

DUERR, H.-P. ¹OBSE²ONITÄT
UND GEWALT. DER MYTHOS
VOM ZIVILISATIONSPROZESS,
FRANKFURT A. MAIN 1997,
S. 9 - 31.

Einleitung

Als gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein Autor feststellte, daß »the people which inhabited in old time the countrie where we dwell now, were as rude and uncivill three thousand years agoe; as are Savages that have lately been discovered by the Spaniards and Portingales«, ¹formulierte er damit eine Ansicht, die bis zum heutigen Tage das Selbstverständnis des »westlichen« Menschen geprägt hat. Sich auf Grund einer vermeintlich höheren »Zivilisiertheit« anderen Gesellschaften überlegen zu fühlen, ist natürlich nicht spezifisch »westlich« oder »europäisch«. Was die Europäer indessen auszeichnete, war die Tatsache, daß sie in viel ausgeprägter Weise als die Menschen in anderen Weltgegenden aus ihrer »Überlegenheit« die Legitimation, ja die Pflicht ableiteten, die »Kulturlosen« zu »kultivieren«, wenn nötig mit Feuer und Schwert. So verlautete etwa im Jahre 1606 der englische König in den anläßlich der Kolonisierung von Virginia ausgegebenen Freibriefen, daß »die Ungläubigen und Wilden, die jene Landesteile bevölkern, zur rechten Zeit der menschlichen Zivilisation und einer gefestigten und friedlichen Ordnung« zugeführt werden sollen, da es jeden Menschen auf Gottes Erde, wie es drei Jahre später in einem Traktat heißt, »nach der zivilisierten Gesellschaft« verlange. Habe man dies erkannt, »dann ist es eines jeden Pflicht, über Meer und Land zu reisen und seine Person oder sein Vermögen dafür einzusetzen, daß die barbarischen Wilden einem zivilisierten und christlichen Regiment zugeführt werden, unter dem sie lernen sollen, wie man ein frommes, gerechtes und sittsames Dasein in dieser Welt führt«. ²

Zwei Jahrhunderte später hatte sich an dieser Einstellung nichts Wesentliches geändert, es sei denn, daß jetzt, im 19. Jahrhundert, akzentuiert wurde, die Zivilisierung wilder und barbarischer Gesellschaften sei keine Frage des Wollens oder Nichtwollens, da im »Prozeß der Zivilisation« ein eher-

nes Gesetz der Evolution zum Ausdruck komme, dem sich niemand widersetzen könne. So verlautet z. B. im Jahre 1852 die *Allgemeine Auswanderungs-Zeitung*: »So sehr der Menschenfreund auch das traurige Schicksal der rothen Söhne der Wälder beklagen muß, so ist dasselbe nichts desto weniger eine Folge des Entwicklungsgesetzes der Menschheit. Vor der Cultur muß die rohe Gewalt weichen; die Cultur, welche den mit Stahl bekleideten Feudalherrn des Mittelalters entweder in ihren Schoß aufnahm oder vom dem Erdboden verschwinden ließ, wird und muß entweder den Indianer civilisieren oder ihn zu vertilgen suchen.«³

Wer sich nicht zu seinem eigenen Vorteil »belehren« ließ, wer die »Europäisierung« seiner Kultur nicht hinnahm, der wurde »vertilgt«, eine Alternative, mit der heute, im »nachkolonialistischen« Zeitalter, vor allem die »Dritte Welt« die »Vierte Welt«, also die sogenannten »Stammesgesellschaften«, konfrontiert. War vor einem halben Jahrtausend die Devise der Portugiesen das »amásar e apacificar«,⁴ so legitimiert im ausgehenden 20. Jahrhundert – um nur ein Beispiel zu nennen – die indonesische Regierung die völkerrechtswidrige Besetzung und Unterwerfung des westlichen Teils von Neuguinea damit, daß es ihr ja darum gehe, die in zahlreiche und völlig unterschiedliche Ethnien zersplitterten Primitiven zu »befrieden« und zu »civilisieren«.⁵

All diesen kolonialistischen und imperialistischen Programmen liegt also die Überzeugung zugrunde, daß die fremden Gesellschaften, die man sich anschickt zu unterjochen und auszubeuten, *primitive* Gesellschaften sind, deren Mitglieder häufig mit Kindern verglichen werden, da sie ähnlich wie diese nur auf unvollkommene Weise ihre Affekte, Emotionen und Aggressionen zu zügeln verstehen. Und wie die Erwachsenen die Aufgabe haben, die Kinder zu anständigen und gesitteten Menschen heranzuziehen, haben die zivilisierten Nationen nicht nur ein »Naturrecht«, sondern die moralische Pflicht, den Unzivilisierten die frohe Botschaft der Zivilisation zu unterbreiten und die Uneinsichtigen zu bestrafen.

In der Vergangenheit haben immer wieder Wissenschaftler verschiedenster Provenienz dazu beigetragen, solche Ansichten von den »kulturarmeren« und relativ unzivilisierten »Kindern der Natur« zu vertiefen, und in der Gegenwart ist es vor allem Norbert Elias gewesen, der für die zweite Jahrhunderthälfte vielleicht einflußreichste und anregendste Soziologe, der mit seiner »Zivilisationstheorie« das althergebrachte Bild von den »triebungehemmten« Menschen in vergangenen und fremden Gesellschaften gleichsam theoretisch abgesegnet hat. Denn auch für Elias bilden die »strengere Regelung«, die Zivilisierung des Verhaltens und der Affekte »für die kolonisierenden Europäer wichtige Instrumente ihrer Überlegenheit über andere«, und er stellt fest, daß es »nicht wenig bezeichnend für den Aufbau der abendländischen Gesellschaft« sei, »daß die Parole ihrer Kolonisationsbewegungen »Zivilisation« heißt«. Denn in der Tat verlange »die Einbeziehung der anderen Völker in das arbeitsteilige Geflecht der eigenen« die Kultivierung dieser Menschen, »es erfordert wirklich eine Zivilisation der unterworfenen Völker«.⁶

Kein Punkt meiner bisherigen Kritik an der Eliasschen »Zivilisationstheorie« hat eine vergleichbare Empörung unter den gelehrten Damen und Herren ausgelöst wie die angebliche »Unterstellung« einer papierenen Komplizenschaft des Meisters mit den Theoretikern des Kolonialismus. Schon Elias selber hat mir vorgeworfen, ich wolle ihn »ins Unrecht setzen und öffentlich beschämen«, indem ich ihn als »potentiellen Kolonialisten« an den Pranger stelle, und dem gegenüber geltend gemacht, daß ihm »die Vorstellung einer naturnotwendigen Entwicklung« völlig fremd sei,⁷ eine etwas seltsame Argumentation, wenn man bedenkt, daß es hier ja überhaupt nicht darum geht, ob Elias einen »sozialen Determinismus« vertreten hat oder nicht. Ein anderer Kritiker konstatiert lakonisch, meine »zentrale Fehlleistung« sei es gewesen, »Elias' Argument in die Nähe einer Rechtfertigung kolonialer Ausbeutung zu rücken«,⁸ allerdings ohne zu begründen, *warum* dies eine »Fehlleistung« gewesen sei; und schließlich meint

ein dritter Kritiker, der die Empfindung hat, mein »Anliegen« sei »politischer Natur«: »In der von Elias und anderen vertretenen Zivilisationstheorie, so glaubt (Duerr), sei die Grundlage einer imperialistisch-kolonialistischen Ideologie geliefert worden, was es zu entlarven gelte.« Dagegen hält er fest, das Eliassche Werk enthalte »keine erkennbare Wertung« des Prozesses der Zivilisation, »etwa in dem Sinne, daß eine Überlegenheit des »zivilisierten« Menschen über die »Wilden« behauptet würde.«⁹

Hätte der Kritiker sich die Theorie, die er verteidigt, etwas näher angesehen, wäre ihm vermutlich nicht verborgen geblieben, welchen Wert Elias auf die Feststellung legt, daß die fortgeschrittene Zivilisierung ihrer animalischen Natur den »kolonisierenden Europäern« erst »ihre Überlegenheit über andere« Gesellschaften garantiert habe¹⁰ und daß es eben diese Kultivierung der Triebe und Affekte sei, die den kolonisierten Völkern abgehe: »Diese Zivilisation ist das unterscheidende und Überlegenheit gebende Kennzeichen der Okzidental.«¹¹

Selbstverständlich hat Elias keine expliziten Werturteile gefällt oder gar verkündet: »Gehet hin und macht euch die fremden Völker untertan!« Was ihn und seine Anhänger in die Nähe der Kolonialideologen rückt, ist vielmehr die Tatsache, daß sie die Überlegenheit der westlichen Gesellschaften gegenüber anderen nicht nur als eine technisch-militärische, sondern als eine Überlegenheit in der Modellierung der Triebstruktur sehen. Ohne terminologische Kosmetik ausgedrückt, heißt dies, daß der Okzident die übrige Welt unterwerfen und ausbeuten konnte, weil er die höhere Zivilisation besitzt.

Zahlreiche Kritiker – und nicht zuletzt Elias selber – haben mir unterstellt, daß ich diese Theorie der Zivilisation aus moralischen und politischen Gründen in Frage gestellt habe, und zwar just in einem Augenblick, in dem der Zeitgeist mir mit einer steifen Brise in den Rücken blase. In der Tat ist die Stunde, in der vor allem in Deutschland viele Intellektuelle die Wunden lecken, die ihnen Imperialismus, Rassismus und

»Eurozentrismus« geschlagen haben, günstiger für eine solche Kritik denn je. Mein »Argument« gegen die Eliassche Zivilisationstheorie ist aber kein *moralisches*. Mir geht es vielmehr darum, die Behauptung, »westlichen« Menschen sei innerhalb der letzten fünfhundert Jahre das, was Nietzsche »die Tierzähmung des Menschen« genannt hat, wesentlich besser gelungen als den Orientalen, den Afrikanern oder Indianern, als *falsch* aufzuweisen.

Deshalb ist es auch ohne Sinn, mir vorzuhalten, »die globale Vorherrschaft Europas (incl. Nordamerikas)« sei keine »imperialistische Ideologie, sondern eine Tatsache und zu einem Teil der akzeptierten Identität nicht-europäischer Völker geworden«. So würden z. B. »Geschäfte gemacht mit dem Verkauf gebrauchter Kleidungsstücke von Europa nach Afrika – eben weil sich die dortigen Kleidungsgewohnheiten an die europäisch-amerikanischen anpassen, und dies« sei »doch wohl ein Indiz für die Ausbreitung der zugehörigen Verhaltensstandards«.¹²

Selbstverständlich stelle ich nicht in Abrede, daß die »westlichen« Verhaltensstandarde sich fast über die ganze Welt verbreitet haben, daß dem Siegeszug der Kolonialmächte der weitgehend erfolgreiche Versuch einer »Europäisierung« der »Mentalitäten« auf dem Fuße folgte. Das Problem besteht indessen darin, ob und mit welchem Recht man sagen kann, daß unsere Verhaltens- und Affektstandarde, die in den Gesellschaften der Besiegten »eingeführt« wurden, im Sinne von Elias *zivilisiertere Standarde* sind.

Fast zynisch mutet es in diesem Zusammenhang an, wenn Schröter, ohne mit der Wimper zu zucken, geltend macht, daß unsere »gebrauchten Kleider«, die heute von den Afrikanern getragen werden, doch ein Teil ihrer »akzeptierten Identität« geworden seien. Damit wird der Eindruck erweckt, als hätten gleichsam in einem freien Wettbewerb der Verhaltensstandarde diejenigen des Westens über die der Unterworfenen und Gedemütigten triumphiert, als hätten die kolonisierten Völker die »globale Vorherrschaft« der euroamerikanischen

Standarder dankbar »akzeptiert«, weil diese den eigenen objektiv überlegen waren!

»Sie haben zu nichts weniger Lust«, stellte demgegenüber bereits im 18. Jahrhundert ein Streiter Gottes über die Delawaren und Irokesen fest, »als ihre Lebensart mit der europäischen zu vertauschen. So wenig der Fisch zur Lebensart des Vogels sich paßt, und nach Gottes Absicht passen soll: ebensowenig, sagen sie, würde es sich schicken, wenn die Indianer europäisch leben wollten.«¹³ Im umgekehrten Falle hätten indessen die von den Indianern gefangenen Weißen – und dies sollte im darauffolgenden Jahrhundert immer wieder bestätigt werden – an der Lebensform und den Verhaltensweisen der Rothäute durchaus Gefallen gefunden: »Viele derselben finden mit der Zeit die Indianische Lebensart so angenehm, daß sie bey der Auslieferung der Gefangenen, nicht wieder zu den ihrigen zurückkehren wollten.«¹⁴ Als sich beispielsweise einer gewissen Mary Jemison, die im Jahre 1758 als junges Mädchen von Indianern verschleppt worden war, kurze Zeit später die Gelegenheit bot, in die Welt der Weißen zurückzukehren, lehnte sie dies ab und lebte noch 75 Jahre lang bis zu ihrem Tod bei den Seneca. Was ihr an den »Wilden« im Gegensatz zu den Europäern so gut gefiel, war in gewisser Hinsicht die »Zivilisiertheit« der Indianer, und im Jahre 1823 diktierte sie als steinalte Frau ihrem Biographen James Seaver: »Sie waren mäßig in ihren Wünschen, zurückhaltend in ihren Gefühlen und ehrlich und ehrenwert im Ausdruck ihrer Gefühle jedem Thema gegenüber, das wichtig war.«¹⁵

Ich zitiere diese Urteile nicht, um den Mythos vom Edlen Wilden oder das romantische Bild des besseren Lebens in »traditionellen« Gesellschaften aufzufrischen, sondern um zu illustrieren, daß die europäischen Verhaltensstandarde nicht einfach als wünschenswert erkannt und »akzeptiert«, sondern auf die eine oder andere Weise *aufgezwungen* oder erst dann »freiwillig« übernommen wurden, wenn die betreffende Kultur vorher »weichgeklopft« worden war.¹⁶ »Zweifello«, so Schröter, »bringt die »abendländische« Form der Zivilisation

einen Selektionsvorteil im Konkurrenzkampf der Völker mit sich.«¹⁷ Wir sind also wieder bei der Feststellung unseres Autors der *Allgemeinen Auswanderungs-Zeitung* vom Jahre 1852 angelangt, der etwas unverblümt seinen Lesern deutlich gemacht hatte, daß den »rothen Söhnen der Wälder« ihre »Selektionsnachteile« zum Verhängnis würden und ihnen nur die Wahl zwischen der »Civilisation« und dem »Vertilgtwerden« bleibe. Allerdings sollte jedem, der den Grad der »Zivilisiertheit« oder der »Kultivierung« einer Gesellschaft vorrangig daran bemißt, wie weit es ihr gelingt, erfolgreich andere menschliche Lebensformen niederzumachen und auszumerzen, wissen, daß er sich mit einer solchen Argumentation nicht nur in die Nachbarschaft des Kolonialismus begibt.¹⁸ Als ich vor einigen Jahren dem Gesamtprojekt dieses Buches den Titel *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* gegeben habe, war mir noch nicht deutlich, wie zutreffend in diesem Zusammenhang das Wort vom »Mythos« sein sollte, ist es doch für diejenigen, durch die ein Mythos lebt und die ihn aufrechterhalten, kennzeichnend, daß sie zum einen meist namenlos bleiben und daß sie zum anderen immer wieder dasselbe erzählen. Denn auffällig ist, daß seit dem Erscheinen des zweiten Bandes dieses Buches die Kritiker und Rezensenten es immer häufiger vorziehen, anonym zu bleiben, vermutlich aus Bescheidenheit, um allein die Argumente wirken zu lassen, und daß sie, wohl um dem Leser diese Argumente einzuprägen, sich ohne Unterlaß wiederholen.

Da die Mehrzahl der deutschsprachigen Intellektuellen sich einer unheimlich komplizierten Sprache bedient und dadurch den Eindruck erweckt, müheles die komplexesten Zusammenhänge durchschauen zu können, erstaunt es sehr, daß sie oft große Schwierigkeiten hat, ganz einfache Sachverhalte zu verstehen. So sind die meisten Kritiker offenbar nicht in der Lage, trotz meiner gemeinverständlichen Ausführungen zu diesem Thema,¹⁹ zwischen der These der *Universalität* der Körperscham und der Behauptung, die Körperscham sei *angeboren*, zu unterscheiden, und deshalb fahren sie fort, mir

ad nauseam die Behauptung zu unterstützen, die Scham sei in der menschlichen »Natur genetisch codiert«,²⁰ nachdem bereits Elias selber mit der rhetorischen Frage aufgewartet hatte, ob ich denn behaupten wolle, daß bereits ein neugeborenes Kind sich schäme.²¹

Ich habe freilich an keiner Stelle behauptet, daß die Körperscham »angeboren« sei,²² vielmehr, daß ihre Universalität sich aus ihrer Funktion für *jede* bekannte Form menschlicher Gesellschaft erkläre.²³ Begreift man die körperliche Scham in erster Linie als Restriktion der Aussendung sexueller Reize, so liegt es nahe, anzunehmen, daß die Funktion einer solchen »Privatisierung« darin besteht, exklusive Partnerbindungen zu verstärken²⁴ und zu fördern und gleichzeitig soziale Spannungen, die sich vor allem bei Primaten mit »verwischten« Bruntzeiten aus einer schrankenlosen »Veröffentlichung von Sexualität« ergeben würden, namentlich Rivalitäten unter den potentiellen Sexualpartnern, zu reduzieren.²⁵

Elias sieht diese »positive«, partnerschaftsstabilisierende Funktion der körperlichen Scham, die für die menschliche Gesellschaft, wie wir sie aus Gegenwart und Vergangenheit kennen, *konstitutiv* ist, nicht, da er diese Scham lediglich als »eine Angst vor der sozialen Degradation, oder, allgemeiner gesagt, vor den Überlegenheitsgesten Anderer« ansieht.²⁶ Für ihn ist die Scham im Grunde eine Frage der Machtausübung: Wer die Macht hat, schämt sich nicht vor den Machtlosen. In dem Maße, in welchem eine Person einer anderen unterlegen oder ausgeliefert ist, schämt sie sich in den entsprechenden Situationen vor ihr, und folgerichtig muß im »Prozeß der Zivilisation« mit der Verlängerung der menschlichen »Interdependenzketten« auch die Scham zunehmen, allerdings nur unter der fragwürdigen Eliasschen Voraussetzung, daß die durch die Arbeitsteilung bedingten »Interdependenzen« als *Machtbeziehungen* begriffen werden, worauf ich gleich eingehen werde. Eine *allgemeine* Körperscham ist nach Elias das Produkt der neuzeitlichen und vor allem der modernen Gesellschaft; erst »wenn die funktionelle Abhängigkeit aller von

allen noch stärker wird und alle Menschen in der Gesellschaft sozial um einige Stufen gleichwertiger, dann erst wird allmählich eine solche Entblößung außerhalb bestimmter, enger Enklaven in Gegenwart jedes anderen Menschen zu einem Verstoß«. In den Zeiten davor habe sich dagegen der Höher- vor dem Niedrigerstehenden, etwa der Mann vor der Frau, nicht oder kaum geschämt, ja, die Entblößung konnte sogar, »wie della Casa es« im 16. Jahrhundert »ausdrückt, als ein Zeichen des Wohlwollens für den Niedrigerstehenden gelten«.²⁷

Ich bestreite nun keineswegs, daß Macht- und Herrschaftsbeziehungen in gewissen Situationen die Gefühle der Körperscham *beeinflussen* können,²⁸ aber ich halte es zum einen für völlig verfehlt, die Körperscham *als solche* als ein Angstgefühl des Unterlegenen gegenüber einem sozial Höherrangigen zu bezeichnen oder die Körperscham als einen Sonderfall jener Art von Scham zu sehen, die man empfindet, wenn man bestimmten gesellschaftlichen Normen nicht genügt oder gegen sie verstoßen hat. Es mag bisweilen durchaus so sein, daß ein Subalterner, der von einem Höherrangigen nackt gesehen wird, intensivere Scham empfindet, als wenn es sich um einen Gleichrangigen oder einen unter ihm Stehenden handelte – doch kann genauso gut das Gegenteil der Fall sein. Und selbstverständlich mögen eine Frau mit Hängebrüsten oder ein Mann mit Bierbauch sich schämen, wenn jemand sie ohne Textilien erblickt, weil die Brüste bzw. der Bauch nicht den gesellschaftlichen Idealen entsprechen. Aber es verhält sich ja nicht so, daß Frauen, die »stehende« Brüste haben, keine »Brustscham« entwickelt hätten und ihren Oberkörper auf ähnlich unproblematische Weise entblößten wie ihre Unterarme oder Füße.

Zum anderen wirft die Eliassche These die folgenden Probleme auf: Wenn sich einstens nur der Niedrigerstehende vor dem Höherstehenden geschämt hat, dann muß sich jeder außer dem am höchsten Stehenden geschämt haben – etwa dem Kaiser. Wie aber ist dies vereinbar mit der angeblich weitgehenden und allgemeinen Abwesenheit der Körperscham

bei beiden Geschlechtern in jener Zeit, die Elias ja behauptet? Und wie paßt dies zu der Tatsache, daß bei mehreren mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kaisern gerade deren ungewöhnlich große Körperscham hervorgehoben wurde? So berichtet etwa Michel de Montaigne über Kaiser Maximilian I., »qu'il n'eust jamais valet de chambre si privé, à qui il permit de le voir en sa garderobbe. Il se desroboit pour tomber de l'eau, aussi religieux qu'une pucelle à ne descouvrir ny à qui que ce fut les parties qu'on a accoustumé de tenir cachées.«²⁹

Wie schon angedeutet, besteht das zweite Problem darin, daß es schwerfällt, zusehen, wieso mit der Nivellierung von Macht- und Herrschaftsbeziehungen die Schamschranken wachsen und nicht sinken sollten. Denn vor wem könnten die Menschen sich denn noch schämen, wenn es – tendenziell – gar niemanden mehr gibt, der sie beherrscht oder auf sie Macht ausübt? Elias würde hierauf erwidern, daß die gegenseitigen Abhängigkeiten der Menschen in einer immer arbeitsteiliger gewordenen Gesellschaft vielfältiger, daß die »Interdependenzketten« länger geworden seien, aber die gegenseitige Abhängigkeit *von Gleichen* ist schließlich nicht gleichbedeutend mit dem Verhältnis von Herrscher und Beherrschten, sondern etwas völlig anderes!

Ist die Körperscham auf Grund ihrer Funktion für die auf Partnerbindungen, auf »Familien« aufbauende menschliche Gesellschaft universell, so bedeutet dies natürlich nicht, daß die Schamschranken und Peinlichkeitsbarrieren in sämtlichen Gesellschaften *gleich hoch* waren oder sind und daß die Unterschiede, die es gibt, nicht erklärt werden können. Obgleich ich niemals die Position vertreten habe, die Schamschranken seien in allen Gesellschaften gleich hoch, sind mir entsprechende Behauptungen von Kritikern immer wieder auf teilweise naßforsche Weise in den Mund geschoben worden. So meint etwa ein auf hohem Roß sitzender Streiter, dessen »Argumente« freilich eher die Vermutung nahelegen, daß es sich doch nur um einen einfachen Infanteristen handelt:

»Allerdings nutzt Duerr« seine »Materialfülle ausschließend dazu, gegen Elias kurzerhand eine anthropologische »Wesenhaftigkeit« der Scham zu behaupten, womit er sich selbst der theoretischen Mittel entschlägt, die von ihm aufgezeigten Variationen nun noch irgendeiner Erklärung zuzuführen.«³⁰

Nun habe ich nirgends eine »*Opposition* von anthropologischen Universalien einerseits, historischen Verhaltens- und Mentalitätsänderungen andererseits« postuliert oder die »Universalität von Körperscham [...] als *Gegenbeleg* gegen Veränderungen von Verhaltensstandards« angeführt, wie mir ein anderer Kritiker unterstellt.³¹ Denn es ist in der Tat völlig unverständlich, wieso man sich der Mittel »entschlage«, Variationen in der »Schwellenhöhe« zu erklären, wenn man gleichzeitig die Universalität einer elementaren Körperscham behauptet.³²

Wenn also beispielsweise Peter Burke mir die Auffassung zuschreibt, »daß im Grunde alle Kulturen gleich sind«,³³ so ist dies in dem Sinne zutreffend, daß in sämtlichen menschlichen Gesellschaften die gleichen elementaren Gefühls- und Verhaltensdispositionen anzutreffen sind. Daß diese These keineswegs trivial ist, läßt sich unschwer an der Verbissenheit erkennen, mit der beispielsweise die Legende von der weitgehenden oder völligen Abwesenheit von Körperscham bei »gewissen« (und nie beim Namen benannten) »Naturvölkern« verteidigt wird.³⁴

Selbstverständlich ist es richtig, wie ein Kritiker konstatiert, daß die »Universalitätsthese: »nicht bei der Deutung der unterschiedlichen Muster von Scham« helfe,³⁵ aber das *soll* eine solche These ja auch nicht leisten, und insofern ist diese Feststellung auch kein triftiger Einwand. Ähnliches gilt für das Argument eines anderen Kritikers, der zu bedenken gibt, daß die Suche nach »anthropologischen Konstanten« von dem ablenke, worin sich die einzelnen Gesellschaften *unterschieden*: »Dies verstellt ihm aber den Blick nicht nur auf die »feinen«, sondern auch manche großen Unterschiede.«³⁶

Man kann diesen Einwand als psychologischen oder als logi-

schen sehen. Faßt man ihn als psychologische Bemerkung auf, so leuchtet er ein: Sucht jemand Hirschkäfer, so »verstellt« ihm dies gewiß den Blick auf die Maikäfer, die ihm über den Weg laufen mögen. Versteht man den Einwand als logische Bemerkung, so ist er trivial: Selbstverständlich vernachlässigt derjenige die Unterschiede, der nach den Gemeinsamkeiten sucht. Das ist aber *das Wesen* der Abstraktion. Interessiere ich mich dafür, was Hirsch- und Maikäfer miteinander verbindet, dann werde ich auf ihre beißenden Mundwerkzeuge, die hornigen Flügeldecken oder auf ihre Verwandlung vom Ei über Larve und Puppe bis zum »Endtier« achten und die geweihähnlichen Kiefer bzw. die exzessive Blattfreßfreude beiseite lassen.

Was der Kritiker außerdem mißversteht, ist die Tatsache, daß ich keine allgemeine Kulturgeschichte des menschlichen Verhaltens schreibe,³⁷ sondern der Frage nachgehe, ob denn wirklich die Affekte, Emotionen und die Bereitschaft zu Aggression und Gewaltausübung bei den Menschen in vormodernen oder außereuropäischen »traditionellen« Gesellschaften in geringerem Maße »restringiert« und »modelliert« worden sind als in den »westlichen« Gesellschaften der Gegenwart. Es ist deshalb nicht so, daß ich, wie ein bereits zitierter Kritiker insinuiert, »Veränderungen und Unterschiede prinzipiell aus (m)einem Denken ausklammer(e)«,³⁸ sondern daß ich mich im Zusammenhang dieses Buches in erster Linie für historische Veränderungen und regionale Unterschiede in der Intensität und dem Umfang von Triebkontrollen und -modellierung interessiere. So habe ich z. B. versucht zu zeigen, daß das »Treiben« an den heutigen Stränden und in den Freibädern im allgemeinen »lockerer« und schamfreier ist als in den spätmittelalterlichen Badstuben oder Wildbädern, so daß von einer stärker gewordenen Triebkontrolle nicht die Rede sein kann, und es grenzt schon an Frechheit, wenn jetzt Richard van Dülmen daherkommt und mir *entgegenhält* (!), »im Körperbewußtsein, im Verhältnis« der Menschen zu ihrem Körper, habe sich »vom Spätmittelalter bis zum 19. Jahrhundert«

doch »Wesentliches geändert, und dies nicht nur in der Oberschicht«, denn »im 15./16. Jahrhundert« habe »man eben« noch »nicht öffentlich nackt gebadet!«³⁹ Van Dülmen, der, *salva venia*, seine Voreingenommenheit nur mühsam hinter einer professoralen Fassade verbergen kann, gehört zu jenem Typus des inzwischen immer häufiger auftretenden »Ick-bün-all-hier«-Kritikers, der so tut, als habe er alles das, was ich gegen Elias vorgebracht habe, schon immer gewußt. So stellt er wie selbstverständlich fest, es gäbe keine Quellenbelege, die darauf hinwiesen, daß im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit »Männer wie Frauen zusammen und nackt gebadet hätten, weder in Badestuben noch in Wildbädern«,⁴⁰ nachdem er noch unmittelbar vor der Lektüre meiner beiden Bände in braver Eliasscher Manier geschrieben hatte: »Während im 16. Jahrhundert noch öffentlich und nackt gebadet wurde, wäre dies im 18. Jahrhundert kaum noch vorstellbar gewesen.«⁴¹

Ungeachtet der Tatsache, daß das von zahllosen Kulturhistorikern verbreitete und auch von Elias kritiklos übernommene Bild von der im Vergleich zu heute geringen Triebkontrolle in der spätmittelalterlichen Gesellschaft unzutreffend ist, kann man doch in jener Epoche *im Vergleich zu den Zeiten davor* eine Lockerung der »Überwachung« des einzelnen und eine relativ große Verhaltensfreiheit beobachten, ein Faktum, das ich im zweiten Band mit dem Schwächerwerden der vor allem durch die Familienverbände, durch Verwandtschaftsgruppen und durch die Nachbarn in der Face-to-Face-Gesellschaft ausgeübten »archaischen« Verhaltenskontrollen zu erklären versucht habe.⁴²

Im späteren Hochmittelalter, vor allem im 12. und 13. Jahrhundert, waren bekanntlich – bedingt durch eine Bevölkerungsexplosion – immer mehr Land erschlossen und gerodet⁴³ sowie neue Städte gegründet worden, in die ein Teil der Landbevölkerung zog. Diese Städte waren durch eine, gemessen an den vorangegangenen Jahrhunderten, außergewöhnliche Mobilität und Bevölkerungsfluktuation kenn-

zeichnet, die wiederum die erwählte Lockerung der sozialen Kontrolle und damit auch größere Möglichkeiten des Wandels und der Innovationen mit sich zogen – nicht umsonst waren es, um nur ein Beispiel zu erwähnen, fast ausschließlich die spätmittelalterlichen Städte, in denen sich die »schamlose« Frauen- und Männermode entfaltete.⁴⁴ Bereits im 12. Jahrhundert galt namentlich Paris als ein Sündenbabel, als Ort der Ausschweifung und Unzucht,⁴⁵ aber auch die anderen größeren Städte, und es ist bezeichnend, daß sie es waren, in denen sich die ersten homosexuellen »Subkulturen« entwickeln konnten, weil hier die notwendige Anonymität herrschte sowie die Chance, Gleichgesinnte zu treffen: so im 15. Jahrhundert in Venedig⁴⁶ oder in Deutschlands größter Stadt, in Köln, wo sich, wie der Pastor von Groß-Sankt-Martin einer Ratskommission berichtete, auf dem Heumarkt (»hewmart«) »eyn vuyte geselschafft« zu treffen pflegte, und zwar »van eyne ende zo deme anderen«.⁴⁷

Die Anonymität und der hohe Prozentsatz von Fremden, die keiner Familien- oder Nachbarschaftskontrolle unterworfen waren, ließen aus einer Stadt wie Paris, die im 14. Jahrhundert selbst nach heutigen Maßstäben eine Großstadt war und in der es zahlreiche unübersehbare Seitenstraßen, Hinter- und Sackgassen sowie einsame Winkel und Friedhöfe gab, einen Ort des Verbrechens werden,⁴⁸ an dem eine Frau es sich für gewöhnlich zweimal überlegte, ob sie nach Einbruch der Dämmerung noch das Haus verließ. In London beispielsweise waren die Vergewaltigten meistens Ausländer, und auch in den anderen größeren Städten Englands begingen sehr häufig Fremde dieses Verbrechen, da bei Einheimischen die Chance, erkannt und anschließend gefaßt zu werden, ungleich höher war.⁴⁹ Doch unabhängig davon, ob die Täter nun Fremde waren oder nicht, galt im späten Mittelalter der Satz: »Die Stadt drängt zum Verbrechen«, und allem Anschein nach entsprach dem auch die Wirklichkeit: So nimmt man an, daß im 15. Jahrhundert in den Loire-Städten etwa doppelt so viele Straftaten begangen wurden wie in ihrem

Umland,⁵⁰ und innerhalb der Städte waren es meistens die am dichtesten besiedelten Gegenden mit der größten Fluktuation, wo sich die Mehrzahl der schweren Verbrechen ereignete. In Venedig beispielsweise wurden im Trecento die meisten Sittlichkeitsverbrechen, vor allem Vergewaltigungen, nicht in den dünner besiedelten Außenbezirken der Stadt begangen, sondern in den Gegenden um den Canale Grande, und dort vor allem in der weiteren Umgebung der Kathedrale San Marco.⁵¹

Aber nicht nur die Sittlichkeitsverbrechen waren häufiger, auch das sexuelle Leben überhaupt war in den Städten freizügiger als auf dem Lande,⁵² obgleich die jungen Mädchen in der Stadt ihren Liebhabern viel ausgelieferter waren als auf dem Dorf, wo die Gemeinschaft ungleich strenger darauf achtete, daß die jungen Männer ihre Heiratsversprechen einhielten.⁵³ Auf der anderen Seite gingen viele der geschwängerten Landmädchen, die nicht damit rechnen konnten, geheiratet zu werden, in die großen Städte, um dort anonym ihr Kind zur Welt zu bringen und es anschließend im Stich zu lassen. Viele dieser Mädchen verdienten danach ihren Lebensunterhalt als Prostituierte, so daß z. B. im Jahre 1615 in London eine Ordonnanz herausgegeben wurde »for the finding out of Queans that leave their children in the streets whereof some by reason of the cold and lack of sustenance have died«.⁵⁴ Meines Wissens gibt es keine Quellen, die dies beweisen, aber es ist sicher nicht unwahrscheinlich, daß die Dorfbewohner auch im Mittelalter – ähnlich wie heute im Orient⁵⁵ – die Stadtbewohner als sittenlos und unmoralisch angesehen haben. Jedenfalls ist eine solche Einstellung auf der ganzen Welt verbreitet, wenn sie auch meist mit ambivalenten Gefühlen verbunden ist. So fühlen z. B. auf Tahiti die Leute, die ihr Dorf verlassen, um nach Papeete zu gehen, meist große Erleichterung, einmal dem »Auge des Dorfes« entweichen zu können, obgleich sie andererseits vor dem »regel- und zügellosen« Leben in der Stadt Angst haben,⁵⁶ vor der Anonymität, dem Mangel an Gegenseitigkeit und Sicherheit, vor dem Ver-

brechen und der Sittenlosigkeit. So konnten es bei den Sonja und Mokerang auf den Admiralitäts-Inseln die Leute nicht glauben, daß es unter den Amerikanern Menschen gebe, die homosexuelle Beziehungen miteinander hätten, und sie fragten die Ethnologin, ob dies möglicherweise daran läge, daß in Amerika zu viele Menschen lebten, so daß die Anstands- und Schicklichkeitsregeln ihre Gültigkeit verloren.⁵⁷ Vermutlich meinten diese Südsee-Insulaner völlig zu Recht, daß solche Regeln nur dann befolgt würden, wenn sie auch von einem »Auge des Dorfes« einigermaßen effektiv überwacht werden können, was in einer »anonymen« Gesellschaft nicht mehr der Fall sei. So schrieb im 17. Jahrhundert William Bradford über die kleinen Siedlungen in Massachusetts: »Here the people are but few in comparison of other places, which are full and populous, and lye hid, as it were, in a wood or thicket, and many horrible evils by yt means are never seen nor knowne; whereas hear, they are as it were, brought in ye light, and set in ye plaine feeld, or rather on a hill, made conspicuous to ye view of all.«⁵⁸ Und entsprechend verlautete um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Amtsarzt von Grönenbach im bayerischen Schwaben, auf den Dörfern werde die Unsittlichkeit vornehmlich eingeschränkt »durch die Durchsichtigkeit des Lebenswandels. Auf dem Lande liegen die Wege des Einzelnen gewissermaßen offen vor den Augen, in grössern Städten verlieren sie sich oft in obscöne Gesellschaften und Bordelle. Der Heiligenschein von manchem Städter würde bald auf dem Lande verbleichen.«⁵⁹ Und ein Afrikaner bemängelte am Leben in den großen Städten Mitteleuropas: »Es gibt wirklich Gründe zum Mißtrauen. Die Hauptschuld daran trägt dieses chaotische Zusammenwürfeln von Menschen unterschiedlicher Herkunft, die sich vorher nicht gegenseitig ausgesucht haben, und der ständige Wohnungswechsel. Man bleibt unbekannt und fühlt sich von niemandem beobachtet. Die Menschen sind und werden gleichgültig gegenüber den anderen. Ob einer auf der Straße pinkelt, ob einer in der U-Bahn-Station erbricht, ob einer auf

einen anderen schimpft, ob einer weint, ob man sich heiß küßt, ob man Sex auf der Straße betreibt, ob man jemanden im Kaufhaus stehlen sieht, ob einer wegen Betrunkenheit oder überhaupt hinfällt – in allen diesen Fällen reagiert man ziemlich unbeteiligt und geht weiter seines Weges.«⁶⁰ Norbert Elias macht sich ein völlig anderes Bild von den »traditionellen«, vormodernen Gesellschaften, und darin liegt meines Erachtens die *Wurzel seiner unzutreffenden Vorstellung vom Zivilisationsprozeß*. Nach diesem Bild lebten die Menschen von ehemals noch so unabhängig voneinander, daß es im Vergleich zu heute eine sehr viel geringere soziale Kontrolle gab, d. h., der gesellschaftliche Druck ungleich schwächer war: »Die gesellschaftliche Kontrolle« in den Epochen vor der Neuzeit »ist verglichen mit später milde«,⁶¹ und vor allem ab dem 16. Jahrhundert wird »der Zwang, den die Menschen aufeinander ausüben«, immer »stärker«.⁶² Und während damals die einzelnen sich viel größere Freiheiten herausnehmen konnten, ohne Gefahr zu laufen, auf Sanktionen zu stoßen, bleibt dem modernen Menschen nur die Anpassung an die übermächtig gewordenen Zwänge oder das Schicksal des Outcasts: »Heute legt sich der Ring von Vorschriften und Regelungen eng um den Menschen, die Zensur und der Druck des gesellschaftlichen Lebens, die seine Gewohnheiten formen, ist so stark, daß es für den Heranwachsenden nur eine Alternative gibt: sich der gesellschaftlich geforderten Gestaltung des Verhaltens zu unterwerfen oder vom Leben in der »gesitteten« Gesellschaft ausgeschlossen zu bleiben.«⁶³ Zu dieser Entwicklung des eigentümlichen »psychischen Habitus des zivilisierten Menschen«, der sich »klar und deutlich« von dem des »Primitiven« der Vergangenheit und der Gegenwart unterscheidet, kam es nach Elias durch den historischen Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung: Weil »die Abhängigkeitsketten, die sich in den Einzelnen kreuzen, dichter und länger werden«,⁶⁴ war ein neuartiger Persönlichkeitstypus gefordert, der sich durch eine konsequentere Triebregelung von den vorherigen Typen abhebt und aus-

zeichnet, durch eine stärkere Dämpfung der spontanen Gefühlswallungen und eine größere Zurückhaltung der Affekte und Aggressionen: »Das Verhalten von immer mehr Menschen muß aufeinander abgestimmt, das Gewebe der Aktionen immer genauer und straffer durchorganisiert sein, damit die einzelne Handlung darin ihre gesellschaftliche Funktion erfüllt. Der Einzelne wird gezwungen, sein Verhalten immer differenzierter, immer gleichmäßiger und stabiler zu regulieren.«⁶⁵

Selbstverständlich bestreite ich nicht, daß es einen Zivilisationsprozeß im Sinne eines Wandels der gesellschaftlichen »Makrostruktur« gegeben hat, eine Entwicklung der Zivilisation in technischer und materieller Hinsicht, tiefgreifende Umbrüche und Innovationen in Verwaltung, Polizei- und Militärwesen, Arbeitsorganisation, Verkehrswesen, Güterversorgung, Entsorgung usw. Was ich bestreite, ist zum einen, daß diese Entwicklung eine Intensivierung der sozialen Kontrolle mit sich brachte, und zum anderen, daß sie dem Menschen einen ganz andersartigen »Triebhaushalt« angezchtet hat, einen neuen »psychischen Habitus«, der sich durch höhere Schamschranken und Peinlichkeitsbarrieren, durch eine Reduktion von Unmittelbarkeit, Spontaneität, Aggressivität und Grausamkeit sowie eine Intensivierung und Stabilisierung von Höflichkeit, »Etikette« und gegenseitiger Rücksichtnahme vom früheren »Habitus« unterscheidet.⁶⁶

Zunächst ist es einfach unzutreffend, daß die Mitglieder vornezeitlicher oder »traditioneller« Gesellschaften, daß mittelalterliche Dorfbewohner oder Angehörige von »Stammesgesellschaften« sich einer größeren Autonomie erfreut,⁶⁷ daß sie unabhängiger voneinander und mit weniger gegenseitigen Verpflichtungen gelebt hätten als, sagen wir, moderne Großstadtbewohner. Im Gegenteil waren jene auf viel intimere Weise in engmaschigen sozialen Netzen eingebunden, in konsanguinalen und affinalen Verwandtschaftsgruppen, Allianzsystemen, Alters-, Geschlechter-, Berufs- und Nach-

barschaftsverbänden, Geheim- und Kriegergesellschaften integriert als die Menschen in modernen Gesellschaften. Dies bedeutet aber, daß die Einzelpersonen entgegen der Eliasschen Behauptung einer *wesentlich effektiveren und unerbittlicheren sozialen Kontrolle unterworfen waren* als heute⁶⁸ – wir erinnern uns an die Erleichterung, die der tahitianische Dorfbewohner empfindet, wenn es ihm gelingt, in die Stadt zu gehen und damit dem beinahe allgegenwärtigen »Dorf-auge« zu entweichen.

Dieser intensiven sozialen Überwachung ist es zuzuschreiben, daß Gegenseitigkeit, Höflichkeit, Aggressionslosigkeit und Zurückhaltung frühzeitig verinnerlicht werden. »In der fidschianischen Kultur«, so eine Amerikanerin, die einen Fidschianer geheiratet hatte und lange Zeit in einem Dorf auf einer kleinen Insel des Archipels lebte, »nehmen [...] Höflichkeit, gute Umgangsformen und Respekt der Tradition gegenüber einen hohen Stellenwert ein. Menschen, die seit Generationen auf engstem Raum zusammenleben, müssen gut miteinander auskommen. Deshalb ist es oberstes Gebot, seinen Beitrag zum harmonischen Gemeinschaftsleben zu leisten. Egoismus, Selbstdarstellung und Konkurrenzdenken sind verpönt. Humor und Umgänglichkeit werden dagegen begrüßt. Lachen erleichtert den Alltag und den Umgang miteinander.«⁶⁹

Was mir an der Eliasschen Konstruktion am problematischsten erscheint, ist die Annahme, daß die Affektmodellierung »um so stärker und umfassender« ist, »je größer die Funktionsteilung und damit die *Anzahl* der Menschen wird, auf die die Handlung eines Einzelnen abgestimmt sein muß«.⁷⁰ Fragwürdig und unthematisiert bleibt bei diesem Modell, ob die Trieb- und Affektmodellierung wirklich in erster Linie eine Funktion der *Länge* von Interdependenzketten ist und nicht viel eher eine Funktion vom *Modus* der gegenseitigen Abhängigkeiten und von den Substitutionsmöglichkeiten der Interaktionspartner, die zu einer »Tyrannei der Intimität« führen können, wenn sie gering sind oder ganz fehlen. Das

»Dorfauge« ist ein viel vollkommeneres Überwachungsinstrument als die »tausend Augen« der großen, anonymen Gesellschaft. Das erste sieht – fast wie das Auge des lieben Gottes – tendenziell alles, und was es sieht, fügt sich zu *einem* Bild zusammen, an dem alle oder die meisten Mitglieder der Gemeinschaft teilhaben. Die Menschen in der modernen Gesellschaft sehen nur Aspekte, und diese Aspekte werden nicht zusammengesetzt, da die »tausend Augen« – ungleich den vielen Facetten des Insektenauges – untereinander nur locker oder gar nicht verbunden sind. Oder anders ausgedrückt: Gewiß ist heute der einzelne mit *mehr* Menschen verbunden als ehemals, aber die Interaktionspartner sind nicht so sehr »Gesamtpersönlichkeiten«, sondern eher »Personfragmente«, weshalb das, was man von den anderen weiß, auch viel fragmentarischer bleibt. Dies bedeutet aber wiederum, daß Normverstöße und Fehlverhalten im allgemeinen konsequenzloser bleiben: Der Betreffende verliert nicht *das* Gesicht, sondern *eines* seiner Gesichter.⁷¹

Schließlich hat Elias keinen rechten Begriff von dem ungeheuren Konformitätsdruck und der Effektivität der sozialen Kontrolle in vorneuzeitlichen und »Stammesgesellschaften«, weil er die Ausübung von Anpassungszwängen in viel zu starkem Maße an die Herausbildung von – in weitestem Sinne – staatlichen Machtmonopolen bindet, etwa dort, wo er über die mittelalterliche Gesellschaft schreibt: »Es gibt hier keine Zentralgewalt, die mächtig genug ist, um die Menschen zur Zurückhaltung zu zwingen.«⁷² Aus diesem Grunde ist bei Elias auch kein Platz für die Frage, ob denn die staatlichen oder quasi-staatlichen Maßnahmen nicht häufig dann erst auf den Plan traten, als durch die Veränderungen in Lebensweise und Sozialstruktur die althergebrachten Formen der sozialen Kontrolle nicht mehr so recht »gegriffen« haben.⁷³ In diesem Sinne kann man beispielsweise die spätmittelalterlichen Verordnungen der Obrigkeit – etwa die Kleidermandate – als neuartige Versuche begreifen, »die nicht mehr funktionierende innere Sozialkontrolle der Gesellschaft« mit »von au-

ßen« an die Menschen herangetragenen Verfügungen wiederherzustellen.⁷⁴

Für Elias ist dagegen der »Zivilisationsprozeß«,⁷⁵ also die einander ergänzende Monopolisierung der Kontrolle durch den »Staat« und die Entwicklung einer immer ausgeprägteren »Selbstzwangapparatur«, der Garant für eine Gesellschaft, in der die Ausübung »blanker Gewalt« immer weniger möglich ist und die wie keine andere »die Chance« bietet, »langfristige Lebenspläne in einer relativ geschützten Umgebung zu entwickeln.«⁷⁶ Und so schreibt er am Vorabend der »Reichskristallnacht«: »Wie die Monopolisierung der physischen Gewalt die Angst und den Schrecken verringert, die der Mensch vor dem Menschen haben muß, aber zugleich auch die Möglichkeit, anderen Schrecken, Angst und Qual zu bereiten, also die Möglichkeit zu bestimmten Lust- und Affektentladungen, so sucht auch die stete Selbstkontrolle, an die nun der Einzelne mehr und mehr gewöhnt wird, die Kontraste und plötzlichen Umschwünge im Verhalten, die Affektgeladenheit aller Äußerungen gleichermaßen zu verringern.«⁷⁷ Nachdem ich mich in den beiden ersten Bänden dieses Buches vorwiegend mit der Frage befaßt habe, ob sich die Scham- und Peinlichkeitsstandarde bezüglich des menschlichen Körpers und einige seiner Funktionen im Sinne von Elias verändert haben, beschäftigt sich der vorliegende Band mehr mit dem Problem, ob Elias recht hat mit der Behauptung, daß das Ausleben von Aggressivität und Grausamkeit und die »Lust« an ihnen sowohl im Krieg wie in Friedenszeiten im Verlaufe des »Zivilisationsprozesses« tatsächlich von einer zu Selbstzwängen gewordenen »Unzahl von Regeln und Verboten« gebändigt und unterdrückt worden sind.⁷⁸ Dabei soll z.B. gefragt werden, ob wirklich die Frauen in wesentlich geringerem Maße als vor 500 Jahren oder in »primitiven« Gesellschaften als »Objekte der sinnlichen Befriedigung« von Männern gesehen werden, ob sie weniger die Opfer von Nötigungen, Vergewaltigungen, Entwürdigungen und Demütigungen sind, wie Elias behauptet,⁷⁹ und ob es stimmt, daß solche Ver-

brechen heutzutage praktisch »nur noch im Traum oder in einzelnen Ausbrüchen, die wir als Krankheitserscheinungen verbuchen«,⁸⁰ in Erscheinung treten.

Als Norbert Elias zwei Jahre vor seinem Tode in einem Fernseh-Interview gefragt wurde, wie er zu meiner These stehe; daß es gar keinen Zivilisationsprozeß der Trieb- und Affektmodellierung gegeben habe, erwiderte er unter anderem: »Aber denken Sie an die unterentwickelteren Länder, [...] an die ständigen Kämpfe, die z.B. die Menschen in Uganda kämpfen müssen, um von der Stufe des Stammes auf die Stufe des Staates zu gelangen. Da finden Sie die frühere Stufe der Zivilisation, die es im europäischen Gebiet auch einmal gegeben hat.«⁸¹ Zu fragen wird also sein, ob die Menschen in den Gesellschaften, denen – laut Elias – die »zivilisatorischen Fortschritte«, die wir im Verlaufe des letzten halben Jahrtausends gemacht haben, noch nicht im vollen Umfang zuteil geworden sind, und die sich noch auf der relativ niedrigen Entwicklungsstufe des Stammes befinden, sich lediglich eine relativ schwache »Triebverhaltung« auferlegen, so daß sie – nicht viel weniger als bei uns die Kinder oder Erwachsenen, die ungenügend sozialisiert wurden – ihre Triebe, ihre Lust an der Zerstörung, am Quälen und an der Grausamkeit relativ ungehemmt ausleben.

Von der Beantwortung dieser Frage wird es unter anderem abhängen, wie weit man der Eliasschen Behauptung folgen kann, »alles« spreche »dafür«, daß man »die heutige Modellierung des menschlichen Verhaltens und Erlebens als »besser« bezeichnen könne, »verglichen mit entsprechenden Standards früherer Entwicklungsstufen.«⁸²

Aus Platzgründen habe ich meine Ausführungen über Pornographie und »Unschicklichkeit« in der Kunst sowie die Diskussion der inzwischen veröffentlichten Kritik an den »empirischen« Aussagen der ersten beiden Bände in den vierten Band verschoben.

Der vorliegende Band ist dem Andenken George Devereux' gewidmet. Nicht allzu häufig kam es vor, daß wir in Sachfra-

gen einer Meinung waren. Bis heute ist mir die Psychoanalyse ziemlich fremd geblieben, und viele von Georges Auffassungen erschienen mir stets recht seltsam. Er wiederum fand, daß ich ein Romantiker sei, der die Vergangenheit, die »Primitiven« und die Frauen idealisiere. Trotzdem verband uns eine Freundschaft, die durch wissenschaftliche und weltanschauliche Differenzen nie getrübt wurde. Noch auf dem Sterbette in seiner mit Schriften und Manuskripten vollgestopften Wohnung in der Nähe von Paris, deren Zugang wie ein mittelalterliches Burgtor mit einem breiten Balken gesichert war, bat er mich eindringlich, dieses Buch zu schreiben, ein Buch, von dem er wußte, daß es noch mehr Unwillen erregen würde als meine vorherigen Publikationen. George Devereux war ein emotionaler, impulsiver Mensch mit einem ungeheuren Wissen, scharfsinnig und zugleich eine »wilde Seele«, einer der letzten Überlebenden einer untergegangenen Epoche.

Heidelberg, im Sommer 1992

Hans Peter Duerr