Einheit von technischem Fortschritt und moralischer Dekadenz deutete. In Wahrheit geht es um etwas Anderes: Technischer und sozialer Fortschritt, die lange Zeit in konvergierenden Linien verliefen, trennen sich an einem bestimmten Punkt, weil die Fähigkeit des Menschen, den technischen Fortschritt unter sozialer Kontrolle zu halten, nicht mehr ausreicht. Technischer und intellektueller Fortschritt kommen nun in ungeahntem Maße

dem Individuum zugute. Mit einer zunehmenden Individualisierung der Werte und einer mit ihr verbundenen Hypertrophie der individuellen Potenzen vermag die Entwicklung der bindenden Kräfte (ehemals in Gestalt der klassischen Polis) nicht mehr Schritt zu halten. Wie bei Lukrez sind auch bei Poseidonios bestimmte Gedanken vorgezeichnet, die Jahrhunderte später Rousseaus geschichtsphilosophische Konzeption von der Ambivalenz des Fortschritts unter historischen Bedingungen entstehen ließen, bei denen sich die Widersprüche zwischen Individuum und Gesellschaft weiter vertieft hatten[84].

Poseidonios hat auch den in der Antike oft strapazierten Tier-Mensch-Vergleich[85] für eine Fragestellung nutzbar gemacht, die im 18. und 19. Jahrhundert nicht zufällig eine starke Aufmerksamkeit auf sich zog: den Unterschied zwischen den bei vielen Tierarten anzutreffenden Formen instinktmäßiger „Produktion" und der bewußten, zwecksetzenden Tätigkeit des Menschen. Auch hier erwiesen sich Herders Anthropologie und Kulturtheorie als bemerkenswert produktiv in der Aufnahme antiker Anregungen. In der Schrift „Über den Ursprung der Sprache" heißt es: „Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt: nun ist es aber sonderbar, daß je schärfer die Sinne der Tiere und je wunderbarer ihre Kunstwerke sind, desto kleiner ist ihr Kreis: desto einartiger ist ihr Kunstwerk". Herder demonstriert es am Beispiel von Biene und Spinne und fährt fort: „Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn" [86]. Bei Poseidonios lesen wir (überliefert im 121. Brief Senecas): „Siehst du nicht, wie scharfsinnig die Bienen beim Bau ihrer Behausungen sind ... wie unnachahmlich für alle Menschen jenes Gewebe der Spinne ist... Diese Kunst ist angeboren, nicht erlernt ... Unsicher und ungleich ist, was die Kunst lehrt: gleich ist, was die Natur verleiht".[87] Von hier aus ist es nicht mehr weit zu den bekannten Sätzen von Marx über die „Produktion" von Biber, Biene und Ameise in den Schriften von 1844. Freilich führt Marx mit beträchtlich weiterreichenden Schlußfolgerungen fort, was in Antike und Aufklärung angelegt war: „Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu producieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß: der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit"[88]. Herder und Marx haben sich im übrigen des gleichen

Vermittlers antiker Gedanken bedient: Hermann Samuel Reimarus' vielzitiertes Werk „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe".[89] In diesem Buch sind die herangezogenen antiken Texte vollständig zitiert und übersetzt enthalten. Zufällig wissen wir aus einem Bericht von Marx an seinen Vater aus dem Jahre 1837 über seine Literaturstudien an der Berliner Universität, daß er das Werk des Reimarus gründlich durchgearbeitet hat: „beschäftigte mich sehr mit Reimarus, dessen Buch 'von den Kunsttrieben der Tiere' ich mit Wollust durchgedacht"[90].

VI.

Es ist immer von Interesse, wenn wir problemgeschichtliche Zusammenhänge, Filiationen, Beziehungen so klar nachweisen können, wie es im Verhältnis von Antike und Aufklärung vielfach möglich ist. Aber damit allein ist die Arbeit nicht getan. Es geht um die Erkenntnis, unter welchen historischen Umständen, nach welchen Prinzipien der Auswahl, mit welchen fundamentalen oder geringeren Umgestaltungen bestimmte Ideen, Konzepte, Systeme einer Transformation unterworfen wurden, die das Tradierte oft in völlig neue Zusammenhänge brachte. Am Beispiel von Rousseaus frühen anthropologischen Schriften haben wir das zu zeigen versucht. Der p r o b l e m geschichtliche Blick in die Vergangenheit führt immer wieder zu der Einsicht, daß die Rezeptionsgeschichte alles andere ist als ein Feld bloßer Übernahme von Tradiertem, nur weil es einmal tradiert ist. Rezeptionsgeschichte hat immer von den Bedürfnissen und Problemstellungen derjenigen Epoche auszugehen, in der aus einer bestimmten historischen Position Traditionen aufgegriffen und einer Umgestaltung unterworfen werden. Wenn wir in unserem Vortrag den umgekehrten Weg beschritten haben, dann mit dem Ziel, zunächst die Entstehung und das Reifen anthropologischer und kulturtheoretischer Gedanken in der Antike selbst zu zeigen und dann an Hand von Beispielen deutlich zu machen, welches z. T. außerordentlich fruchtbare Potential in einigen antiken Lehren für weiterreichende Denkansätze angelegt war. Nicht selten bildet die Philosophie der Aufklärung mit ihrem starken Interesse für die verschiedenen Aspekte einer anthropologischen oder kulturtheoretischen Fragestellung ein verbindendes Glied zwischen antiker und moderner Wissenschaft. Sofern Gelehrte der Aufklärung im Interesse ihrer neuen Konzeptionen antike Theorien aufgriffen, können wir

von einer Form von Kontinuität sprechen, freilich eher der Fragestellungen, nicht so sehr der Antworten, die sich aus dem jeweiligen Stand der Forschung ergeben, und dies ungeachtet aller Diskontinuitäten, die aus unterschiedlichen historischen Bedingungen, Weltbildern und sozialen Bezügen folgen.

Anmerkungen

1 Aus der großen Zahl von Einzelstudien sind einige zusammenfassende Arbeiten herauszuheben. Die letzte umfassende Darstellung im deutschsprachigen Bereich erfolgte durch W. Graf Uxkull-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren, Berlin 1924. Vgl. jetzt S. Blundell, The origins of civilization in Greek and Roman thought, London 1985. Die vollständigste Übersicht über die relevanten antiken Texte bieten A. O. Lovejoy – G. Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, New York 1935 (Neudruck 1980). Umfassendere Untersuchungen aus einer bestimmten Perspektive bei W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, Basel 1959 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9); A. Schoele, Zeitaltersage und Entwicklungstheorien. Die Vorstellungen vom Werden von Hesiod bis Lukrez, Diss. Humboldt-Universität Berlin 1960; Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology, Western Reserve University 1967 (Philol. Monographs publ. by the Amer. Philol. Ass. 25). Vgl. ferner W. K. C. Guthrie, In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man, London 1957; R. Müller, Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur, Das Altertum 14, 1968, 70ff.; F. Lämmli, Homo Faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?, Basel 1968 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 11); R. Müller, Herausbildung und Formen des Geschichtsdenkens in Griechenland, in: Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken, Weimar 1987, 121ff.; K. Kubusch, Aurea saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid, Frankfurt a.M. u. a. 1986.

2 R. Müller, Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition, Berlin 1997 (Aufklärung und Europa. Beiträge zum 18. Jahrhundert). Zu den Forschungen von W. Krauss und seiner Schule vgl. vor allem: W. Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung. Hrsg. von H. Kortum und Chr. Gohrisch, Berlin 1978 (in der Gesamtausgabe: W. K., Das wissenschaftliche Werk. Hrsg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften der DDR von W. Bahner, M. Naumann und H. Scheel. 6: Aufklärung II. Frankreich. Hrsg.. von R. Geißler, Berlin und Weimar 1987, 62ff.); - ders., Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes, in: W. K., Das wissenschaftliche Werk, 5: Aufklärung I. Frankreich, hrsg. von W. Schröder, Berlin und Weimar 1991, 5ff.; W. Krauss – H. Kortum (Hrsg.), Antike und Moderne in der Literaturdiskussion des 18. Jahrhunderts, Berlin 1966; M. Starke, Das geschichtliche Weltbild der französischen Aufklärung, in: W. Schröder (Hrsg.), Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung, Leipzig 1974, 237ff.

3 Vgl. die Einführung in die Gesamtproblematik: H. Böhme/P. Mattusek/L. Müller, Orientierung Kulturwissenschaft, Reinbek bei Hamburg 2000 (rowohlts enzyklopädie).

4 Vgl. Böhme/Matussek/Müller, a. a. O., 203ff.

5 Vgl. die Beiträge von O. Marquard/K. Eder/Chr. Meier/G. Dux/E. Schulin/St. Breuer in: Zur Theorie der Geschichte als Universalgeschichte, Saeculum 33, 1982, H. 2; Chr. Meier, Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers, Berlin 1989.

6 Vgl. W. Eichhorn/W. Küttler, Geschichte in möglichen Perspektiven denken. Formationsentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 34, 1999. H. 7, 7ff.

7 Zur Philosophischen Anthropologie vgl. M. Landmann, Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin - New York 1964.

8 A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 6. Aufl., Bonn 1958; - ders., Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Hamburg 1986.

9 Cl. Lévi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in: Strukturale Anthropologie II, aus dem Französ. von H.H. Ritter, Frankfurt a.M. 1975, 45ff.; W. Lepenies/H.H. Ritter, Orte des Wilden Denkens: Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Frankfurt a.M. 1970.

10 Zur Cultural Anthropology vgl. K.-H. Kohl, Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 1993, 106ff.; 162ff.; allgemein zur Kulturanthropologie R. Girtler, Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, München 1979.

11 M. Landmann, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Von M. L. unter Mitarbeit von E. Diem u. a., Freiburg 1962; W. E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, 2. verb. und erw. Auflage, Frankfurt a.M. - Bonn 1968.

12 Chr. Wulf (Hrsg.), Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, Weinheim und Basel 1997.

13 Zu den antiken Bezügen des Rousseauschen Sensualismus R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 19f. u. Anm. 23, 107f., 110ff.

14 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I–III, 10. Aufl., Darmstadt 1994; - ders., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M. 1990.

15 M. Erdheim, Von der Medizin zur Psychoanalyse: Freuds kulturtheoretische Denkbewegung, in: H. Brackert/F. Wefelmeyer, Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1990, 15ff.

16 H. Dubiel, Kulturtheorie der Frankfurter Schule, in: Brackert-Wefelmeyer, a. a. O., 255ff.

17 Zum ideologischen Verdikt gegen die philosophische Anthropologie vgl. W. Rügemer, Art. Anthropologie, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. von J. Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1990, 145f.: vgl. die verdienstvollen Arbeiten von A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien 1965; L. Sève, Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, aus dem Französ. übers. von J. Wilke, 2. Aufl., Berlin 1973. In ihnen wurde das Problem der Anthropologie vor allem an den Fragen des Individuums erörtert.

18 Das Wesen des Menschen. Probleme der Forschung (mit Beiträgen von J. Herrmann, G. Tembrock, H.-J. Matthies, H. Hörz, G. Kröber, P. Hagemann), Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Jg. 1989, Nr. 3 G/89, Berlin 1989; vgl. J. Herrmann/ H. Ullrich (Hrsg.), Menschwerdung. Millionen Jahre Menschheitsentwicklung – natur- und geisteswiss. Ergebnisse. Eine Gesamtdarstellung, Berlin 1991; R. Löther, Der unvollkommene Mensch, Philosophische Anthropologie und biologische Evolutionstheorie, Berlin 1992; F. Klix, Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1985; vgl. jetzt auch F. Klix/K. Lanius, Wege und Irrwege der Menschenartigen, Stuttgart - Berlin - Köln 1999.

19 R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 33ff.
20 Vgl. Herrmann/Ullrich (Hrsg.), Menschwerdung, passim.
21 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 133.
22 Vgl. etwa G. Grossklaus (Hrsg.), Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Karlsruhe 1983.
23 Vgl. J. Irmscher, Der Begriff der Kultur – Ursprünge und Entwicklung, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 10, 1996 (H. 1–2), 5ff. Grundlegend zur Begriffsgeschichte S. Niedermann, Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder, in: Biblioteca dell 'Archivum Romanicum', Serie I: Storia – Letteratura – Paleographia, Vol. 28, Florenz 1941.
24 Vgl. W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, I, 4. Aufl., Berlin 1959, 394f.
25 Werke und Tage, 110ff., vgl. B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit und verwandte Vorstellungen, Hildesheim 1967, 39ff. (Spudasmata). Generell zur Bedeutung Hesiods für die Herausbildung des kulturtheoretischen Denkens Uxkull-Gyllenband, a. a. O., 1ff.; Lovejoy/Boas, a. a. O., 24ff.: H. Schwabl, Art. Weltalter, in: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband XV, München 1978, 783ff.; H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1984, 329ff.
26 A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, in: Hesiod. Hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt 1966, 545ff. (Wege der Forschung 44); P. Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff 1966; Seybold/v. Ungern-Sternberg, in: K. Raaflaub, Anfänge politischen Denkens in der Antike, München 1993, 215ff.
27 Vgl. R. Günther/R. Müller, Sozialutopien der Antike, Leipzig 1987; R. Müller, Sozialutopisches Denken in der griechischen Antike, in: Polis und Res publica, 17ff.
28 Vgl. M. Griffith, The authenticity of Prometheus Bound, Cambridge 1977, 217ff.; R. Bees, Zur Datierung des Prometheus Desmotes, Stuttgart 1993; B. Marzullo, I sofismi di Prometeo, Firenze 1993.
29 Vgl. R. Müller, Die „Kulturgeschichte" in Aischylos' „Prometheus", in: E. G. Schmidt (Hrsg.), Aischylos und Pindar. Studien zu Werk und Nachwirkung, Berlin 1981, 230ff.; Zs. Ritoók, Zum Konflikt in Aischylos' „Prometheus", ebd., 224ff.
30 J. Duchemin, Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes, Paris 1974; C. Träger, Prometheus in Frankreich und Deutschland, in: Studien zur Literaturtheorie und vergleichenden Literaturwissenschaft, Leipzig 1970, 182ff.; Blumenberg, a. a. O., 327ff.
31 B. de Maillet hat in seinem „Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire francois, Nouvelle édition, La Haye 1755, den Gedanken dargelegt, daß Pflanzen, Tiere und Menschen aus Meereswesen entstanden seien, die sich durch Anpassung in Landtiere entwickelt hätten.
32 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, in: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, 43ff.
33 L. Edelstein, The idea of progress in Classical antiquity, Baltimore 1967, 3ff.; E. Heitsch, Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens, Abh. der Akademie der Wiss. und der Literatur Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse 1994, 7.
34 Vgl. K. E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen, I, Wiesbaden 1972.
35 Vgl. F. Hartog, The mirror of Herodotus. The representation of the Other in the writing of history, Berkeley u. a. 1988.

36 K. H. Kohl, Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt a..M. 1987; H. Fink-Eitel, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994.

37 J. Jouanna (Hrsg.) Hippocrate. Tome II 2e Partie. Airs, eaux, lieux. Texte établi et traduit par J. J., Paris 1996; vgl. K. E. Müller, a. a. O., I 137ff.; W. Backhaus, Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die Hippokratische Schrift Peri aeron, hydaton, topon, Historia 25, 1976, 170ff.; Ch. Triebel-Schubert, Anthropologie und Norm. Der Skythenabschnitt in der hippokratischen Schrift „Über die Umwelt", Medizinhistorisches Journal 25, 1990, 90ff. Zur Rezeption in der neuzeitlichen Aufklärung vgl. R. Shackleton, The evolution of Montesquieus theory of climate, Revue internationale de philosophie 9, 1955, 317ff.

38 Vgl. A. O. Lovejoy – G. Boas, a. a. O., 287ff.; K. E. Müller, a. a. O., I 66, 126f., 248ff.; W. Nippel, Griechen, Barbaren und „Wilde". Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a.M. 1990.

39 Vgl. K. H. Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1986; W. Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts, in: Das wissenschaftliche Werk, 6, Aufklärung II, 81ff.; R. Gonnard, La légende du Bon sauvage, Paris 1946.

40 Vgl. A. Tsakmakis, Thukydides über die Vergangenheit, Tübingen 1995, 45ff. (Classica Monacensia 11). S. auch im Rahmen einer umfassenden Untersuchung der Indiziensemantik bei Thukydides M. Franz, Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie, Berlin 1999, 29ff.

41 Vgl. K. E. Müller, a. a. O., I, 319ff.; R. Müller, Das Barbarenbild des Poseidonios und seine Stellung in der philosophischen Tradition, Emerita 51, 1993, 41ff.

42 Zum Charakter antiker Aufklärungsbewegungen und ihrer Bedeutung für das wissenschaftliche Denken vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 26ff. Zu einem epochenübergreifenden Begriff der Aufklärung vgl. J. Schmidt, Einleitung: Aufklärung, Gegenaufklärung, Dialektik der Aufklärung, in : J. Schmidt (Hrsg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, 1ff.; E.G. Schmidt, Komparative Aufgaben der klassischen Altertumswissenschaften, in: E.G. Schmidt, M. Fuhrmann, R. Gordesiani, Chr. Meier (Hrsg.), Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur, Tbilissi - Erlangen - Jena 1996, 30ff.

43 Zum Folgenden vgl. R. Müller; Naturphilosophie und Anthropologie in der Aufklärung des 5. Jahrhunderts v.u.Z., in: Polis und Res publica, 152ff.

44 Zur Authentizität der Grundzüge der dem Protagoras von Platon zugeschriebenen Auffassungen vgl. jetzt B. Manuwald, Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320 C 8 – 328 D 2), in: Lenaika. Festschrift für C.W. Müller, Stuttgart 1996, 103ff.; G. B. Kerferd/H. Flashar, Die Sophistik, in: H. Flashar (Hrsg.), Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1. Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin, Basel 1998, 39f. (Grundriß der Geschichte der Philosophie. Völlig neubearb. Ausgabe).

45 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 49ff.; E.Pöhlmann, Der Mensch – das Mängelwesen?, Archiv für Kulturgeschichte 52, 1970, 297ff.

46 R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 49f.

47 J. G. Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 5, Berlin 1891, 93f.

48 Vgl. auch A. Gehlen, Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, 69ff.

49 Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, 69ff.

50 Zur Anthropologie des Anaxagoras vgl. F. Lämmli, Vom Chaos zum Kosmos: Zur Geschichte einer Idee, Basel 1962, 92ff.

51 Vgl. R. Müller, Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie, 51ff.
52 Gregor von Nyssa, De hominis opificio, c. 8, Patrologia Graeca 44, 148 Df..; vgl. R. Müller Zur Anthropologie der Spätantike, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 18, 1997 (H. 3), 131ff.
53 J. G. Herder, Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 13, Berlin 1887, 137.
54 Vgl. F. Klix, Erwachendes Denken, 100f., über anatomische Veränderungen der Organe der Lautbildung im Zusammenhang der Entwicklung der Sprache. Generell zur Rolle der Hand A. Leroi-Gourhan, Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt a.M. 1980.
55 Uxkull-Gyllenband, a. a. O., 25ff.; G. Vlastos, On the Pre-history in Diodorus, American Journal of philology 67, 1946, 56ff.; H. Herter, Die kulturhistorische Theorie der Hippokratischen Schrift von der „Alten Medizin", Maia 15, 1963, 472ff.; Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology; R.Müller, Naturphilosophie und Anthropologie im 5. Jahrhundert v.u.Z., in : Polis und Res publica, 177ff.; Jean Salem, Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil, Paris 1996, 265ff.
56 Vgl. J. Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, Frankfurt - New York 1987, 109ff.; R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 153ff.
57 Vgl. R. L. Meek, Social science and the Ignoble savage, Cambridge 1976.
58 Der Begriff der „Aneignung" hat in der Antike seinen Ursprung im stoischen Gedanken der 'oikeiosis' Zur Entwicklung der Kategorie in Aufklärung, klassischer deutscher Philosophie und marxistischer Theorie vgl. M. Franz, Art. „Aneignung", in: Historisches Wörterbuch ästhetischer Grundbegriffe, hrsg. von K. Barck u. a. (im Druck).
59 Aristoteles, Metaphysik I 1, 981 b 13ff.
60 Zu den Grundlagen dieser Auffassung in der atomistischen Theorie der Seele vgl. G. Vlastos, Ethics and physics in Democritus, Philosophical Review 55, 1946, 54ff.. Zur Rolle Demokrits in der antiken Herausbildung der Auffassung von einer „zweiten Natur" vgl. N. Rath, Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik von 1800, Münster u. a. 1996, 140ff.
61 Zur Entwicklung in der Gegenwart N. Rath, Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud, Heidelberg 1994.
62 Vgl. R. Müller, Herausbildung und Formen des Geschichtsdenkens in Griechenland, in: Polis und Res publica, 121ff.
63 Zur Bedeutung des Thukydides für die Herausbildung der Geschichtstheorie J. de Romilly, Histoire et raison chez Thucydides, Paris 1956; V. Hunter, Past and process in Herodotus and Thucydides, Princeton - New Jersey 1982; R. Müller, Thukydides' Auffassung von historischer Gesetzmäßigkeit, in: Historiographiegeschichte als Methodologiegeschichte. Zum 80. Geburtstag von Ernst Engelberg, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin, Jahrgang 1991, Nr. 1, Berlin 1991, 92ff.
64 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 233ff.
65 Chr. Meier, Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens. Das „Könnens-Bewußtsein" des 5. Jahrhunderts v. Chr., Historische Zeitschrift 226, 1978, 265ff.
66 R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, in: Polis und Res publica, 86ff.
67 R. Weil, L'archéologie de Platon, Paris 1959; K. Gaiser, Platon und die Geschichte, Stuttgart 1961; R. Zoepffel, Historia und Geschichte bei Aristoteles, Abh. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1972, 2. Abh.
68 R. Müller, Poiesis – Praxis – Theoria. Zur Bewertung der Technik in der Kulturtheorie der griechischen Antike, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften Jg. 1988, Nr.12/G Berlin 1989, 16ff.

69 C. Castoriadis, Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1983, 198f.
70 H. Blumenberg, „Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 73.
71 M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bonn und München 1976, 27ff.
72 E. Cassirer, „Geist" und „Leben" in der Philosophie der Gegenwart, in: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache, hsrg. von E. W. Orth, Leipzig 1993, 47.
73 Edelstein, The idea of progress in antiquity, 142ff.
74 J. Kerschensteiner, Antike Gedanken zum Kulturfortschritt und seiner Ambivalenz, in: Dialog Schule – Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, München 1975, 26ff.; R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 105ff.
75 Vgl. F. Wehrli (Hrsg.), Die Schule des Aristoteles, 1, Basel 1944, Fr. 47ff; K.E. Müller, Bd. 1, 213ff.; R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 105f.
76 R. Müller, Die Konzeption des Fortschritts in der Antike, 106f.
77 B. Manuwald, Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre, Abh. der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse, Jg. 1980, Nr. 3.
78 Vgl. F. Giancotti, L'ottimismo relativo nel ‚De rerum natura' di Lucrezio, in: Chrestomazia Latina 7, 2. Aufl., Torino 1968, 137ff: R. Müller, Geschichtsphilosophische Probleme der Lukrezischen Kulturentstehungslehre, in: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, 235ff.
79 R. Müller, Die epikureische Ethik, Berlin 1991, 127ff. (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 32).
80 G. R. Hocke, Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Revolution, Diss. Köln 1935; W. Schmid, Lukrez und der Wandel seines Bildes, Antike und Abendland 2, 1946, 193ff.
81 Poseidonios. Die Fragmente, hrsg. von W. Theiler, Berlin 1982, Bd. I, Fr. 448 und dazu Bd. II, 348ff., 412ff.; G. Pfligersdorffer, Fremdes und Eigenes in Senecas 90. Brief an Lucilius, in: Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von M. Rassem, Berlin 1982, 303ff.
82 R. Müller, Poiesis – Praxis – Theoria, 21f.
83 Aristoteles, Metaphysik I 1, 981 b 13ff., vgl. Ps.-Plat., Epinomis 974 Df., 976 Cff.
84 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 264f.
85 Vgl. U. Dierauer, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977; R. Sorabji, Animal minds and human morals. The origin of the Western debate, London 1993.
86 J. G. Herder, Sämtliche Werke, 5, Berlin 1891, 22f. Vgl. R. Müller, Die Bewertung der Arbeit bei Herder und die antike Kulturtheorie, in: Beiträge zum Menschenbild deer deutschen Klassik. Collegium Philosophicum Jenense, H. 2, Weimar 1978, 121ff.
87 Seneca, 121. Brief, 23f. und dazu M. Pohlenz, Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios, Hermes 76, 1941, 1ff.
88 K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), II 1, 2, Berlin 1982, 241.
89 3. Ausgabe, Hamburg 1773. Den Gedanken Senecas hat bereits Buffon aufgenommen (Histoire naturelle, II, Paris 1749, 440ff.) und im Anschluß an ihn Rousseau (vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 189f.).
90 K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), III 1, 16, Berlin 1975.

Rezension

Friedhart Klix, Karl Lanius: Wie wir wurden, wer wir sind

Wege und Irrwege der Menschenartigen. Wie wir wurden, wer wir sind. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1999, 44,- DM

Jede Evolution beruht auf *trial and error,* auf Korrekturfähigkeit von Entwicklungslinien, die ins Abseits zu fuhren drohen oder auf Abbruch derartiger Linien überhaupt. Nicht nur Anpassungen und Mutationen haben Bedeutung für die Artenentwicklung, sondern auch einschneidende Naturveränderungen von z. T. katastrophalen Ausmaßen. Solchen Grundbedingungen der Evolution unterlag auch die Entwicklung zum Homo sapiens. „Der Verlauf der Evolution zum Homo sapiens ist keine Folge eines stetigen, unaufhaltsamen Fortschritts, keine Abfolge von Anpassungen, bei denen jede die Vorbedingung für den Fortschritt war, also keine gerichtete Entwicklung. Sie ist das zufällige Ergebnis zahlreicher miteinander verknüpfter Ereignisse, deren jedes auch einen anderen Verlauf hätte nehmen können" (S. 13).

Die Grundproblematik, von der F. Klix und K. Lanius ausgehen, besteht darin, daß vor etwa 65 Millionen Jahren durch einen Meteoriteneinschlag auf Yukatan in Mexiko sich eine katastrophale Veränderung in der Evolutionsgeschichte der Flora und Fauna der Erde vollzog. Der Meteoriteneinschlag mit weltweiten Folgen vernichtete etablierte Arten und eröffnete anderen Arten, die weniger anspruchsvoll, bescheiden, dahinlebten, neue Existenzmöglichkeiten. Jene Katastrophe vor 65 Millionen Jahren war ein naturgeschichtliches Ereignis. Die Katastrophe, auf die die heutige Menschheit zusteuern kann, ist vorhersehbar und wird in unterschiedlichem Umfang unter Beachtung verschiedener menschlich-gesellschaftlicher Handlungen prognostizierbar. Der Wert des Buches liegt nicht zuletzt darin, daß dargelegt wird, wie menschliches Verhalten, wie menschliche Vernunft, aus welchen Gründen auch immer, zur Vernichtung der Menschheit beitragen können oder diese sogar bewirken. Menschliche Vernunft, wissenschaftliche Erkenntnisse, soll-

ten es jedoch heutzutage ermöglichen, daß eine „Ausrottungskatastrophe" wie vor 65 Millionen Jahren sich nicht wiederholt.

Zwischen diesen beiden Polen, der Naturkatastrophe, die „Wege und Irrwege der Menschenartigen" eröffnete, und einer drohenden Katastrophe, die von der heutigen Menschheit verursacht würde bzw. an der sie beteiligt wäre, liegen die Untersuchungen über die Menschheitsgeschichte.

Friedhart Klix, Psychologe, und Karl Lanius, Hochenergiephysiker, beide international hoch anerkannt, haben die wissenschaftlichen Grundlagen für „Wege und Irrwege der Menschenartigen" analysiert und diese in ihrem gemeinsamen Buch in anschaulichem Text, ausgestattet mit zahlreichen Abbildungen, ausgeführt.

In 10 Kapiteln wird der Weg von den ersten Anfängen der „Menschenartigen" bis zu „Klimastreß und Gesellschaft in geschichtlicher Zeit" (Kap. 9) und zu „Trends in Gesellschaft und Natur" (Kap. 10) in Einzelheiten, mit zahlreichen naturwissenschaftlichen Begründungen und Diagrammen, vorgelegt.

In Kapitel 1 werden „Die Voraussetzungen für die Evolution des Menschen" übersichtlich dargestellt. Erst in den letzten Jahren sind sichere Erkenntnisse über jene bereits erwähnte Katastrophe des Meteoriteneinschlags in Yukatan und deren Auswirkungen durch umfangreiche Forschungen bekannt geworden. „Als Ort des Einschlags wurde ein riesiger Krater identifiziert, der an der Nordküste der heutigen Halbinsel Yucatan am Golf von Mexiko liegt... Der Durchmesser des äußeren Ringes des Chicxulub-Kraters beträgt 195 Kilometer..." (S. 16). Die Auswirkungen auf das Klima, die Flora und Fauna der gesamten Erde waren verheerend. Es kam zu einem gewaltigen Massensterben, dem 60–75% der damals lebenden Arten zum Opfer fielen (S. 15). Das Zeitalter der Dinosaurier endete und das der Säugetiere begann. „Als kleine Insektenfresser besetzten sie geeignete Nischenräume. Kleinwüchsigkeit und weite Verbreitung halfen ihnen, das Massensterben zu überstehen. Aus den Insektenfressern entwickelte sich eine Art primitiver Primaten. Hätten sie nicht zufällig die Katastrophe überlebt, hätte es keine Halbaffen, keine Affen und keine Menschen im heutigen Sinne gegeben" (S. 13).

Diesem aus der Katastrophe hervorgehenden Anlauf der Primatenevolution folgte im Miozän (24–5 Millionen Jahre v. H.) ein weiterer tiefgreifender Einschnitt durch geotektonische Vorgänge, die u. a. zur Bildung des Hochlands und des Grabenbruchs in Ostafrika und damit zur Zweiteilung der Vege-

tationszonen auf dem afrikanischen Kontinent führte. „Diese (ostafrikanische) Bioregion war ein wichtiger Faktor für die Entstehung der Hominiden vor fünf bis sechs Millionen Jahren" (S. 14).

Den nächsten tiefgreifenden Einschnitt brachte der Beginn des Eiszeitalters oder Quartärs. Er bewirkte die Zweiteilung der Hominiden in eine Linie zum Homo und eine zum Paranthropus. Schließlich führte der abrupte Wechsel zwischen kalten und warmen Phasen im Eiszeitalter mehrfach zum Zusammenbruch von Ökosystemen innerhalb von wenigen Jahrzehnten. Diese gewaltigen Umweltveränderungen übten einen enormen Druck auf die Entwicklung der Gattung Homo aus. „Ohne die zahlreichen Klimasprünge des Quartären Eiszeitalters mit ihren drastischen Folgen wäre der Homo sapiens, wie wir ihn kennen, so nicht entstanden... Wir sind ein Zufallsergebnis der Evolution" (S. 14).

Diese knapp wiedergegebenen Grundlinien millionenjähriger Evolutionsgeschichte werden in Einzelheiten auf der Grundlage neuester erd- und klimageschichtlicher Erkenntnis und des Wissens über die aus Fossilien erschließbare Artenentwicklung in Einzelheiten und anschaulich dargestellt. Der Zusammenhang zwischen Hominiden-Evolution, Klima- und Vegetationsgeschichte wird besonders deutlich in der Graphik 1.15 (S. 34). Im Verlauf des widerspruchsvollen Weges während des Quartärs bildete sich die Gattung Homo aus. „Prägend für sie wurde die Entwicklung eines anderen Organs, des Gehirns, das zum Inbegriff der Menschwerdung wurde. Innerhalb von 3 Millionen Jahren verdreifachte sich das Hirnvolumen. Wir kennen aus der Geschichte der Evolution keine andere Art, bei der in so kurzer Zeit eine derart schnelle Entwicklung des Gehirns – relativ zur Körperentwicklung -stattgefunden hat. Dieser Weg der evolutionären Anpassung, den wir in den folgenden Kapiteln betrachten wollen, ließ den Menschen zum Universalisten werden, der allen klimatischen Veränderungen gewachsen war" (S. 34f.).

Diese hier in großen Zügen wiedergegebenen bzw. skizzierten Bedingungen der Evolution, auf der Grundlage aktuellster Einzelergebnisse der Forschung, mögen einen Eindruck davon vermitteln, in welchem Umfang die Kenntnisse über die Hominidenevolution nunmehr zeitlich, räumlich und inhaltlich klarer als bisher zu erfassen und zu begründen sind. In den folgenden Kapiteln werden Details behandelt. Als Ausgangspunkt der Homo-Entwicklung wird Afrika angesehen. Drei Migrationswellen seien von Afri-

ka ausgegangen (S. 53). Die früheste vor etwa 2–1,8 Millionen Jahren habe den homo erectus vorzugsweise nach Norden und Osten geleitet. Eine zweite Migrationswelle vor etwa 1 Million Jahren habe Homo-Formen, die u. a. zum Neandertaler führten, in heute indisch-arabisch-asiatische Gebiete gebracht, von wo auch eine Zuwanderung in europäische Gebiete erfolgt sein könne. „Die asiatischen Regionen scheinen die Wiege einer eigenen Menschengattung geworden zu sein", aber auch in europäischen Gebieten entstand der „klassische" Neandertaler (S. 53). Eine dritte Migrationswelle brachte den Homo sapiens sapiens vor rund 120 000 Jahren wiederum aus Afrika nach Norden und Westen. „Das waren Neumenschengruppen, Jetztmenschen oder auch Homo sapiens sapiens" (S. 54). Das Hirnvolumen lag, soweit meßbar, zwischen 1400 und 1500 Kubikzentimetern (S. 54).

Die Konzeption von den drei Migrationswellen beruht weitgehend auf hypothetischen Vorstellungen. So ist mit einiger Gewißheit der sogenannten ersten Migrationswelle des Homo erectus eine solche von Australopithecinen (Homo habilis) vorangegangen. Daraus ergibt sich bereits die Frage, ob nicht auf der Grundlage dieser Homo-Form in verschiedenen Gebieten Asiens der Homo erectus entstehen konnte. Die Entwicklungslinien waren möglicherweise komplizierter und lassen sich nicht durchweg auf afrikanischen Ursprung reduzieren. Die Begründung für die afrikanische Herkunft der Migrationswellen geht vor allem auf Thesen „Über genetische Drift und die Migrationswellen" zurück. Die Darstellung von Forschungsergebnissen aus dem Jahr 1995 dazu sei hervorgehoben. Jedoch ist die Konsequenz, die daraus gezogen wird, nicht unumstritten. Als Nicht-Genetiker vermag ich nicht zu beurteilen, ob, wie dargelegt, sich aus der Analyse von 30 verschiedenen Mikroabschnitten der DNS des Zellkerns die Nukletidfolge bei 30 Afrikanern und 120 Bewohnern anderer Kontinente derartige auf Afrika bezogene Migrationsperioden begründen lassen (S. 111). Die Entwicklung der Artefakte und die Analyse der Fossilien unterstützen eine derartige Interpretation bisher wohl kaum. Dessen ungeachtet wird auf die Möglichkeit hinzuweisen sein, über genetische Analysen Verwandtschaftsverhältnisse zukünftig zu untersuchen.

Zu einem wesentlichen Anliegen des Buches gehört die Analyse „Zur Psychobiologie der Menschwerdung" (Kap. 3, S. 57ff.). In diesem Kapitel findet der Leser gründliche Untersuchungen zur Entwicklung des Gehirns und seiner Ausbildung, zum Ausbau von Gedächtnissitz und von Lernvorgängen

(S. 67), des Werdens menschlicher Intelligenz in „Wirkzeug, Werkzeug und in Gerätschaften" (S. 68ff.), über die Herausbildung von Handlungsabläufen im Zusammenhang mit der sozialen Prägung, über die Steuerung der Lauthülle für die Sprache durch das Nervensystem (S. 89), über die Wechselbeziehungen zwischen Sprache und Denken (S. 95). Diese Vorgänge sind – infolge der Quellenlage – schwer rekonstruierbar, jedoch plausibel dargestellt.

Herausgehoben wird die „Neolithische Revolution", deren Ausbreitung und Auswirkungen (Kap. 5, S. 117). Erörterungen über „Sozialstrukturen und Wissenserweiterungen" schließen konsequenterweise daran an (S. 143). „Wie konnten menschliche Nervensysteme die Kluft im Konstruktionsdenken überwinden, die den Faustkeil vom Computer trennt?" (S. 143). Diese Fragestellung wird mit den Fortschritten verbunden, die die neolithische Revolution eingeleitet hat, die zur Schriftkultur, zur Mathematik usw. führten.

Denk- und diskussionsanregend ist das Kapitel 7: „Durch Kulturen zu Weltbildern und zur Wissenschaft" (S. 163ff.). Ein breites Panorama wird hier gezeichnet, das vom archaischen Denken (S. 164) bis zu den universitären Denkweisen des Mittelalters reicht (S. 203). Damit liegt eine Überschau über die Entwicklung wissenschaftlichen Denkens vor, die in ihrer Darlegung fasziniert – auch wenn man nicht alle Einzelaussagen nachzuvollziehen vermag. Eine Vielzahl von Informationen und aktuelle Diagramme findet der Leser in den Kapiteln „Der Klimawandel" (Kap. 8, S 209) und „Klimastreß und Gesellschaft in geschichtlicher Zeit" (Kap. 9, S. 237). Im Kapitel 10 („Trends in Gesellschaft und Natur") werden schließlich Schlußfolgerungen aus millionenjähriger Geschichte gezogen. „Ein instabiles sozialökonomisches System kann unter einem Klimastreß zusammenbrechen. Diese aus den vorstehenden Fallstudien folgende Erkenntnis bezieht sich auf regionale und voneinander isolierte gesellschaftliche Systeme". (S. 257). Global gesehen lautet die Schlußfolgerung: „Indem die Menschheit auf dem bisherigen Weg ihre Zielstellung verfolgt, 'könnten wir die Natur über eine Schwelle drängen, jenseits derer sie sich selbst und damit auch uns nicht mehr erhalten kann'. Im realen Wortsinn liegt damit das Schicksal der Erde in unserer Hand. Wie wir damit umgehen, bestimmt die Zusammensetzung und Dynamik der Biosphäre und letztlich auch unsere Zukunft" (S. 287f.).

Joachim Herrmann