

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die kolonialhistorische Beobachtung eines »weltgeschichtlich seltene[n] Unwillen[s]« auf Seiten der modernen europäischen Kolonialherren, »den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen« (Osterhammel 1997a: 20). Mein Vorschlag lautete, sich diesem noch kaum erforschten und erst im Zuge des *cultural turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften überhaupt für bemerkenswert befundenen Phänomen aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zu nähern. Zwar sind literarische Texte keine dokumentarischen Abbilder realhistorischer Prozesse; die umfangreiche Reiseliteratur der Kolonialzeit entwirft jedoch etwas, das sich als »koloniales Imaginäres« konzeptualisieren lässt, und das, wie gezeigt wurde, trotz aller deutlich markierten Fiktionalität Rückschlüsse auf das von Jürgen Osterhammel mit »mangelnde Anpassungswilligkeit« (ebd.) umschriebene Phänomen zulässt. Anschließend an die ausführlichen Textanalysen der Kapitel III bis V soll hier in einem kurzen Resümee erörtert werden, inwieweit die grundlegenden Thesen dieser Arbeit zur Inszenierung kultureller Grenzen und zum Phänomen der kulturellen Einflussangst in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts belegt werden konnten, welche Anknüpfungspunkte sich daraus ergeben und welcher Ausblick auf die Gegenwart von hier aus möglich ist.

Alle drei behandelten Texte – Herman Melvilles *Typee* (1846), Henry Rider Haggards *King Solomon's Mines* (1885) und Joseph Conrads *Heart of Darkness* (1899) – variieren das Grundsche ma, das in Kapitel I als das »evolutionistische Paradigma« identifiziert worden ist. In der dargestellten Kulturbegegnung zwischen einem reisenden Protagonisten oder einer kleinen Gruppe von Protagonisten mit einer zahlenmäßig und kulturell (noch) dominierenden indigenen Gesellschaft manifestiert sich jeweils eine kulturelle Grenze, die durch die räumliche und zeitliche Distanzierung des Anderen unterstrichen wird. Das Andere erscheint als eine Entsprechung des ehemals Eigenen, als eine evolutionäre Frühform, die in großer Ferne zu Europa weiterexistiert. Die Textanalysen zeigten jedoch auch, dass sich entscheidende Unterschiede daraus ergeben, wie das evolutionistische Paradigma jeweils konkret realisiert wird. Eine vergleichende, diachrone Betrachtung der Werke macht einen diskursgeschicht-

lichen Prozess erkennbar, der als Naturalisierung der Differenz und Internalisierung der Grenze beschrieben werden kann.

So definiert Melville in *Typee* Alterität noch primär über *kulturelle* Differenz. Der andere Raum und die andere Zeit beginnen dort, wo die moderne Zivilgesellschaft endet. ›Sie‹ (die Polynesier) sind demnach heute, wie ›wir‹ (die Europäer und Amerikaner) vor der Entwicklung der modernen Zivilisation gewesen sind, was bei Melville zunächst so viel bedeutet wie: die Taipis haben verschiedene Freiheiten und Ungezwungenheiten des vorzivilisatorischen Lebens noch nicht verloren, die der Preis unseres eigenen kulturevolutionären Fortschritts waren. Es ist dieses Weniger an ›Zivilisation‹, das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem in Berichten aus dem Südpazifik noch in grundsätzlich positivem Licht erscheinen konnte, obwohl die verstörende Praktik des Kannibalismus einen Schatten auf das beliebte Bild des Südseeparadieses warf und, zumindest bei Melville, nur ein kurzer Ausflug in dieses erotische Paradies als eigentlich erstrebenswert erschien, nicht ein dauerhafter Aufenthalt und eine tiefgreifende Akkulturation.

In *King Solomon's Mines* und vor allem in *Heart of Darkness* kommt es zu einer ganz anderen Auslegung des evolutionistischen Paradigmas. Wo *Typee* dem Rousseauismus verpflichtet ist, knüpfen die Texte Haggards und Conrads an den Darwinismus – vor allem populärwissenschaftliche Weiterführungen von Charles Darwins Evolutionstheorie – an. Der ursprüngliche Zustand ist nun nicht mehr einer der (relativen) moralischen Vollkommenheit, sondern, im Gegenteil, ein amoralischer, animalischer. Nach wie vor lautet die Grundüberzeugung, dass ›sie (dort)‹, anders als ›wir (hier)‹, diesem Urzustand vergleichsweise nahe stehen, doch wandelt sich die Konzeption des Urzustands von einem Idealbild in ein zwar faszinierendes, aber abgründiges und, wie der Titel von Conrads Erzählung unterstreicht, düsteres. Entscheidend ist dabei, dass die kulturelle Differenz zwischen Europäern und Nicht-Europäern nun auch mit einer biologischen Entwicklung erklärt wird, nicht allein mit einer kulturellen Evolution. Die Afrikaner sind demnach von ihrer *natürlichen* Entwicklung her noch nicht zivilisationsfähig, wie die südafrikanischen Ruinen von Steinbauten und Städten angeblich ›weißer‹ Herkunft bei Haggard illustrieren sollen. Indem in diesem Sinne eine ›natürliche‹ Abgrenzung vollzogen wird, rückt das Andere in scheinbar noch weitere Ferne. Zugleich erscheint es, paradoxerweise, näher als zuvor: Haggard lässt seinen Protagonisten Allan Quatermain konstatieren, die menschliche Natur sei im Gegensatz zur Kultur im Wesentlichen unveränderbar; dementsprechend klein sei der Unterschied zwischen ›Zivilisierten‹ und ›Wilden‹. Nur der im Verlauf des Zivilisationsprozesses angeeignete Triebverzicht, argumentiert Conrads Marlow – Aspekte von Freuds späterer psychoanalytischer Theorie vorwegnehmend –, bewahrt den Euro-

päer vor einem Rückfall in den Urzustand, von dem keine vollkommene Loslösung möglich ist. Er bleibt erhalten als unauslöschliche evolutionäre Spur, die den europäischen Reisenden und Kolonisten mit seiner fremden Umgebung in den Tropen verbindet und besonders anfällig für Fremdeinflüsse macht.

Erklärtes Ziel der Ich-Erzähler Melvilles, Haggards und Conrads ist die Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Identität in der Fremde. Weil diese Identität in Abgrenzung zum Anderen definiert wird, muss die separierende Grenze in der Kontaktsituation bestehen bleiben. Mit dem in Anlehnung an Osterhammels Beobachtung eines ›Unwillens‹ zur Akkulturation entwickelten Begriff der ›Einflussangst‹ wurde in diesem Zusammenhang die Vorstellung bezeichnet, dass die Aufrechterhaltung der eigenen Identität angesichts der Übermacht des Anderen scheitern könnte, wenn Fremdeinflüsse verschiedener Art die Grenzkonstruktionen unterlaufen und eine irreversible Vermischung herbeiführen. ›Angst‹, so wurde mehrfach hervorgehoben, ist dabei nicht gleichzusetzen mit einer einfachen Ablehnung. Texte wie der in Kapitel IV behandelte *Essai sur l'inégalité des race humaines* (1853-55) Arthur de Gobineaus machen vielmehr deutlich, dass die Gefahr eines möglichen Einflusses gerade auch deshalb gesehen wurde, weil im Gegenteil ein grundsätzlicher Wille zur Akkulturation zu bestehen schien. Laut Gobineau *strebten* die Europäer (als die weiße, überlegene Rasse) geradezu nach Vermischung. Mit dieser These stellt Gobineau zwar eine Extremposition dar, eine Empfänglichkeit für kulturellen Einfluss und eine Bereitwilligkeit zu rassischer Vermischung attestierten jedoch auch zahlreiche andere Autoren den europäischen Kolonisten.

Die immer wieder zu beobachtende Spannung zwischen Begehren und Angst, die in Kapitel II zunächst anhand verschiedener Texte über authentische Fälle kultureller und rassischer Vermischung herausgearbeitet wurde – Edmund Spensers *A View of the State of Ireland* (1633), Edward Longs *The History of Jamaica* (1774) und Robert Fletchers *Letters from the South Seas* (1923) –, lässt auf eine Tabuisierung der Grenzüberschreitung schließen. Das ›Akkulturationstabus‹, so wurde argumentiert, ist als ein Mittel zur Stabilisierung der Grenzen zu verstehen; es beugt der besagten Anfälligkeit für Fremdeinflüsse vor, indem es die Überschreitung mit Angst besetzt und Vermischungen als *abject* (in Julia Kristevas Sinne des Wortes) erscheinen lässt. Ein Echo findet es außer in politischen, historiographischen und autobiographischen Schriften wie den oben genannten auch in fiktionalen Inszenierungen kolonialer Kulturbegegnungen. So machen Melville, Haggard und Conrad in ihren Reiseerzählungen ebenfalls die für Tabuverbote charakteristische *ambivalente Haltung* deutlich. Dem mehr oder weniger direkt ausgesprochenen Begehren der Erzähler, sich dem Anderen durch Akkulturation und/oder

sexuellen Kontakt anzunähern und so die trennende Distanz zu überwinden, steht die Angst vor den Konsequenzen einer solchen Grenzübertretung gegenüber.

Stets dient der Fall einer anderen Figur oder einer Gruppe von Figuren als die abschreckende Illustration dessen, was wäre, wenn der Ich-Erzähler diesem Beispiel folgte. Bei Melville fungieren im Gesicht tätowierte *beachcombers* als eine Mahnung an den Romanhelden, keine zu starke (und keine zu offensichtliche) gesellschaftliche Bindung einzugehen, um sich so die Möglichkeit einer problemlosen Rückkehr in die eigene Kultur zu bewahren. In Haggards Afrika-Roman erfüllen die Phönizier, als frühe ›weiße‹ Hochkultur, eine bei allen Unterschieden grundsätzlich vergleichbare Funktion. Sie erinnern innerhalb der historischen Fiktion des Romans daran, was geschieht, wenn sich die in der Minderheit befindenden Kolonisten mit den dunkelhäutigen Eingeborenen vermischen und so den Erhalt der eigenen Kultur in der Fremde gefährden. Hier geht es, anders als bei Melville, nicht nur um unmittelbare Nachteile für den Romanhelden, sondern auch um langfristige Folgen für die gesamte Kolonie. Das Ergebnis rassistischer Vermischung – in diesem Punkt stimmt Haggards Roman mit vielen zeitgenössischen Texten überein – wäre noch fataler als eine nur kulturelle Annäherung, wie sie Tommo in *Typee* vollzieht (wenn auch nur ansatzweise, in der Rolle eines bloß temporären Besuchers); die Einflussangst steigert sich mit der Neudefinition der Kulturgrenze als *Rassengrenze*. In *Heart of Darkness* ist es Kurtz, dessen unheimliche Verwandlung im afrikanischen Urwald die Gefahren eines dauerhaften Aufenthalts in den Tropen vor Augen führt. Über eine willentliche Annäherung hinaus ist hier etwas geschehen, das als unumgängliche Folge der kolonialen Expansion und daher als besonders erschreckend erscheint. Der diffuse, kaum zu verhindernde Einfluss der Tropen hat schwerwiegende Folgen selbst für einen hochkultivierten Musterkolonialisten wie den mit einem ausgesprochen starken Zivilisierungsseifer ausgestatteten Kurtz. Hier zeigt sich der Effekt der oben beschriebenen Internalisierung der Grenze auf das Phänomen der Einflussangst: Die Idee eines ›inneren Wilden‹, den nur der zivilisatorische Kontrollapparat der modernen europäischen Stadt im Zaum halten kann, lässt kulturelle Identität als besonders labil, die trennende Grenze als entsprechend durchlässig erscheinen. Der bloße Aufenthalt im kolonialen Raum kann demnach zu einer Grenzüberschreitung führen, bei der es zum Wiedererwachen nur verdrängter und verborgener Triebe kommt – eine Form des Einflusses, der, anders als bei Melville und bei Haggard, nicht mit einer einfachen Ablehnung oder Enthaltensamkeit entgegengewirkt werden kann.

Ziel meiner Arbeit war es, die Praxis der kulturellen Grenzziehung und das Phänomen der Einflussangst anhand verschiedener Texte nicht

nur möglichst vielseitig zu dokumentieren, sondern sie zugleich auch im historischen Wandel darzustellen. Der hier in Umrissen rekonstruierte Alteritätsdiskurs ist, wie wiederholt hervorgehoben wurde, kein monolithisches und statisches Gebilde, sondern ein dynamischer Prozess, der bei allen Regelmäßigkeiten von inneren Widersprüchen, Ambivalenzen und diskursiven Verschiebungen geprägt ist. Das in den einleitenden Ausführungen zur Arbeit an der Grenze theoretisch vorskizzierte Muster von der Diskontinuität in der Kontinuität hat sich in den Textlektüren bestätigt. Vieles spricht dafür, beim Alteritätsdiskurs, wie beim Konzept »Diskurs« überhaupt, darüber hinaus von einer »Redevielfalt« auszugehen, das heißt von einer simultanen Präsenz voneinander abweichender und miteinander konfligierender Subdiskurse.¹ Neben der hier hervorgehobenen Diskontinuität auf der Ebene der Diachronie könnte in zukünftigen Untersuchungen dementsprechend noch verstärkt auf die Pluralität und Heterogenität auf der Ebene der Synchronie eingegangen werden.

So könnten Gegenproben zu den Thesen von der Einflussangst und dem Akkulturationstabu gemacht werden. In literarischen Texten vor allem der rousseauistisch geprägten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnte insbesondere Akkulturation positiv besetzt sein, solange sie in bestimmten Grenzen blieb. In der 1831 entstandenen Einleitung zu *The Last of the Mohicans* (1826) stellt James Fenimore Cooper seinen Romanhelden Natty Bumppo als eines jener »half wild beings who hang between society and the wilderness« (Cooper 2001: xxxi) vor, wie sie zur Zeit des englisch-französischen Kolonialkrieges häufig in der amerikanischen Prärie anzutreffen gewesen seien. Cooper hält diese Tatsache für alles andere als beklagenswert; er charakterisiert seinen Helden als »a man of native goodness, removed from the temptations of civilised life, though not entirely forgetful of its prejudices and lessons, exposed to the

1 Das Konzept der »Redevielfalt« stammt von dem russischen Sprach- und Literaturwissenschaftler Michail Bachtin. In seinem Mitte der 1930er Jahre entstandenen Essay »Das Wort im Roman« stellt Bachtin der durch Normen gesicherten, institutionell privilegierten »Einheitssprache« – die gemeinhin zum Gegenstand wissenschaftlicher, theoretischer Sprachbetrachtung wird – die Vielfalt der tatsächlich gesprochenen Sprache gegenüber, welche die Einheitssprache nicht bloß in linguistische Dialekte, sondern auch in »sozioideologische Sprachen« (Bachtin 1979: 165) aufspaltet. In der Sprache wirken demzufolge zwei antagonistische »Kräfte«, die »zentripetale« (auf Vereinheitlichung und Zentralisierung abzielende) und die »zentrifugale« (diversifizierende, dezentralisierende). Durch das Zusammenspiel dieser beiden Kräfte, so Bachtin, tritt in der Sprache »Dynamik« neben »Statik« (ebd.). Ähnliches lässt sich auch für den Diskurs behaupten, der seinerseits in verschiedene individuelle Aussagen (*énoncés*) aufgeteilt ist, die laut Michel Foucault zugleich einer Regelmäßigkeit unterliegen und kontingent sind. Vgl. dazu Foucault 1981: 33-60.

customs of barbarity, and yet perhaps more improved than injured by the association« (Cooper 2001: xxxi). Der Held der weltberühmten Lederstrumpf-Romane ist Cooper zufolge ein Mischwesen.² Die Akkulturation an die Lebensweise der Indianer hat dabei, wie im Roman hervorgehoben wird, Wirkungen auch auf die physischen, sensorischen und mentalen Fähigkeiten Natty Bumppos, der – genügsam, tapfer, furchtlos und mit geschärften Sinnen – sich wie ein Indianer im Wald zu orientieren vermag.³ Demgegenüber steht die fast zwanzig Mal wiederholte Beteuerung des Protagonisten, er sei »a man, who [...] has no cross in his blood, although he may have lived with the red skins long enough to be suspected« (ebd., 27).⁴ Bumppos vielfache Versicherung, er sei »reinen«, ungemischten weißen Blutes, deutet an, dass das »miscegenation taboo« (Fiedler 2001: xvii) unangetastet bleibt, auch wenn das Akkulturations-tabu eine vergleichsweise großzügige Auslegung erfährt. Wie später in Rider Haggards *King Solomon's Mines* wird in *The Last of the Mohicans* die sich anbahnende Verbindung zwischen einer weißen (Cora) und einer farbigen Figur (Unca) durch den Tod in diesem Fall sogar beider Charaktere verhindert. Gestattet sind lediglich gemischtrassige Männerfreundschaften, »inter-ethnic male bonding« (ebd.), grenzüberschreitende heterosexuelle Verbindungen dagegen bleiben tabu – ein auch in der späteren exotistischen Abenteuerliteratur immer wieder zu findendes Ungleichgewicht, das sich bis in das Hollywood-Kino unserer Tage weiterverfolgen ließe. Hier könnten zukünftige Studien ebenfalls ansetzen.

Intensiver zu untersuchen wären schließlich noch die Abstufungen in den verschiedenen Auslegungen der Akkulturations- und *miscegenation*-Tabus sowie die Faktoren – neben der in dieser Arbeit rekonstruierten

-
- 2 Vgl. »The Works of James Fenimore Cooper« von Francis Parkman, der Natty Bumppo als »hybrid offspring of civilization and barbarism« bezeichnet. Der ursprünglich im Januar 1852 in der *North American Review* veröffentlichte Text ist in Auszügen wiederabgedruckt in Walker 1965: 4-6; hier: 5.
 - 3 Dementsprechend schrieb der Rezensent John Miller 1826: »[Hawk-eye] is the genuine representative of the white hunter, who has naturalised himself among the red people, preserving some of the lingering traits and humaner features of civilised man, but acquiring the stern insensibility to danger and suffering, the patient endurance of privation, the suppleness and activity of limb, and even in part the wonderful sagacity of the senses«. Millers im Juni 1826 anonym in *The Monthly Review* erschienene Rezension ist in Auszügen abgedruckt in Cooper 2001: 345-346; hier: 346. Für weitere zeitgenössische Rezensionen der *Leatherstocking*-Romane siehe Walker 1965: 2-16.
 - 4 Wörtlich oder geringfügig abgeändert findet sich die (Selbst-)Identifikation Natty Bumppos als »a man without a cross« des Weiteren an den folgenden Stellen: Cooper 2001: 55, 62, 68, 70, 106, 109, 118, 175, 185, 200, 258, 260, 262, 267, 308.

diskursgeschichtlichen Verlagerung der Grenze im 19. Jahrhundert –, die für diese Unterschiede verantwortlich waren. Solche Faktoren sind, wie dargestellt wurde, etwa der jeweils spezifische Status Polynesiens und Schwarzafrikas im Alteritätsdiskurs Europas. Zu berücksichtigen sind aber auch die bereits mehrfach angesprochenen Unterschiede zwischen England und anderen europäischen Kolonialmächten in Bezug auf die Tolerierung von Akkulturation. Von besonderem Interesse wäre zum Beispiel die Frage, ob es in der Siedlungsgeschichte der heutigen USA zu einer vergleichsweise größeren Bereitschaft zur Akkulturation an indigene Gesellschaften kam, wie es das oben erwähnte Beispiel Natty Bumppos anzudeuten scheint. In seinem berühmten Vortrag zum Thema »The Frontier in American History« hat der amerikanische Geschichtswissenschaftler Fredrick Jackson Turner 1893 genau diese Behauptung aufgestellt (vgl. Turner 1962). Turner unterscheidet hier in einem historischen Rückblick die amerikanische *frontier* von den aus Europa bekannten befestigten Grenzen zwischen Nationalstaaten. Die *frontier* trennte demzufolge die Siedlungen unter englischem Einfluss an der Ostküste von den großteils nur spärlich besiedelten indianischen Gebieten im Westen – also »civilization« und »savagery« (ebd., 3), wie Turner sich ausdrückt –, im Gegensatz zur europäischen Grenze, die jeweils zwischen zwei dichten Bevölkerungen gezogen wurde. Anders als Staatsengrenzen war die amerikanische *frontier* beweglich; sie wurde in der US-amerikanischen Siedlungsgeschichte in vielen Stufen stetig weiter in Richtung Westen verschoben. Es handelte sich dabei um eine Grenze, die nicht trennte, sondern eine Kontaktzone schuf. In dieser Kontaktzone, so lautet die zentrale These des Turner'schen Textes, kam es zu einer Amerikanisierung der europäischstämmigen Pioniere unter indianischem Einfluss, einer Wiedergeburt der Siedler als Amerikaner – durch eine anfängliche Rückkehr in eine primitive, an das lokale indianische Vorbild angelehnte Gesellschaftsform und eine anschließende soziale Evolution, die nicht das europäische Muster wiederholte, sondern ein neues, spezifisch amerikanisches Muster schuf (vgl. ebd., 3f.). Dieser These schließt sich auch Richard Slotkin an, wenn er in seiner umfangreichen Arbeit zum *frontier*-Mythos die Entstehung einer »akkulturierten« nationalen Identität in den USA beschreibt, welche die Grenze (und mithin das indianische »Andere«) nach anfänglichem Widerstand in das eigene Selbstbild inkorporiert habe. »[T]he evolution of an acculturated American mythology«, so Slotkin, »is in part the story of our gradual acceptance of the frontiersman as a hero rather than a racial traitor« (Slotkin 1973: 126; vgl. auch ebd., Kap. 7). Lässt sich vielleicht auch auf diese Weise die scheinbar größere Offenheit zur Akkulturation bei dem Amerikaner Tommo in Melvilles Debütroman *Typee* erklären, in dem den Polynesiern die Rolle der amerikanischen Indianer zugewiesen wird? Eine

komparatistische Lektüre US-amerikanischer und europäischer – vor allem britischer – Texte unter diesem Aspekt wäre in jedem Fall von Interesse.

Neben der Kolonie und dem Herkunftsland der Siedler bestimmten noch verschiedene weitere Faktoren den Umgang mit dem Akkulturations- und dem *miscegenation*-Tabu. Von besonderem Gewicht ist in diesem Zusammenhang die Frage, wie mit Grenzüberschreitungen von Frauen umgegangen wurde, insbesondere mit Beziehungen weißer Siedlerinnen mit dunkelhäutigen Einheimischen – eine Frage, die sich an den hier behandelten Romanschauplätzen schlichtweg nicht stellte (weder auf den von rein männlich besetzten Forschungsexpeditionen und Handelsschiffen aufgesuchten Südseeinseln, noch in den – zumindest in Conrads Erzählung – ebenfalls rein männlich besetzten inneren Handelsstationen des Kongo). Überhaupt wurden weibliche Grenzüberschreitungen weitaus seltener Gegenstand von literarischen Texten, was vielleicht an sich schon Zeichen einer besonderen Tabuisierung ist.

Abschließend stellt sich die Frage, inwieweit die hier präsentierten Ergebnisse eine Relevanz auch über das offizielle Ende des kolonialen Zeitalters hinaus für sich beanspruchen können. Welcher Zusammenhang besteht zwischen unserer postkolonialen Gegenwart und den imperialen Diskursen des 19. Jahrhunderts, die Thema dieser Arbeit waren? Michel Foucault, dessen Methode der Diskursanalyse bzw. ›Archäologie‹⁵ herangezogen wurde (wenn auch nicht, ohne der Fragestellung entsprechend modifiziert und durch eine psychoanalytische Perspektive ergänzt zu werden), ist in seinen umfangreichen historischen Studien bekanntlich selbst nie über das 19. Jahrhundert hinausgegangen, was ihm vielfach zum Vorwurf gemacht worden ist. Am Ende des ersten, einleitenden Kapitels seines Buchs *Überwachen und Strafen*, das die Herausbildung einer neuen Technologie der Macht zwischen 1760 und 1840 rekonstruiert, erklärt Foucault jedoch: »[Es ist] meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben« (Foucault 1994: 43). Durch das Offenlegen der archäologischen Schichten ›unter‹ der Gegenwart, so kann man diese Aussage paraphrasieren, lässt sich der Ursprung von Machtpraktiken und Diskursen aufzeigen, welche noch heute fortbestehen. Das scheinbar selbstverständlich Gegebene wird dadurch historisiert. In gewissem Sinne, so meine ich, ist auch die hier geschriebene Geschichte der europäischen Grenzkonstruktionen und des Phänomens der Einflussangst im 19. Jahrhundert eine »Geschichte der Gegenwart«. Mit diesem Ausblick möchte ich meine Schlussbemerkungen beenden.

5 Vgl. hierzu die *Archäologie der Humanwissenschaften* (Foucault 1974b) sowie v.a. die erläuternde methodologische Schrift *Archäologie des Wissens* (Foucault 1981).

Das Wort ›Grenze‹ ist gegenwärtig in aller Munde.⁶ Verwendet wird es in der zeitgenössischen Diskussion allerdings vor allem deshalb, weil sich der dazugehörige Gegenstand selbst in einem Auflösungsprozess zu befinden scheint. Allseits wird das Verschwinden von Grenzen beobachtet. Ökonomische Globalisierung, Migration und reise- und kommunikationstechnologische Vernetzung reduzieren weltweit geographische Distanzen und steigern die sprachliche und kulturelle Vielfalt innerhalb der einzelnen Nationen, über deren Grenzen hinweg es zu Vermischungen kommt. Einige Theoretiker halten das Konzept der ›Kulturgrenze‹ darum für nicht mehr ausreichend oder gar obsolet und ziehen ihm eines der zahlreichen Alternativ- und Gegenmodelle vor, die im Zuge des *cultural turn* in die Diskussion eingebracht worden sind.⁷ Als Beispiel sei hier nur auf das Konzept der ›Transkulturalität‹ verwiesen, mit dem sich der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch Mitte der 1990er Jahre programmatisch gegen einen Kulturbegriff richtete, wie er allen in dieser Arbeit untersuchten Primärtexten zugrunde liegt – einen Kulturbegriff nämlich, der erstens sozial vereinheitlicht bzw. homogenisiert, der zweitens ethnisch fundiert ist und der drittens (hier werden Welschs Ausführungen für die vorliegende Untersuchung interessant) mit interkultureller Abgrenzung operiert und also »separatistisch« (Welsch 2005: 317) ist.⁸ Gegen diesen »alt-moderne[n]« Kulturbegriff⁹ argumentiert Welsch, dass die »separierende Idee von Kultur faktisch durch die *externe Vernetzung der Kulturen* überholt« (ebd., 323) sei. Die weltweite transkulturelle Vernetzung habe längst zu einer Situation geführt, in der »[f]ür jede einzelne Kultur [...] tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehaltenen oder Trabanten geworden« (ebd., 324) seien, und zwar auf der Ebene der

-
- 6 Auf die seit Mitte der 1990er Jahre erschienene interdisziplinäre Literatur zur Grenze wurde in Kapitel I bereits verwiesen (s. dort Anm. 7). Genannt seien hier nur noch einmal die einschlägigen Sammelbände von Henderson 1995, Faber/Naumann 1995, Bauer/Rahn 1997, Benthien/Krüger-Fürhoff 1999, Görner/Kirkbright 1999. Vgl. außerdem Fludernik/Gehrke 1999 zum Thema Grenzgänger.
 - 7 Dazu gehören neben Theorien der ›Inter-‹, ›Multi-‹ oder ›Transkulturalität‹ Konzepte wie ›mestizaje‹, ›Kreolisierung‹, ›Hybridität‹ und ›Transdifferenz‹, die ich hier nicht einzeln diskutieren kann. Vgl. dazu die soeben erschienene zusammenfassende Darstellung in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005.
 - 8 Wolfgang Welschs Ausführungen zur ›Transkulturalität‹ erschienen erstmals 1997 und wurden danach, mit nur leichten Variationen, mehrfach wiederabgedruckt. Vgl. dazu das Kapitel »Transkulturalität« in Allolio-Näcke/Kalscheuer/Manzeschke 2005: 289-352.
 - 9 Welsch assoziiert diesen Kulturbegriff mit Johann Gottfried Herder, auf dessen mehrbändige *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) er verweist, ohne dieses Werk allerdings einer genaueren Lektüre zu unterziehen.

Bevölkerung ebenso wie auf jener der Waren und der Informationen. Welsch spricht auch vom »Hybridcharakter« der Kulturen. Mit der daraus abgeleiteten These von der »Auflösung der Fremd-Eigen-Differenz« folgt der wohl strittigste Punkt in seinem Aufsatz. Welsch erklärt: »Infolge der zunehmenden Durchdringung der Kulturen gibt es nichts schlechthin Fremdes mehr. Alles ist in innerer oder äußerer Reichweite« (ebd.).

Welschs Ausführungen sind Ausdruck einer für die postkoloniale Theorie charakteristischen radikalen Aufwertung – bei einer nur partiellen Umdeutung – des Konzepts der »Hybridität«, das, wie gezeigt wurde, in seinem Ursprung eng mit dem Phänomen der Einflussangst verbunden ist.¹⁰ Welschs Schlussfolgerung, durch die »Vernetzung der Welt« (in den verschiedenen Bedeutungen dieser Metapher) würde automatisch auch *Fremdheit* abgebaut, erscheint dabei als etwas übereilt. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang noch einmal zu bedenken, was der Soziologe Georg Simmel am Anfang des 20. Jahrhunderts schrieb: »Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag. Vielmehr sind [...] dies rein durch seelische *Inhalte* erzeugte Tatsachen« (Simmel 1983: 222). Die Geschichte des modernen Kolonialismus zeigt, dass die Herstellung von geographischer Nähe und von Kontakt keineswegs zu einem Verschwinden auch der *imaginativen* Grenzen führt, mit denen Differenz konstruiert und Distanz erzeugt wird, und es wäre erst noch zu überprüfen, ob diese kolonialen Grenzkonstruktionen im Zeitalter der Vernetzung tatsächlich ihre Bedeutung verloren haben. Wenn Welsch dies bejaht, so auch, weil er – wie manch anderer Theoretiker der kulturellen Vermischung und Grenzauflösung – *temporale* Grenzkonstruktionen außer Acht lässt. Nach wie vor gibt es ein ausgesprochen stark ausgeprägtes Bewusstsein einer exklusiv westlichen »Moderne«, von der, ungeachtet aller Globalisierungsprozesse, ein großer Teil der restlichen Welt noch in jeweils unterschiedlichem Maße entfernt ist. Johannes Fabians 1983 formulierte Beobachtung, die in dieser Arbeit als »evolutionistisches Paradigma« vorgestellte Form der Alteritätsdarstellung habe alle anderen Distanzierungsstrategien überdauert, hat bis heute nicht an Gültigkeit verloren:

10 Auf das koloniale Erbe des Hybriditätsbegriffs macht Robert Young in seiner Studie *Colonial Desire* aufmerksam, in der die unreflektierte Wiederverwendung dieser organischen, aus der Rassentheorie stammenden Metapher in der postkolonialen Theorie problematisiert wird. Vgl. Young 1995, v.a. Kap. 1 und hier insbesondere den zusammenfassenden Abschnitt »Hybridity: From Racial Theory to Cultural Criticism« (ebd., 26-28). Young bezieht sich namentlich auf das Hybriditätskonzept Homi Bhabhas. Vgl. dazu Bhabha 1994.

»The distance between the West and the Rest on which all classical anthropological theories have been predicated is by now being disputed in regard to almost every conceivable aspect (moral, aesthetic, intellectual, political). [...] There remains ›only‹ the all-pervading denial of coevalness which ultimately is expressive of a cosmological myth of frightening magnitude and persistency.« (Fabian 1983: 35)

Solange Identität primär über Abgrenzung definiert und diese Grenzziehung mit der Idee (zumindest relativer) innerer Einheit und ›Reinheit‹ verbunden bleibt, kann Vermischung weiterhin als Gefährdung erscheinen. Und so bleibt zu beantworten, ob sich nicht auch heute ein Phänomen beobachten lässt, das zwar nicht als ›Einflussangst‹ (in der zu Beginn dieser Arbeit eingeführten Bedeutung), aber doch als ›Invasions-‹ oder ›Überfremdungsangst‹ benannt werden kann. In der postkolonialen Konstellation geht es naturgemäß weniger um die Verwandlung und Entfremdung des Eigenen außerhalb von Europa als um den Einfluss der Anderen innerhalb von Europa. Die ehemals Kolonisierten stellen heute ihrerseits ethnische Minderheiten in den einstigen Kolonialmächten dar, wobei diese Vermischung ebenfalls Gegenstand von Ängsten wird – gerade *weil* allen historischen Veränderungen zum Trotz an veralteten Grenzkonstrukten festgehalten und infolgedessen der Verlust von kultureller oder nationaler Identität aufgrund eines Verschwindens dieser Grenzen befürchtet wird.

Indem eine ›Archäologie‹ der Grenzen unternommen und die koloniale Geschichte von Vermischungsängsten geschrieben wird, lässt sich ein historisch fundierter, kritischer Blick auf Erscheinungen auch unserer Gegenwart werfen, die mit den in dieser Arbeit beschriebenen Phänomenen zwar nicht identisch, aber doch diskursgeschichtlich verbunden sind. Es kann freilich nicht darum gehen, im Medium der Diskursgeschichte koloniale Mythen zu perpetuieren. Die bewussten und unbewussten Spuren des kolonialen Imaginären müssen jedoch zunächst erkennbar gemacht werden, bevor man sie vorschnell für überwunden erklärt.

