

Die Fremde in uns

MARTIN BURCKHARDT

Die Fremde in uns

Der blinde Fleck

Psychologie der Maschine 2



Matthes & Seitz Berlin

Einleitung

Dass in einer Psychologie der Maschine eine anthropologische Fragestellung erscheint, ist eine Verknüpfung, die sich nicht von selbst versteht. Wie im Falle der trotzigen Zurückweisung, man sei doch keine bössartige Maschine, könnte man die Maschine als Synonym für das Unmenschliche nehmen. Mag das Mensch-Maschine-Verhältnis im Falle der vertrauten Alltagsgegenstände eine friedliche Koexistenz darstellen, wird es umso prekärer, je mehr die Maschine dem Menschen auf den Leib rückt. Man muss hier nicht einmal so weit gehen wie Karl Marx, der in seinem *Maschinenfragment* das Bild eines vampiresken Monsters zeichnet, ebenso gut könnte man Peter Sloterdijk folgen, der behauptet: »Der Besetzung der Maschine entspricht strikt proportional die Entseelung des Menschen.«¹ Ein solcher Satz lässt sich als Warnschild verstehen, ja, als Hinweis darauf, dass man auf feindliches Terrain hinüberwechselt: *Sie verlassen den menschlichen Sektor*. In jedem Fall beschreibt die Maschine eine Demarkationslinie, die, wird sie überschritten, in die Welt der Androiden, der Homunculi und der Untoten hineinführt: eine Zombie-Apokalypse, bei der sich *Science* und *Fiction* auf rätselhafte Weise vermählen. In dieser Perspektive besteht der Preis der Maschine in der Vertreibung aus der Menschennatur. Dabei ist der Sündenfall umso schmachvoller, als sich hier keine mildernden Umstände geltend machen lassen, sondern man dem menschlichen Ingenium gegenübersteht, einem Zauberer, der die Geister, die er rief, nicht mehr einfangen kann. Wie Prometheus, der an den kaukasischen Felsen geschmiedet erleben muss, dass seine Leber, sein Inneres, von einem Adler verspeist wird, wird der Mensch zum Opfer einer psychischen Intoxikation, eines fortschreitenden Entfremdungsgefühls. Folglich können sich die Zeitgenossen, von der Zudringlichkeit der Technik beschwert,

bestenfalls einen *digital detox* verordnen – oder sie verweisen auf ihr wahres, authentisches Selbst, das sich, ließe man es, *unplugged* den Realitäten aussetzen würde. Lässt sich die Maschine, etymologisch betrachtet, als *Betrug an der Natur* auffassen, so impliziert dies, dass man sich just in dem Maße, in dem man sich ihrer bedient, über die Menschennatur hinwegtäuschen muss. In diesem Kontext bietet die Anthropologie einen Rettungsring, denn sie scheint den Weg zurück zur Menschennatur zu weisen. Dass eine solche Wiederauferstehung des Menschengeschlechts («Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein») ans andere Ende der Welt führen mag, lässt sich als Gang in ein symbolisches Paradies, als eine Form der symbolischen Wiedergutmachung lesen. Der Anthropologe Marvin Harris hat mit einem scharfen Blick die Verführung benannt, die mit dieser essenzialistischen Volte einhergeht. Denn wer sich auf eine unwandelbare Menschennatur herausredet, beraubt sich seiner eigenen Wurzeln: »Die Strafe für diese Diskontinuität ist eine Form von Naivität, die dem Ethnozentrismus ähnelt.«² Dieser invertierte Ethnozentrismus, der nicht selten in eine Form der Oikophobie übergeht, führt gleichsam zu einer *Escape-Mutation*. In gewisser Hinsicht erscheint die Anthropologie wie ein Antidot, mit dem man sich eine fremde, als unzugehörig oder zudringlich empfundene Gegenwart vom Leib halten kann. Die Folge ist, dass sich die Gegenwart in eine Fremde verwandelt – und der Anthropologe sich, unter der Maske des Eingeborenen, dem Unbehagen an der Moderne hingibt. Dabei muss sich dieser Eskapismus durchaus nicht als Bejahung des Primitiven gebärden, sondern mag Züge intellektueller Raffinesse aufweisen. Die erstaunliche Faszination, welche sich in der Moderne um das Konzept der *Gabe* etabliert hat, bezeugt den dringlichen Wunsch, mit einer Art *coup de don*,³ einem Anti-Staatsstreich, eine Art Rückabwicklung der Moderne zu besorgen – ein Begehren, dem die Zentralbanken selbst mit ihrem Schwenk zum Negativzins ihren Segen gegeben haben. Allerdings wird mit diesem regressiven

Wunsch das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Denn in der Analyse der neolithischen Fremde entschwindet die Gegenwart, wird der Zeitgenosse, in seiner Fremdheit, unschädlich gemacht. Damit aber beraubt sich die Anthropologie ihrer wertvollsten Einsicht: des Vermögens, über den Blick des Außenstehenden den blinden Fleck eines Gesellschaftsgewebes zu erkennen. Genau dies ist aber die Absicht dieses Buches. Es ist geleitet von dem Wunsch, sich selbst mit dem Blick des Fremden zu begegnen – weswegen man die Anthropologie vielleicht als Allologie, als eine Form der *Alien Logic*, praktizieren müsste.

*

Verfolgt man die Geburt der Disziplin, ließe sich sagen, dass sie sich dem *fremden Blick* verdankt. In diesem Sinne ist die Anthropologie vor allem eine offene Frage. Der Wirtschaftshistoriker David Landes hat sich der Frage gewidmet, warum sich diese theoretische Neugier Anfang des 15. Jahrhunderts in Europa hat ausbreiten können, indes das technologisch ebenbürtige China die Verbreitung des Wissens zu unterbinden bereit war. Der Fall der chinesischen Flotte ist dabei besonders markant. Denn bevor der portugiesische König Heinrich der Seefahrer (1394–1460) Anfang des 15. Jahrhunderts eine Flotte zusammenstellte, die den Westen Afrikas erkundete, verfügte das *Reich der Mitte* über eine Repräsentationsflotte, die von 1405 bis 1430 verschiedene Fahrten nach Indonesien unternahm, mit dem Ziel, den Barbaren die Überlegenheit Chinas vor Augen zu führen. Freilich beließ man es bei dieser Kundgebung kaiserlicher Pracht.⁴ Diese Fahrten hatten keinerlei Folgen für Handel und Wandel. Die nächste Regierung entschloss sich nicht nur zur Einstellung der Seefahrt, sondern zu ihrer vollständigen Auslöschung. Um 1500 wurde jeder, der »ein Schiff mit mehr als zwei Masten baute, mit der Todesstrafe belegt, und 1525 wurden die Küstenbehörden angewiesen, alle Hochseeschiffe zu zerstören und ihre Besitzer zu verhaften.«⁵

Die Bereitschaft, über den eigenen Horizont hinauszugehen, hängt wesentlich mit jener neuartigen universalen Maschine zusammen, die in Gestalt von Uhr, Geld und Zentralperspektive das gotische Europa veränderte – oder genauer: es in einen Zwiespalt, ja, eine tiefe Identitätskrise stürzte. Nirgends wird dies deutlicher als bei der Entstehung jenes Vermögens, das die Renaissance *virtù* taufte – und das die christlichen Kardinaltugenden ablöste, die *virtutes*. Die *virtù* bedeutet, dass man sich so oder anders verhalten kann – weswegen Pico della Mirandola die *Würde des Menschen* ausgerechnet in seiner Chamäleonnatur ortet.⁶ Tatsächlich basiert die Einsicht in die Wandlungsfähigkeit der Menschennatur, die im Denken eines Machiavelli in die politische Virtuosität übersetzt wird, darauf, dass man Identität nicht mehr als Gottesgabe oder natürliche Mitgift begreift, sondern als ein soziales Konstrukt. Es ist der Theoretiker der Zentralperspektive, Filippo Brunelleschi, der einer heiteren Abendrunde die Einsicht in die Nichtigkeit vorführt, in Gestalt eines Streiches, der als *Novelle vom dicken Holzschnitzer* bekannt geworden ist. Die Geschichte beginnt damit, dass der Holzschnitzer, als er nach einem Gelage in die eigene Wohnung zurückkehren möchte, diese von einem Alter Ego besetzt sieht, der ihm den Eingang verwehrt und behauptet, selber der Holzschnitzer zu sein. Als der Ausgesperrte auf der Straße einem Freund begegnet, spricht dieser ihn mit dem Namen *Matteo* an – etwas, was sich in der Folge wiederholt. Und weil der besagte Matteo verschuldet ist und man Schuldbriefe vorlegen kann, wird der Holzschnitzer, den man für Matteo hält, festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Zu guter Letzt kommt ein Priester zu Hilfe, der den Dicken von seinem vermeintlichen Wahn befreien möchte – mit dem Erfolg, dass dieser schließlich klein beigt und sich einverstanden erklärt, fortan für Matteo zu gelten. Führt Brunelleschis Streich vor, dass Identität nicht viel mehr ist als die Verkleidung einer Nichtigkeit, genauer: ein sozialer Projektionszusammenhang, so ist damit jenes Feld bereitet,

auf dem die Anthropologie gedeihen wird. Im Nullpunkt von Identität, Zentralperspektive und Kartografie nimmt das *Projekt des Menschen* seinen Anfang, und damit: die Erforschung der Fremde, welche im Geistigen zur Vergegenwärtigung der kulturellen Wurzeln (*rinascimento*) führt und in der wirklichen Welt das Zeitalter der Entdeckungen einleitet. Es ist kein Zufall, dass der Franziskanermönch Bernardino de Sahagún, der im Gefolge von Cortés' Eroberung von Mexiko die Azteken studierte, als Urvater der Anthropologie anzusehen ist.⁷ Nimmt man die Initialen des *fremden Blicks*, könnte man die Einsicht der Anthropologen als eine große Ernüchterungsbewegung auffassen:⁸ als Weg, der über den Exotismus, den edlen Wilden, den Clash der Kulturen schließlich zur Entdeckung der inneren Fremde führt. Von der Utopie in die Realität.

*

Ich rede vom Anderen, weil ich über etwas anderes reden möchte. Nicht von mir. Üblicherweise begnügt man sich damit, übers Wetter zu reden, aber es kann passieren, dass ich gefragt werde, wie es mir geht – eine Frage, die in meinem Zustand einer Tätlichkeit, zumindest aber einer Zudringlichkeit gleichkommt. Also rede ich, um von mir abzulenken, vom Anderen. Man könnte sagen: Weil er anderswo ist, bildet er eine ideale Zufluchtsstätte, eine Form des Asyls.⁹ Der Andere ist mein Alibi – mein Anderswo, meine verlorene Zeit. Vom Anderen zu reden, heißt, der Enge des Hier und Jetzt zu entkommen. Die Wahrheit ist: Ich ertrage mich nicht. Über mich selbst, meine Idiosynkrasien zu reden, schnürt mir den Atem ab. Es gibt mir das Gefühl, dass jeder Satz, dass jedes Wort auf mich selber zurückfällt. Ich träume davon, dass ich ein freies Radikal bin, immer bestrebt, einem anderen Atom Elektronen zu entreißen, sich endlich wieder zu einem Ganzen zusammenzufügen, einem Leben, das sich fraglos und selbstverständlich anfühlt. Das ist

es, was der Andere mir voraushat. Mag sein, dass er keinen Universitätsabschluss hat und nicht schreiben kann, aber er fühlt sich nicht fremd in der eigenen Haut. Ich weiß nicht, wann dieses Sich-selber-Fremdwerden begonnen hat, nur, dass es lange zurückreicht. In meine Schul- und Kinderzeit, was weiß ich. Man lernt das Wort *alienatio* und weiß, was es bedeutet. Und dieses Fremdheitsgefühl lässt sich nicht abschütteln, sondern es folgt dir wie dein eigener Schatten. Es fährt dir in die Parade, verdreht dir die Worte im Mund und treibt dir den Schweiß auf die Stirn – dieses Gefühl des Ungenügens, eines unsäglichen Mangels. Deshalb erträgst du es nicht, von dir selber zu reden. Also, lass uns von etwas anderem reden. Vom Wetter zum Beispiel. Ich freilich ziehe es vor, vom Anderen zu reden – wobei dieses Andere alles Erdenkliche sein darf, nur keine blutleere Abstraktion. Das ist der Grund, warum ich jedes noch so geringe Detail für erwähnenswert halte: die Art, wie er schaut, spricht, sich sammelt. Ein Text, der mich in den ersten Zeilen mit einem Wortungeheuer wie der Alterität überfällt, ist nur die philosophische Verkleidung meines Selbstekels, so widerwärtig, wie es ist, in der Gegenwart des Anderen vom Anderen zu reden. Wenn ich gesagt habe, dass der Andere mein Anderswo und meine verlorene Zeit ist, dann bin ich in seiner unmittelbaren Gegenwart – außer mir. Und wie man weiß, brabbelt man in der Ekstase unverständliches Zeug vor sich hin ... Entscheidend ist: Der Andere spricht für sich – nur dass es eine andere Sprache ist, eine Sprache, die frei ist von den Ungeheuern unserer Vernunft. Hier ist alles an seinem Platz, gibt es nichts, was die Feier der unmittelbaren Gegenwart stört. Wenn ich vom Anderen rede, so ist das nicht an ihn, sondern an meinesgleichen gerichtet. Ein Neunmalkluger hat den Einwand vorgebracht, dass meine Rede letztlich allegorischer Natur ist – und hat mir dies etymologisch dargelegt. Allos, das ist der Andere – und agüerein das Reden, die *allegoria mithin*: das Vom-Anderen-Reden. Meinetwegen.

Wenn man auf dieser Metaebene reden will, mag der Andere die Allegorie meines Mangels sein – meine Ausrede, mein Deckmantel, mein Feigenblatt. Er ist die Unschuld, die ich verloren habe, die Verkörperung der verlorenen Zeit. An seiner Gegenwart (und darin liegt ihr Zauber) prallt jeder Sophismus ab. Im Angesicht seiner Selbstgenügsamkeit zerschellen absolute Gewissheiten, sie entblößt das apodiktische Sprechen als leere Hoheitsgeste. Dass wir einander verstehen, ist Beleg dafür, dass mein Fremdheitsgefühl keineswegs eine Naturtatsache ist – ja, dass die Welt eine andere sein könnte. Wenn wir doch nur mehr vom Anderen hätten! Vom Anderen zu reden, heißt letztlich, dieses Moment der reinen Gegenwart in Worte zu fassen, heißt, dem Unbewussten der Menschheit eine Stimme zu geben. Man hat eingewandt, dass der Anthropologe die Objekte seiner Beobachtung instrumentalisiert, ja, dass er seinen edlen Wilden zu einem lebenden Fossil, einer wandelnden Mumie der Menschheitsgeschichte zurichtet. Warum? Weil er mit seiner Flucht in die Vorgeschichte seinem eigenen Eskapismus nachgeben kann, mehr noch: weil ihn die Unterkomplexität der primitiven Gesellschaft vor den Zudringlichkeiten des digitalen Zeitalters bewahrt. Ich hingegen würde sagen, dass die Präsenz des Anderen uns von jener Lähmung erlöst, jenem Stupor, mit dem uns der Gang in die total verwaltete Welt geschlagen hat. Deswegen werde ich die Stimme des Anderen sein. Nein, allein seine Stimme zu sein, reicht nicht. Man muss seine Gebräuche festhalten, all jene kommunitären Handreichungen, die vor dem Sündenfall Wirklichkeit waren. Und diese Erzählung muss niedergeschrieben werden, bevor auch die letzten Paradiese aus der Geschichte ausradiert werden. Selbstverständlich werde ich alles daransetzen, mich zum getreuen Chronisten des Anderen zu machen – und das, was für sich selber spricht, niederzuschreiben. In diesem Sinn ist die Ethnografie vielleicht sogar ein präziserer Ausdruck als die Anthropologie – signalisiert er

doch, worin meine wahre Aufgabe besteht. Nämlich nicht bloß vom Anderen zu reden, sondern zu schreiben.

*

Dieses Moment der Schriftwerdung ist in gewisser Hinsicht ein Reenactment dessen, was in Gestalt des Alphabets und der Historiografie das Wesen des Abendlandes geprägt hat – und was die Griechen als Übergang vom *mythikon* ins *historikon* aufgefasst haben. Dabei nimmt der Anthropologe nicht nur die Rolle des Übersetzers ein, sondern der Schrift überhaupt – was sein Bestreben erklärt, den beschriebenen Stamm als »leere Tafel« zu begreifen (und die Arbeiten etwaiger Vorgänger herunterzuspielen), sowie die eigene Darstellung in den Rang einer ultimativen Kulturanalyse zu heben. Verführerisch ist diese Position schon deswegen, weil man, um hier Autorität zu reklamieren, sich auf die Authentizität der schriftlosen Quellen berufen kann – und es deswegen vergleichsweise leicht ist, den eigenen Text in den Rang eines kanonischen Gesetzestextes zu heben. Modern gesprochen, ist eine solche Schrift dem Duchamp'schen Readymade vergleichbar, bei dem die wesentliche Zutat des Autors sein Autorenlogo ist. Damit entkommt der Anthropologe der Problematik des modernen Romanciers, der begreifen muss, dass ihm die Position des Welt-erklärers, des auktorialen Erzählers, verschlossen bleibt. Zudem blendet ein solches Schriftmonopol all die hermeneutischen Fallen aus, die mit einer solchen Ethnografie (als Selbstermächtigungsakt im Namen des Anderen) verbunden sind.¹⁰ Nicht bloß, dass der Anthropologe über der Erzählung thront wie ein Sonnenkönig, darüber hinaus sind die Adressaten einer solchen Schrift (die wir als Schreiben des Anderen, als Allegorie oder als Ethnografie auffassen können) nicht die Mitglieder der textualisierten Stammeskultur, sondern ein modernes Publikum. Und dieses wiederum geht an diesen Text heran, wie es auch eine Novelle oder einen Science-Fiction-Roman lesen würde – nur dass es sich in diesem

Falle um die Realität selber handelt. Schon aus diesem Grund liegt es nahe, die Buchhaltung der Verluste auf eine Weise zu *framen*, dass sie den Neigungen, vor allem aber dem Vorverständnis des Publikums entgegenkommt. Hier walten die gleichen Sehnsüchte, wie sie auch schon die Entdecker zu ihren Exkursionen angetrieben haben. Mögen das verlorene Paradies, auch der edle Wilde, sich als Phantome herausgestellt haben, gestattet die Lesbarkeit der beschriebenen Kultur einen Überblick, eine perspektivische Suprematie, die den freien Radikalen der Moderne verstellt ist. James Clifford hat dieses regressive Moment und die Verführungen, die mit ihm einhergehen, sehr klar analysiert. Denn selbst dort, wo der Anthropologe nüchtern festhält, dem Verschwinden einer primitiven Gesellschaft beizuwohnen, kann er sich als *Salvator* gerieren – als derjenige, der noch im Untergang die Hoffnung auf eine bessere, lesbare Welt verspricht: »Ich behaupte schließlich, dass die Tätigkeit des ethnografischen Schreibens – als Einschreibung oder Textualisierung – eine erlösende westliche Allegorie darstellt.«¹¹ In diesem Sinn souffliert die »ethnografische Subjektivität« einer Erlöserfantasie, lässt sich dem Publikum, mit dem Ursprungsmythos, eine Form der Identitätsversicherung abgeben. Es ist von daher nicht ganz zufällig, dass die Anthropologie, als Schreiben des Anderen, vor allem der Identitätsversicherung dient. Folglich wird die Agenda zu einem Selbstfindungstrip, nähert sich eine feministische Anthropologin wie Marjorie Shostak einer Nomadenfrau des !Kung-Stammes mit den Worten, »dass ich lernen wollte, was es bedeutet, in ihrer Kultur eine Frau zu sein, damit ich besser verstehen kann, was es in meiner eigenen Kultur bedeutet«.¹² In romantischer Tradition wird das untergründige, vergessene Wissen zum Stoff einer postmodernen Selbstfindungslogik umfunktioniert. Solcherart instrumentalisiert, vermag die Anthropologie nicht viel mehr zu liefern als Fabeln der Identität. Wie fragwürdig eine solche Instrumentalisierung ist, lässt sich an einem kleinen, höchst absurden Beispiel deutlich machen. Da

interviewt der Student der afrikanischen Ethnohistorie einen Häuptling der Mpongwe, ein Stamm, der in Westafrika heimisch ist. Um sich vorzubereiten, liest der eifrige Student alles, was an Literatur verfügbar ist, vor allem das Standardwerk des Abbé Raponda-Walker.

Vor dem Treffen mit dem Mpongwe-Häuptling kopiert der Ethnograf eine Liste religiöser Begriffe, Institutionen und Konzepte, die von Raponda-Walker aufgezeichnet und definiert wurden. Das Interview folgt dieser Liste, um zu prüfen, ob die Bräuche fortbestehen und, wenn ja, mit welchen Neuerungen. Zunächst läuft alles glatt, und der Mpongwe-Häuptling liefert Beschreibungen und Interpretationen der vorgeschlagenen Begriffe oder stellt fest, dass ein Brauch aufgegeben worden ist. Nach einiger Zeit jedoch, als der Forscher nach einem bestimmten Wort fragt, scheint der Häuptling unsicher zu sein und zieht die Stirn in Falten. »Einen Moment«, sagt er schließlich erheitert und verschwindet in seinem Haus, um mit einem Exemplar von Raponda-Walkers Kompendium zurückzukehren. Für den Rest des Gesprächs liegt das Buch aufgeschlagen auf seinem Schoß.¹³

Dass eine Kultur im Augenblick ihrer Verschriftlichung ihren Charakter verändert, ja, dass sie sich auf eine sonderbare Weise musealisiert,¹⁴ bezeugt nur, dass der Einbruch der Schrift (oder, wie wir sagen würden, der Maschine) mit einem grundstürzenden Wandel einhergeht – einem Wandel, der nicht minder erschütternd ist als die Schockwellen, welche die Moderne mit sich gebracht hat.

*

Man könnte sagen: Die Anthropologie ist die Disziplin, die, um sich selbst zu sehen, Zuflucht beim Anderen sucht – ein Vorgang, den man als Begründung einer ethnografischen Subjektivität¹⁵ sehen könnte. Besagt die eskapistische Logik, dass man ans Ende der Welt

fährt, um dem Ende der Welt nicht beiwohnen zu müssen, wäre die zweite Lesart, dass es sich um einen Selbstfindungstrip handelt, der ins Unbewusste hineinführt – nur dass man dort nicht den Archetypen des Menschlich-Allzumenschlichen begegnet, sondern einer Weltbildmaschine. Von daher ist es keine Nebensächlichkei, dass der Urheber des Streiches, welcher den dicken Holzschnitzer mit seiner Nichtigkeit konfrontiert, als ›Erfinder‹ einer solchen Projektionsapparatur gilt: Filippo Brunelleschi.¹⁶ Diesem Deutungsstrang folgend, ließe sich die Anthropologie als gedanklicher Nullpunkt auffassen, der zutiefst mit der Herausbildung jener Weltbildmaschine verwoben ist, welche das mittelalterliche Europa über seinen Horizont hinausgehen lässt. Genau dieser Aspekt wird uns beschäftigen.

Statt uns dem Anthropologen zuzuwenden, der im edlen Willen sein Selbstporträt sucht, werden wir auf den folgenden Seiten ins *heart of darkness* einsteigen – wozu uns die Geschichte eines jungen polnischen Adligen Anlass bietet, der sich kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs (von der London School of Economics gesandt) auf den Weg nach Australien, von dort nach Papua-Neuguinea aufmachte und den Stamm der Trobriander beobachtete. In gewisser Hinsicht beginnt diese Geschichte dort, wo das *Unbehagen an der Moderne* aufgehört hat – also zur Zeit des Ersten Weltkriegs, da mit den Antarktis-Expeditionen von Amundsen und Scott 1911/12 die letzten weißen Flecken von der Landkarte getilgt sind, der Zukunftshorizont mithin nicht mehr in der Außenwelt (*plus ultra*), sondern im Innern liegt (*plus intra*): in jener inneren Fremde, die mit Friedrich Nietzsche und der Psychoanalyse Sigmund Freuds verknüpft ist. Bronisław Malinowski, der all dies in seinem geistigen Gepäck mit sich führt, nimmt auf dem Feld der Anthropologie jene Position ein, wie sie Robert Boyle auf dem Feld der Naturwissenschaft einnimmt. Hat Boyle die Naturwissenschaftler gelehrt, wie man das Vakuum für die Naturforschung in Dienst nehmen kann, lehrt Malinowski die Anthropologie, wie

unerlässlich es ist, sich aller perspektivischen Voreingenommenheit zu entschlagen und sich stattdessen als Feldforscher zu betätigen – als jemand, der das Objekt seiner Beobachtung nicht aus der Ferne betrachtet, sondern der sich in dessen Mitte ansiedelt. Insofern ist es kein Zufall, dass die Methode der partizipativen Beobachtung sich keinem Weltverbesserer mit Erlösungsagenda verdankt, sondern einem Geist, der, zwischen Nihilismus, Psychoanalyse und charakterlicher Selbstzergliederung schwankend, vor allem eine bewunderungswürdige intellektuelle Wahrhaftigkeit an den Tag gelegt hat. Mochte man ihm zynischen Pragmatismus vorwerfen,¹⁷ so reicht es Malinowski zur Ehre, dass er sein Tagebuch mit der finsternen Einsicht beendet: »Wahrlich, mir fehlt es an Charakter.« Eine Selbsteinschätzung, die Malinowskis Anthropologe als Gang in ein kollektives Unbewusstes erklärt. Mithin ist die Einschätzung seines Biografen, was die Art und Qualität seiner Notizen anbelangt, durchaus treffend: Nichts ist zu trivial, um es aufzuzeichnen. Jede Empfindung, jede Beobachtung ist dem Tagebuch-Ethnografen ein gefundenes Fressen. Die gleiche Großzügigkeit der Beobachtung, die gleiche Promiskuität der Aufmerksamkeit ist in beiden Arten von Dokumenten vorherrschend. Sein Auge funktioniert wie eine Kamera mit variabler Tiefenschärfe oder ein bifokales Objektiv, das den Blick des Tagebuchschreibers für subjektive Details mit dem des Anthropologen für den sozialen Kontext verbindet. Es war eine wesentliche Eigenschaft seines Genies als Ethnograf, dass er in der Lage war, beides zu kombinieren: eine Handlung aus der Nähe zu beobachten, ihre einzigartigen Eigenschaften zu registrieren und dann zurückzuschauen, um den allgemeinen Rahmen zu erfassen, den Kontext, der der Handlung ihre Bedeutung gab.¹⁸ Was Malinowski als Charaktermangel inkriminiert, lässt andererseits eine hohe Sensibilität und Anverwandlungsfähigkeit erkennen. Es ist kein Zufall, dass seine Technik der partizipativen Teilnahme zum Modell der anthropologischen Feldarbeit geworden ist und auch seine Beobachtungen

selbst, in Gestalt des Funktionalismus, Eingang in die moderne Soziologie gefunden haben.

*

Hier kommen wir zum zweiten, vielleicht sogar interessanteren Teil der Frage, nämlich: Wie muss der Blick des Anthropologen beschaffen sein, der den Gang in ein kollektives Unbewusstes antritt, um unsere hochtechnisierte Gesellschaft zu begreifen? Oder *ex negativo* formuliert: Warum muss die Anthropologie, wenn wir ihre Methodik auf unsere Gegenwart anwenden wollen, notwendig scheitern? Die Antwort liegt, wie wir in den Kapiteln zur Gabe und zum Tabu sehen werden, darin, dass die Konzentration auf das Menschlich-Allzumenschliche den kulturellen Riss übersieht, der mit der Maschine einhergeht. Aber damit weist sie genau jenes Moment der *Systemblindheit* auf, das Malinowski bei der Analyse des melanesischen Gabentausches konstatiert. Nicht einmal die intelligentesten Einheimischen, so stellt er fest, waren imstande, den Funktionsmodus ihrer Ökonomie zu erfassen, geschweige denn zu beschreiben.¹⁹ Dass seine Trobriander »keine Kenntnis vom Gesamtbild ihrer sozialen Struktur«²⁰ besaßen, war jedoch kein Sachverhalt, den Malinowski allein der Primitivität seiner neolithischen »Wilden« anlastete. Nein, er machte ihn in Gestalt der frommen, platonischen Lüge auch in der sogenannten Zivilisation dingfest – und zwar als unverzichtbare Figur, ohne welche die Zivilisation nicht existieren kann.²¹ Natürlich stellt sich hier die Frage, ob diese Systemblindheit so etwas wie eine Unausweichlichkeit eines jeden Gesellschaftssystems ist (wofür sich selbst in den Zeiten der Aufklärung einige Anhaltspunkte finden ließen). Dass die Vernunft, wie im Falle der Geldillusion eines diesseitigen Kreditwesens, also einer Glaubensordnung, bedarf, ist eine Zumutung, die insbesondere für die Soziologen eine Peinlichkeit ersten Ranges darstellt. Dieser theologische Rückstand wurde folglich als Herausforderung begriffen, möglichst

elegante Entsorgungs- und Eskamotagetechniken zu finden (den Offshore-Schlupfwinkeln der Steuerflüchtlinge vergleichbar). Vor allem Niklas Luhmann hat sich in dieser Disziplin einen Namen gemacht. Ihm zufolge besteht das Dilemma darin, dass der Beobachter »nicht sieht, was er nicht sehen kann« – oder mit anderen Worten: dass man blind für die *unbekannten Unbekannten* wird. In der Gesellschaft kann es also lediglich zu einer Beobachtung zweiter Ordnung kommen, bei der blinde Flecken andere blinde Flecken beobachten. Freilich: Man könnte die Frage stellen, ob die Annahme des *blinden Flecks* nicht eine elegante Technik ist, um sich bestimmte Fragen vom Hals zu schaffen: eine Gedankenträgheit mithin. Im Falle Luhmanns liegt der Sprung in der Verlagerung von der Einzelbeobachtung hin zum System, das er, im Rückgriff auf die Biologie, ein *autopoietisches* nennt.²² Auf miraculöse Weise, fast im Sinne des katholischen Transsubstantiationswunders, ist aus dem Menschenwerk eine sich selbst organisierende Ganzheit geworden.²³ Die Annahme, dass die Gesellschaft auf die gleiche Weise Evolutionsprinzipien unterliegt, wie wir dies für die Natur unterstellen, steht allerdings im Widerspruch zur konstruktiven Vernunft. Die Partitur einer Symphonie oder den Plan eines Computerchips vor Augen, fällt es schwer, diese als das Produkt menschlicher Evolution zu begreifen – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass dieses Gedankenmodell nichts anderes ist als eine biologistisch verkleidete Geschichtsphilosophie (was Niklas Luhmann, etwas despektierlich formuliert, zu einem Hegel für Angestellte macht). Bezeichnenderweise ist der Begriff der Autopoiesis selbst (also einer Wesenheit, die sich selbst organisiert) keine Prägung der Biologie, sondern eine Hirngeburt des romantischen Dichters A. W. Schlegel, der von Gedichten träumte, die sich selber schreiben: eine frühe Form der *écriture automatique*. Nun besitzt die Metapher des *blinden Flecks* durchaus eine gewisse Überzeugungskraft – mag diese physiologische Besonderheit, die der französische Forscher Edme Mariotte im Jahr 1668 feststellte,

als Prototyp eines Verdrängungsvorgangs gelten. Dort, wo der Sehnerv austritt, um die Bildinformationen ans Gehirn zu schicken, gibt es keine Netzhaut – mit der Folge, dass in unserem Sichtfeld sich auftut, was man den *blinden Fleck* nennt²⁴ – ein Bereich, der direkt neben dem Gelben Fleck liegt, der wiederum die größte Sehschärfe aufweist. Dass wir uns gleichwohl im Gefühl einer vollständigen Sicht wähnen, ist der Tatsache geschuldet, dass unser Gehirn die fehlenden Bildinformationen ergänzt. In diesem Sinn ist das *trompe l'œil*, also das Phänomen der Augentäuschung, ein Fundament des Sehens selbst – dem Umstand vergleichbar, dass wir die Welt nach unserer Geburt zunächst seitenverkehrt und auf dem Kopf stehend wahrnehmen, bis unsere Raumorientierung eine Inversion des empfangenen Bildes bewirkt. Jedoch ist fraglich, ob und inwieweit sich diese Besonderheit unseres Sehvermögens auf die Weltbildproduktion übertragen lässt. Folgen wir, tentativ, dem physiologischen Prozess, befindet sich der blinde Fleck gerade dort, wo die einzelnen Gedankenpartikel sich zu einem Gedankenkennerv bündeln – und als Information prozessiert werden. Historisch betrachtet, ließen sich hier eine Reihe von Belegen finden, vom Phänomen der Geldillusion bis hin zum Denken der Zentralperspektive. Freilich ist damit die Fragwürdigkeit der Metapher nicht aus der Welt. Denn dass sich ein Weltbild selbst ein Rätsel bleibt, lässt sich nur schwerlich einer physiologischen Ursache zuschreiben; ebenso gut ließe es sich der Verdrängung zuordnen, dem, was die Psychoanalyse ›Abwehrmechanismus‹ nennt.²⁵

*

Von daher ließe sich die Fragestellung umkehren, könnte man danach forschen, was das Gemeinsame all dieser Weltbilder ist – oder flapsig formuliert: Was haben die Brillen, die sich die Menschen aufsetzen, gemein? Worin liegt ihr Verdrängtes? Zunächst einmal setzt auch diese Frage die Existenz eines kohärenten Weltbildes voraus. Wie kommt es überhaupt zu einem kohärenten,

systemischen Blick auf die Welt? Malinowskis Trobriander sind ein durchaus interessantes Beispiel, da man hier keinesfalls eine konsistente Sichtweise unterstellen kann. Zwar hängen sie einem bestimmten Set religiöser, dunkler Vorstellungen an, jedoch lässt sich aus diesen Gedankenfiguren kein kohärentes Weltbild schaffen, das auch nur annähernd dem nahekommt, was wir darunter verstehen.²⁶ Ganz offenkundig gibt es hier eine Differenz, die erklärungsbedürftig ist. Die landläufige Erklärung, nach der die modernen Gesellschaften eine Komplexitätshöhe besitzen, die schon den Vergleich mit den Primitiven fragwürdig macht, ist jedenfalls nicht hinreichend. Denn wenn Malinowskis Beschreibung der Trobriander (und ihre Übersetzung in den soziologischen Funktionalismus) eines besagt, dann, dass auch eine neolithische Gesellschaftsordnung von höchster Komplexität sein kann. Die Unlesbarkeit der Gegenwart muss folglich eine andere Erklärung besitzen – und sie liegt, wie wir annonciert haben, in der Heraufkunft der Maschine. In diesem Sinne folgt die Logik des Buches jener simplen Vorher-Nachher-Logik, die mich schon als Kind begeistert hat, nur dass es hier nicht um die Einnahme eines wunderwirkenden Medikaments oder Haarwuchsmittels geht, sondern um jenen Zeit- und Kulturriss, der mit der Maschine einhergeht. Folglich ist der erste Teil des Buches der magischen Vorzeit, der zweite Teil der Welt der Maschine gewidmet. Im ersten Kapitel werden wir uns der Gestalt Bronisław Malinowskis nähern und uns an einem Psychogramm seiner komplexen Persönlichkeit versuchen. Es folgt eine Würdigung seiner ethnografischen Forschung, die vor allem die Differenzen herausarbeitet, welche eine neolithische, noch dazu matrilineare Gesellschaft von der unsrigen trennen. Besteht der Sinn dieser Übung darin, die Vorzüge des *fremden Blicks* herauszuarbeiten, ist das zweite Anliegen die Überbrückung der Fremde. Dem schließt sich ein Kapitel an, das sich mit dem Zusammenhang – und dem Unterschied von Magie und Maschine beschäftigt, dabei allerdings eine kleine *tour*

de force unternimmt, die von den Kwakiutl Nordwestamerikas bis zum Hackerkollektiv des *Anonymous* reicht. Es folgt ein kleines Impromptu, in dem der verunsicherte Autor mit einem Marsmenschen parliert – und sich die Frage gefallen lassen muss, wer in diesem Kontext eigentlich der Alien ist, ob der kulturelle Riss, der sich mit der Maschine ereignet, in anthropologischer Absicht überhaupt abzuhandeln ist, ob man nicht vielmehr zu einer *allologischen* Betrachtungsweise übergehen müsste. Dazu bietet das nächste Kapitel Gelegenheit, das, in der Abgrenzung zur Ökonomie der Gabe, die Welt der Maschine nicht mehr in der Reziprozität situiert, sondern in einem ausgelagerten Unbewussten: dem, was man das Interesse, das Dazwischen-Sein nennen könnte. Der Riss, der sich zwischen der Welt der Maschine und ihrer grauen Vorzeit auftut, wird im Kapitel »Zeichen und Tabu« weiter noch eruiert. Hier wird das Verschwinden des handgreiflichen Tabus registriert, aber festgehalten, dass die Welt der Zeichen von einem gedanklichen *cordon sanitaire* umgeben ist, der ein noch viel größeres Gedankenverbot darstellt als das Tabu. Es folgt ein Kapitel, das sich mit dem Wesen des modernen Psychotops auseinandersetzt – und, zumindest versuchsweise, einen Blick auf die Gegenwart wirft, welcher der selbstgestellten Aufgabe des grundfremden Blicks zu entsprechen vermag.

Erste Auflage Berlin 2026

Copyright © 2026

MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin, Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die Nutzung des Werks
für Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG.

Umschlaggestaltung: Dirk Lebahn, Berlin
Layout und Satz: Tom Mrazauskas, Berlin
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany

ISBN (Print) 978-3-7518-2122-3

ISBN (ePDF) 978-3-7518-2132-2

www.matthes-seitz-berlin.de