

Der "Edle Wilde" : Zeitphänomen und zeitloses Wunschbild

Autor(en): **Bitterli, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **48 (1968-1969)**

Heft 11

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-162170>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der «Edle Wilde» — Zeitphänomen und zeitloses Wunschild

URS BITTERLI

Der Glaube an die Güte, Unschuld und Glückseligkeit des im Naturzustande lebenden Menschen kann überall beobachtet werden, wo eine hochzivilisierte Gesellschaft sich mit einer weniger entwickelten trifft. Kolumbus, als er auf seiner ersten Reise die Bahamas anlief, war nicht nur der Überzeugung, Indien, sondern auch das irdische Paradies entdeckt zu haben; er täuschte sich zwar in beidem, aber die Vorstellung, dass die archaischen Völkerschaften der Erde in sorgloser Autarkie und ungetrübter Daseinsfreude dahinlebten, hielt sich, einzig zeitbedingtem Wandel unterworfen, während der ganzen Epoche der europäischen Kolonialexpansion. Von den spanischen Konquistadoren glaubten viele, die physische Schönheit, die sie an den Indianern gewahrten, sei natürlicher Ausdruck einer vollkommenen Tugendhaftigkeit; sie rühmten deren sanfte Wesensart und ihr angenehmes Betragen, fanden an ihnen eine bewundernswürdige Intelligenz und angeborene Geschicklichkeit und vermerkten mit Staunen das Fehlen jenes Schamgefühls, das den vom Sündenfall betroffenen Menschen sonst kennzeichnete. Alles schien in jenen Weltgegenden dazu beizutragen, den Bewohner heiter zu stimmen und ihm den irdischen Aufenthalt möglichst angenehm zu machen: das Klima, der Reiz der Landschaft, die Fruchtbarkeit des Bodens. Las Casas zögert nicht, diese Völker die glücklichsten der Erde zu nennen; lediglich sei zu bedauern, meint er, dass ihnen der Gott der Christen so völlig unbekannt geblieben sei. Auch Montaigne bewundert im Indianer den Menschen, der noch den Gesetzen der Natur zu folgen weiss; er vergleicht ihn einer wilden Frucht, die ohne den korrumpierenden Einfluss irgendwelcher Aufzucht hervorgebracht worden ist.

Von den Holländern, Franzosen und Engländern, die sich im siebzehnten Jahrhundert auf den Antilleninseln festsetzten, hielten viele an dieser Vorstellung vom «Edlen Wilden» fest. Zwar waren die meisten indianischen Stammesgemeinschaften inzwischen aufgelöst und versprengt worden, Krieg und eingeschleppte Krankheit hatten die Zahl der Inselbewohner dezimiert, fremder Einfluss hatte ihre Sitten verfälscht. Es war deutlich geworden, dass die Bewunderung, welche man für indianische Lebensart empfand, grösste Rücksichtslosigkeit und Brutalität im Umgang mit den Ein-

geborenen nicht ausschloss. Der Glaube an die Glückseligkeit urtümlicher Lebensform aber blieb wach und regte sich sogar um so lebhafter, je weniger er sich durch die tatsächlichen Verhältnisse noch belegen liess. «On ne remarque aucune politique entre eux», sagt ein französischer Reisender dieser Zeit von den Indianern, «ils vivent tous à leur liberté, boivent et mangent quand ils ont faim ou soif, ils travaillent et se reposent quand il leur plaist: ils n'ont aucun soucy...» In dieser Beobachtung verbindet sich die Sympathie für archaische Daseinsform bereits mit leiser Kritik an europäischen Verhältnissen: das Lob des Eingeborenen ruft der Skepsis gegenüber dem Zivilisierten; der natürlichen Lebensweise indianischer Völkerschaften wird die Künstlichkeit der absolutistischen Sozietät gegenübergestellt.

Das Bild des «Edlen Wilden», wie es sich im siebzehnten Jahrhundert immer deutlicher ausprägte, entsprang zwar der Begegnung des Europäers mit dem Antillenbewohner, löste sich aber zunehmend von dieser ursprünglichen Lokalisierung und wurde bedenkenlos auf die Bewohner anderer Weltgegenden übertragen. Man trug lediglich Sorge, Lokalkolorit und Charakteristik den jeweils veränderten Verhältnissen anzupassen. Was die karibischen Inselbewohner anbetraf, so schien unter ihnen der paradiesische Zustand unschuldigen Glücks am reinsten verwirklicht; sprach man von ihnen, so legte man den Nachdruck gern auf ihre unbefangene Sorglosigkeit. Eigentlichen Edelmut dagegen schrieb man weit eher dem nordamerikanischen Indianer zu. Dieser hatte sich in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Franzosen und Engländern über grosses Geschick, Schlaueit und Kampfesmut ausgewiesen, und die Grossherzigkeit und Hochachtung, die man ihn zuweilen seinen Gegnern gegenüber hatte bezeugen sehen, erregten die allgemeine Bewunderung. Wenn vom schwarzen Afrikaner die Rede war, stellte man dessen Gutherzigkeit und Gastfreundlichkeit in den Vordergrund; den Abolitionisten erschien der Neger als Inbegriff der unschuldig leidenden Kreatur. Als die Reisen von Cook und Bougainville die allgemeine Aufmerksamkeit auf die pazifischen Inseln lenkten, entstand eine neue Spielform des «Edlen Wilden», vielleicht von allen bisherigen die verführerischste. Neben den glücklichen Kariben, den edlen Huronen und den arglosen Neger traten, durch die Fülle ihres Liebreizes alles überstrahlend, Südseeinsulaner und Insulanerin. Der ästhetische Aspekt gewann bei der Beurteilung der Bewohner Tahitis grösseres Gewicht als der moralische, und in den zahlreichen Traktaten, welche in der Folge die Ergebnisse dieser Reisen zu analysieren suchten, gerieten die Vorstellungen von Schönheit und Tugend oft miteinander in Streit.

Bei allem exotischen Lokalkolorit, den die Vorstellung vom «Edlen Wilden» in sich aufnahm, je nachdem, von wem gerade die Rede war, blieb sie doch ein Phantasiegebilde. Die Idealgestalt fügte sich nicht in das

Klassifikationsschema Linnés ein und hatte auch nicht, wie Goethes «Urpflanze», den Charakter eines Denkmodells, das aus der Naturbetrachtung gewonnen war und zu ihr zurückführte. Es handelte sich dabei überhaupt um keine Abstraktion, in der eine Summe von Erfahrungen sich verdichtet hätte. Wohl stützte sich die Vorstellung vom «Edlen Wilden», wie alle Hirngespinnste, auf gewisse tatsächliche Beobachtungen und ging davon aus; doch wurden diese fast vollständig einem deliberaten Wunschdenken subsumiert. Die geheimen und offenbaren Sehnsüchte einer gehobenen europäischen Gesellschaftsschicht strebten danach, sich im «Edlen Wilden» zu erfüllen: er allein durfte tun, was ihm beliebte, ohne sich überwacht, «poliziert» zu fühlen; er war nicht, wie der Mensch des merkantilistischen Zeitalters, abhängig von dem, was andere für ihn produzierten, sondern kam selbst für seine eigenen Bedürfnisse auf; seine Sitten hatten sich einfach und rein bewahrt, und Handel, Luxus und die raffinierten Intrigen einer zivilisierten Gesellschaft konnten ihn nicht korrumpieren; er fragte sich nicht endlos, wie die aufgeklärten Philosophen es taten, wie man glücklich werden könne – er war es. Die französische Version des «Edlen Wilden» betonte besonders stark die Freiheit des Eingeborenen von institutionellen Bindungen und die Gleichheit von Stand und Besitz, wie sie das gesellschaftliche Leben der Naturvölker auszuzeichnen schienen. «Quoique les Caraïbes n'eussent aucune espèce de gouvernement», heisst es in der «Philosophischen und politischen Geschichte beider Indien» von Abbé Raynal, «leur tranquillité n'étoit pas troublée. Les infidélités, les trahisons, les parjures, les assassinats si communs chez les peuples policés, leur étoient entièrement inconnus. La religion, la morale, les loix, les échafauds, ces digues partout élevées pour garantir les usurpations anciennes contre les usurpations nouvelles, étoient inutiles à des sauvages qui ne suivoient que la nature.»

Das Bild des «Edlen Wilden» gewann zwar, je weiter das achtzehnte Jahrhundert fortschritt, an Ausstrahlungskraft; aber die These von der Gutartigkeit des Menschen im Naturzustand, die ihm zugrunde lag, blieb nicht unwidersprochen. Ihre Gegner, die «ferini», wie man sie in Italien nannte, konnten sich ihrerseits auf Reiseberichte berufen, die von den ausgeklügelten Torturen der Irokesen, von den Menschenopfern der Azteken, von den Diebereien der Westafrikaner und von der sprichwörtlichen Hässlichkeit der Hottentotten handelten. Sie bestritten zwar nicht, dass die Naturvölker in ihrer Lebensweise dem Naturzustand näher geblieben waren, aber, fügten sie hinzu, dasselbe liesse sich von den Tieren auch behaupten. Die «ferini» warfen den Eingeborenen vor, dass ihre Befähigung zu vernünftiger Überlegung sich in engen Grenzen hielte und jedenfalls nicht hinreichte, sich über die Erbärmlichkeit ihrer Lebenslage Rechenschaft zu geben und nach Mitteln zu suchen, die Möglichkeiten des Daseins zu nutzen. Besonders schwer wog in ihren Augen der Vorwurf des Kannibalis-

mus, den man sowohl gegen die Kariben, die diesem üblen Brauch den Namen dankten, als gegen die nordamerikanischen Indianer erheben musste; auch bei vereinzelt afrikanischen Stämmen, so ging das Gerücht, sei Anthropophagie beobachtet worden. Bedürfte es eines besseren Beweises, fragten die «ferini», um die animalische Daseinsform des Eingeborenen nachzuweisen, als die Tatsache, dass er sich an seinesgleichen gütlich täte und damit aufs Unwiderleglichste in Widerspruch zu jeder göttlichen Weltordnung stellte? Darauf blieb den «anti-ferini» wenig zu entgegnen; sie taten denn auch alles, um den unerfreulichen Tatbestand des Kannibalismus zu leugnen oder dadurch zu relativieren, dass sie ihm die ungemein blutigeren Greuelthaten zivilisierter Nationen gegenüberstellten. Nur ein französischer Reisender, Lahontan, wusste auch diese schlimme Sitte noch zum Vorteil der Eingeborenen zu wenden; es sei bekannt, sagte er, dass die Indianer das feinere Fleisch der Franzosen dem zäheren der Engländer vorzögen: damit aber bewiesen sie zumindest einen hervorragenden Geschmack.

Dem «Edlen Wilden» liessen die «ferini» den hochzivilisierten Vertreter anderer Weltkulturen, den Ägypter, den Türken, den Perser oder den Chinesen entgegentreten. Von diesen Völkern durfte am ehesten gesagt werden, dass sie ein glückliches Dasein lebten, und zwar nicht, weil sie auf die Vernunft verzichteten, sondern weil sie von dieser den besten Gebrauch zu machen wussten. Vor allem rühmte man an den Orientalen die heitere Gelassenheit und geistige Vergnügtheit, womit sie den Peripetien des Schicksals zu begegnen wussten. Der Wechsel der Weltbegebenheiten, die Hinfälligkeit von Ehre und Ruhm, die Unsicherheit der persönlichen Lebensumstände trafen den, der mit verallgemeinernder Reflexion und Ironie den Ereignissen die Spitze brach, weniger hart; und sie enttäuschten den nicht, der, wie der weise Chinese, durch Erfahrung darüber belehrt worden war, dass sich in den Menschen keine allzugrossen Hoffnungen setzen liessen. Der «Zivilisierte Orientale» war indessen, genau besehen, nicht der Antipode des «Edlen Wilden», wie sehr beide Idealgestalten auch Ausprägungen gegensätzlicher Auffassungen sein mochten; denn darin, dass beide irdische Glückseligkeit in hohem Grade zu verkörpern wussten, blieben sie sich nah verwandt.

Die Auseinandersetzung, welche die «ferini», unter ihnen Samuel Johnson in England, Voltaire in Frankreich, gegen ihre wesentlich zahlreicheren Gegner führten, zog sich über das ganze achtzehnte Jahrhundert hin. Die Kontroverse blieb im Theoretischen: selten nahm man auf genaue Beobachtungen Bezug oder nur, um diese sogleich zu geeigneten Argumenten umzubiegen. Wenn der «Edle Wilde» zuletzt ein ausgedehnteres Publikum in seinen Bann zu ziehen vermochte, so darum, weil er in Rousseau einen mächtigen Fürsprecher finden sollte und sich überhaupt in literarischen Produktionen verführerischer präsentieren liess.

Denn schon früh war der «Edle Wilde» zum literarischen Helden geworden. Als Beispiel mag der englische Roman «Oroonoko» gelten, ein damals ungemein erfolgreiches Buch, dessen Handlung auch in Musik gesetzt und fürs Theater bearbeitet wurde. Hauptgestalt und Titelfigur des Romans ist ein westafrikanischer Neger von vornehmer Abkunft. Seine eigene Mutter verkauft ihn Sklavenhändlern; auf Surinam muss er schlimmste Fronarbeit leisten. Das Erzählmotiv vom Prinzen, den Ungunst des Schicksals zum Knecht erniedrigt, gibt der Autorin, einer gewissen Aphra Behn, Anlass zu den rührendsten Kommentaren und Expektionen. Die Beschreibung von Herkunft und Abstammung, die Schilderung der vielfältigen Abenteuer, die er besteht, der Liebesromanze, in welche er sich verpinnt – alles das lässt keinen Zweifel darüber, dass der Held mutig, auf eine unverbildete Weise empfindsam und zutiefst bedauernswürdig ist. Oroonoko ist eine Ausgeburt romanesker Phantasie, die nicht ganz ins Leben treten will und erst dann eine etwas steife Dynamik verrät, wenn sie in den Strom turbulenter Handlungsabläufe gestellt wird. Wirklichkeit ist nicht beabsichtigt, weder Wirklichkeit des Lebens, noch Wirklichkeit der Kunst; Oroonoko steht dem präziösen Lebensstil einer gehobenen Londoner Gesellschaft näher als dem Negerstamm, von dem er sich herleitet.

Ganz anders tritt uns der Eingeborene aus Daniel Defoes «Robinson Crusoe» entgegen. «The poor man Friday», Robinsons Inselgefährte, ist zwar ebenfalls eine Phantasiegestalt, in der sich Züge indianischer und negroider Rasse merkwürdig mischen, aber er steht, im Gegensatz zu Oroonoko, dem Leben näher. Die etwas abstrakte Musterhaftigkeit, die das Bild des «Edlen Wilden» sonst bestimmte, fehlt Freitag fast ganz; der Autor lässt keinen Zweifel darüber, wer von beiden der Herr und Lehrer, wer der Diener und Schüler ist. Die Beziehung zwischen Robinson und Freitag erscheint als echt und glaubwürdig, sie hat etwas von der Unausweichlichkeit jener Begegnung zwischen den Rassen, welche die europäische Kolonial-expansion im Gefolge hatte, aber, wie meistens, lässt sich solche Problematik im literarischen Bereich leichter lösen als im politischen. Die Lösung, die Daniel Defoe anbietet, lautet: Erziehung. Der Eingeborene soll zwar nicht der autoritären Herrschaft des Zivilisierten unterstellt werden, wohl aber dessen Vormundschaft, die in dem Grade sich erübrigen soll, als die Ausbildung des Mündels voranschreitet. Defoe glaubt nicht nur an die Notwendigkeit der Eingeborenenerziehung, worin er sich von den orthodoxen Freunden des «Edlen Wilden» scheidet; er ist auch von der Bildungsfähigkeit des Eingeborenen überzeugt. Allen Menschen ist ausnahmslos die Gabe des «common sense» zuteil geworden; von dieser gemeinsamen Grundlage soll Erziehung, für den Lehrer wie den Schüler belehrend, ausgehen. Das Verhältnis zwischen Robinson und Freitag gewinnt so Bedeutung weit über den literarischen Bereich hinaus: in der Sicht des Historikers

erscheint diese Beziehung als eine erstaunliche Präfiguration britischer Eingeborenenpolitik im neunzehnten Jahrhundert.

In der Gegenüberstellung zwischen Aphra Behns «Oroonoko» und Daniel Defoes «Robinson Crusoe» wird sichtbar, wie sehr sich die Vorstellung vom «Edlen Wilden» bereits um die Wende vom siebzehnten zum achtzehnten Jahrhundert gewandelt hat. Defoe, dessen «Robinson» im Jahre 1714, wenig mehr als zwei Jahrzehnte nach dem «Oroonoko» erschien, gestaltet das Verhältnis zwischen dem Weissen und dem «Wilden» nicht mehr zu reizvollem unverbindlichem Spiel, noch auch, wie später Voltaire, zur kulturkritischen Glosse um; bei ihm gewinnt jene Beziehung erstmals etwas menschlich Verpflichtendes, dialogisch Gespanntes. Derselbe Wandel im Verhältnis zwischen dem Europäer und dem «Wilden» wird auf dem Kontinent durch Rousseau vollzogen, den man oft den Begründer der Vorstellung vom «Edlen Wilden» genannt hat, der aber in Wirklichkeit dessen Vollender und Überwinder ist. War der «Edle Wilde» des Barockzeitalters nämlich eine Idealgestalt gewesen, die nur in einem höchst losen Bezug zur menschlichen Realität gestanden hatte und dem Verlauf der Geschichte gleichsam entrückt gewesen war, so bezog Rousseau nun den Eingeborenen in einen Entwicklungsprozess ein, indem er ihn an den Anfang eines Prozesses stellte, den er mit dem zivilisierten Menschen enden sah. Der «Edle Wilde» Rousseaus, der diesen Namen nicht mehr ganz verdient, teilt mit dem Zivilisierten, so vorbildlich er weiterhin für diesen bleibt, Herkunft und Schicksal: er ist zum Mitglied der grossen Völkerfamilie geworden, die ein gemeinsames Naturrecht zusammenhält. In der Dialektik von Natur und Kultur, Leben und Geist, wie sie seit Rousseau unsere Stellung zu den archaischen Völkern prägt, ist für das wirklichkeitsfremde Idealbild des «Edlen Wilden» wenig Platz.

Wenn der «Edle Wilde» in jener typischen Ausprägung, die ihm das siebzehnte Jahrhundert gegeben hatte, das Zeitalter der Aufklärung nicht überlebte, so hielt sich doch die Vorstellung von der Glückseligkeit des Naturzustandes mit grosser Beharrlichkeit. Dieses Thema begleitet in der Tat die Geistesgeschichte der Menschheit in zahllosen Variationen: man denke an Ovids Vision des «Goldenen Zeitalters», an das utopische Element in Shakespeares «Sturm» oder, in neuester Zeit, an einen gewissen eudämonistisch-exotischen Einschlag in der Roman- und Reiseliteratur, wie er von Pierre Loti zu Malraux, von Kipling zu Alan Moorehead und van der Post greifbar ist. Suchte man den Zustand vollendeter Glückseligkeit nicht in entfernten Weltgegenden, so brach man aus einer enttäuschenden Gegenwart gegen Vergangenheit und Zukunft hin aus: entweder blickte man mit melancholischer Sehnsucht auf die glücklicheren Ahnen, die dem natürlichen Urzustand näher gewesen waren; oder man erhoffte sich von der Zukunft einen Idealstaat, der den menschlichen Bedürfnissen auf einfachere, natür-

lichere Weise dienen würde, als die aktuelle Wirklichkeit es tat. Solche Formen des Eskapismus, die man in Anlehnung an Arnold Toynbees Kulturmorphologie mit Begriffen wie «Archaismus», «Futurismus» und «Exotismus» bezeichnen könnte, sind auch in unsern Tagen wirksamer geblieben, als wir vielleicht wahrhaben möchten: man wird sie sowohl in der präfaschistischen Lebensphilosophie wie bei Marcuse und den marxistischen Denkern unserer Zeit mühelos feststellen können.

Theorie und Praxis der vergleichenden Literaturwissenschaft

MANFRED GSTEIGER

Die vergleichende Literatur, schrieb Jean-Marie Carré 1951 im Vorwort zu dem kleinen Handbuch «La Littérature comparée» von Marius-François Guyard, sei ein Zweig der Literaturgeschichte; sie befasse sich mit den internationalen geistigen Beziehungen und untersuche die faktischen Verbindungslinien – «les rapports de fait» – zwischen Autoren und Werken verschiedener Nationalliteraturen. Diese «positivistische» Konzeption, der auch Guyard in seiner Darstellung folgt, wurde zum Anlass einer Kontroverse über Wesen und Ziel der vergleichenden Literatur. René Wellek gab in seinem 1958 gehaltenen Vortrag das Stichwort von der «Krise der vergleichenden Literaturwissenschaft» aus: die Disziplin habe sich ihrer kritischen Aufgabe – «Beschreibung, Deutung und Bewertung eines Dichtwerkes oder einer Gruppe solcher Werke» – entzogen, indem sie sich an die «faktischen Bezüge» klammere; dadurch sei sie «in ihren Methoden und methodischen Betrachtungen zu einem stagnierenden Seitengewässer» geworden. Eine Zeitlang beherrschte dieser Gelehrtenstreit zwischen der sogenannten «französischen» und der «amerikanischen Schule» das Gespräch. Aber schon in dem 1963 veröffentlichten geistvollen Essay «Comparaison n'est pas raison» des Pariser Komparatisten René Etiemble scheint die «Krise» in der Perspektive einer universalen, nach den modernen Grundsätzen der Arbeitsteilung und Schwerpunktbildung organisierten Literaturwissenschaft gegenstandslos geworden oder zum mindesten einer neuen Umschreibung zu bedürfen.