

Andreas Gehrlach

Die Wünsche wunschloser ›Wilder‹. Hélène Clastres' Land ohne Übel

2020

<https://doi.org/10.25969/mediarep/19053>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gehrlach, Andreas: Die Wünsche wunschloser ›Wilder‹. Hélène Clastres' Land ohne Übel.
In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Heil versprechen, Jg. 7 (2020), Nr. 1, S. 130–
138. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/19053>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/https://www.degruyter.com/document/doi/10.14361/zfk-2020-140113/html>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons -
Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/
Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz
finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons -
Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For
more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Wünsche wunschloser ›Wilder‹. Hélène Clastres' Land ohne Übel

Andreas Gehrlach

Ni dieu

Ni maître

Ni patron

Ni mari

(Graffiti in Paris)¹

Die fundamentale Kritik einer Gesellschaft funktioniert meist über die normative Setzung eines möglichen Anderen, vor dem das Gegenwärtige in ethischer, politischer oder ökonomischer Hinsicht zurückbleibt. Die Vorstellung, dass ein Land möglich ist, in dem es die Übel nicht gibt, die die reale Welt plagen, ist mit einiger Sicherheit ein geteilter Traum aller Kulturen, schlicht weil der Wunsch nach Wunschlosigkeit eine so überaus menschliche Angelegenheit ist. Wenn die »wesentliche Realität des Menschen und der Natur« (Deleuze/Guattari 1977, 11) wirklich die ist, dass er als eine »Wunschmaschine« zu leben hat, dann ist nicht nur das Wünschen, sondern auch der tiefgehende Wunsch nach einem Zustand der Wunschlosigkeit das tragende Begehren aller Menschen und Kulturen. Das Heil des Menschen läge dann darin, dass alle Wünsche erfüllt sind oder sie gar keinen Grund haben, zu entstehen. Dazu, wie dieses ›heile Andere‹ völliger Wunschlosigkeit aussehen könnte, gibt es einige kaum zu übersehende Phantasien und Erzählungen.

Die Form dieser fantastischen Setzung des Anderen und seiner Vollkommenheit funktioniert über eine Vielzahl narrativer oder theoretischer Arten der Darstellung, deren häufigste diejenige ist, in der von einem fernen Ort oder einer Gemeinschaft jenseits der Grenzen des Eigenen erzählt wird, in der genau diejenige Gerechtigkeit herrscht, die in der selbst täglich erlebten Gesellschaft vermisst wird. Auch wenn seit der Aufklärung wesentliche Teile der Gesellschaftskritik aus einer wissenschaftlichen Beobachtung der Lebenswelt inspiriert sind und dort die Aufgabe dieser Kritik wechselweise von unterschiedlichen Disziplinen übernommen wird, ist diese Kritik historisch gesehen

1 »Kein Gott, kein Herr, kein Arbeitgeber, kein Ehemann.« – Eine Erweiterung des Titels *Ni dieu, ni maître*, den Auguste Blanqui der von ihm im Jahr 1880 gegründeten anarchistischen Zeitschrift gab.

mindestens so stark im Bereich der Erzählung angesiedelt. Hier soll versucht werden, diese Gesellschaftskritik anhand der Erzählung eines ›fremden Besseren‹ in zwei Traditionslinien einzuteilen und herauszuarbeiten, auf welche Weise die Darstellung, die Hélène Clastres in *Das Land ohne Übel* von den Tupi-Guaraní geliefert hat, diese Vorstellung vom wunschlosen Menschen verkompliziert.

Von Idealreichen und dem freien Leben der Unzivilisierten

Versucht man, die narrativ-mythische Darstellung nicht-europäischer, als gerechter imaginerter Gesellschaften in zwei hauptsächliche Traditionslinien zu unterteilen, fällt zuerst die Erzähl- und Theorietradition auf, in der davon berichtet wird, wie in der Ferne ein großer, weiser Herrscher, der in der Gestalt eines Religions- und Landesgründers zugleich auftritt, ein perfektes Gemeinwesen errichtet hat. Zu diesen großen normativen Herrschergestalten gehören der König Utopos, der nicht nur die berühmte Halbinsel *Utopia* durch einen Graben vom Festland abtrennte und so zur Insel machte, sondern auch alle Einrichtungen und die von einem humanistischen Geist durchstrahlte Religion der Utopier begründete.² Ein anderer dieser großen Vorbildherrscher war in der mittelalterlichen Imagination der Priesterkönig Johannes, von dem es hieß, er herrsche irgendwo im fernen Asien über ein gigantisches Reich, das nicht nur ein irdisches Abbild himmlischer Ordnung sein sollte, sondern das im Hochmittelalter auch als militärischer Bündnispartner herbeigesehnt wurde, um die zwischen Europa und dem Reich des ›Prester John‹ liegenden muslimischen Staaten in einen vernichtenden Zweifrontenkrieg verwickeln zu können.³

Solche fernen Idealreiche müssen aber nicht zwangsläufig halbe Kontinente einnehmen wie beim Priesterkönig Johannes: Ein drittes Beispiel stellt für das Zwanzigste Jahrhundert wahrscheinlich das den einschlägigsten Fall einer solchen fiktiven Priesterherrschaft dar. So soll irgendwo im Himalaya ein Kapuzinermönch Namens Perrault als Lama und politisches Oberhaupt eines von ihm neu gegründeten Klosters im verwunschenen Tal von Shangri La eine perfekte, harmonische Gemeinschaft gegründet haben. Diese von James Hilton in *Lost Horizon*⁴ beschriebene und in einem der ersten günstigen Taschenbücher verlegte Fiktion fand eine immense Anhängerschaft in den USA und den esoterikgläubigen Teilen der faschistischen Bewegung in Deutschland, insbesondere in der SS.

Allen diesen Idealreichen ist gemeinsam, dass sie mindestens indirekt autokratisch regiert sind. Sie sind sehr reich und sozial wie politisch und ökonomisch hochstrukturiert,

2 Vgl. Morus 1969. Die Beschreibung des Grabens, den Utopos ausheben ließ, befindet sich auf S. 61.

3 Die Legende vom Reich des Priesterkönigs beruht weitgehend auf einem angeblichen – gefälschten – Brief, den der Priesterkönig dem byzantinischen Herrscher geschickt hatte, um ihm eine Zusammenarbeit vorzuschlagen. Die unterschiedlichen überlieferten Versionen wurden von Friedrich Zarncke zusammengetragen und dokumentiert (vgl. Zarncke 1879, lat. Orig. 83f., Übers. ab 121).

4 Vgl. Hilton 1933. Die Beschreibung Perraults im Rahmen katholischer Versuche, nestorianische Glaubensnester im Inneren Asiens aufzufinden und zu missionieren findet sich im siebten Kapitel, insbes. 151ff.

sie sind von großer Bildung durchdrungen und vor allem haben sie alle eine sehr klar formulierte, synthetisch-theistische Religion mit hohen ethischen Standards: Sie erscheinen wie eine Überhöhung abstrahierter westlicher Ideale, mit jeweils mehr oder weniger christlichem oder humanistischem Einschlag. Alle diese Reiche sind Gebilde der Wunscherfüllung: Politische, ökonomische, sexuelle Wünsche sind dort leichter erfüllbar als in Europa. Und, was vielleicht das bemerkenswerteste ist, sie liegen meist von Europa aus gesehen irgendwo im fernen Osten.

Die andere Linie der Gesellschaftskritik anhand eines ›fremden Besseren‹ liegt tendenziell im Westen Europas und ist diejenige, die nicht ein verstecktes heiliges Herrschaftsgebiet beschreibt, sondern diejenigen Gruppen idealisiert, die jenseits der Grenzen der Herrschaft europäischer Staaten leben und von ihr unbetroffen sind. Dort, wo keinerlei Verfall oder institutionelle Ausbeutung herrscht, leben noch diejenigen, die in der europäischen Phantasie des Fremden als die ›Edlen Wilden‹ bezeichnet wurden.⁵ Die wahrscheinlich erste Beschreibung edler Wilder kommt von Tacitus. Seine ganze Germania tendiert zu einer Idealisierung der germanischen Stämme außerhalb des Römischen Imperiums, die nicht oder noch nicht zivilisiert und deswegen auch noch nicht so dekadent sind wie das kaiserzeitliche Rom, das Tacitus als Hintergrund seiner Texte hat. Erst ganz am Ende seiner Beschreibung der germanischen Gruppen kommt er zu denjenigen, die noch jenseits des germanisch besiedelten Gebiets lebten. In Tacitus' Beschreibung der ›Fennen‹ ist sehr schnell zu erkennen, dass es sich um frühe samische Gruppen des südlichen Skandinavien handelt:

»Die Fennen sind erstaunlich wild und entsetzlich arm. Sie kennen keine Waffen, keine Pferde und kein Heim; Kräuter sind ihre Nahrung, Felle ihre Kleidung und der Erdboden ihre Lagerstätte. Einzig und allein von ihren Pfeilen versprechen sie sich etwas; aus Mangel an Eisen versehen sie sie mit Knochenspitzen. Die Frauen leben ebenso wie die Männer von der Jagd; sie ziehen nämlich überall mit und verlangen dann ihren Teil von der Beute. Für ihre Kleinen haben sie keinen Schutz vor wilden Tieren und Regengüssen als ein Geflecht von Zweigen, in dem sie sie bergen; das ist auch die Heimstatt der Männer und die Zufluchtsstätte der Greise. Und doch halten sie ein solches Leben für glücklicher, als unter Seufzen das Feld zu bestellen, sich mit dem Bau von Häusern abzumühen und eigenes oder fremdes Gut unter Hoffnung auf Gewinn und Furcht vor Verlust umzusetzen. Ohne sich um die Menschen, ohne sich um Götter zu kümmern, haben sie das Schwerste erreicht: ohne Wunsch zu sein« (Tacitus 1965: 42)

Mit ihrem zivilisatorischen Minimalismus haben die Fennen die schwerste aller Aufgaben gelöst: Eine Kultur zu formen, in der es keine Wünsche mehr gibt, in der – mit Deleuze/Guattari gesprochen – die Produktion der Wunschmaschinen eingestellt werden konnte. Es fällt auf, dass die wilden Fennen strukturell und narrativ das genaue Gegenteil des fernen Idealreiches darstellen: Sie haben kein eindeutig festgelegtes Gebiet, keinen Herrscher, keine Religion, keinerlei Bildung oder Handelsbeziehungen und insgesamt eine

5 Zur Geschichte des Motivs des ›Edlen Wilden‹, siehe Toscano 2019.

materielle Kultur, die gerade zu einer Subsistenz auszureichen scheint, die ihnen aber ein komfortables und bewundernswertes Leben in einer Gesellschaft ermöglicht, die mit Marshall Sahlins als »original affluent society« (Sahlins 1972) bezeichnet werden kann. Dieses Ideal funktioniert durch kulturelle Reduzierung: Nicht bessere Institutionen und Regelungen zur Wunscherfüllung, sondern der Wegfall dieser Institutionen aufgrund der Wunschlosigkeit der Menschen lässt ein Leben ohne die Übel der eigenen Zivilisation sichtbar und beschreibbar werden.

Mit der europäischen Feststellung, dass es westlich des Atlantik weitere Kontinente gibt, die bis zum Ende des 15. Jahrhunderts im europäischen Bewusstsein fehlten, wird das Mythologem des ›Edlen Wilden‹ für das Denken und die Selbstreflexion Europas wichtiger. Während Kolumbus noch Gesellschaften mit derselben Sozialstruktur wie in Europa erwartete (vgl. Gehrlach/Paul 2020: 171f.) taucht in Amerigo Vespuccis *Mundus Novus*-Brief an seinen Förderer Lorenzo Pietro di Medici eine Darstellung der ›Edlen Wilden‹ auf, die Tacitus' Fennen erstaunlich ähnlich ist:

»Sie haben keine Tuche, weder aus Wolle noch aus Leinen noch aus Baumwolle (weil sie diese auch nicht benötigen), und sie besitzen keine persönlichen Güter, sondern alles gehört der Gemeinschaft. Sie leben ohne König zusammen, ohne Staat [sine rege], und jeder ist sein eigener Herr. Sie nehmen so viele Frauen, wie sie wollen. [...] Außerdem haben sie kein Gotteshaus [templum] und halten sich an keine Religion. Dennoch sind sie keine Götzendiener. Was kann ich mehr sagen? Sie leben nach der Natur und sind eher als Epikureer denn als Stoiker zu bezeichnen. Es gibt unter ihnen weder Kaufleute noch irgendeinen Handel. Ihre Stämme führen untereinander Krieg ohne Technik, ohne Taktik [sine arte, sine ordine]« (Wallisch 2012: 20f).

Sie sind keine Stoiker, streben also nicht nach abstrakter Ruhe, Gelassenheit und Tugend, sondern Epikureer, was heißt, dass ihnen eine bescheidene und einfache, aber unmittelbare Wunscherfüllung möglich ist. Weil sie in Vespuccis Beschreibung vor allem dadurch definiert sind, dass sie bestimmte Dinge und Einrichtungen *nicht* haben, fragt er sich recht schnell, was er noch über sie sagen könnte. Bis auf die Kleidung, die sie nicht benötigen, und die mit ihrer Nacktheit zusammengehende sexuelle Freiheit ähneln sie deutlich Tacitus' Beschreibung der samischen Lebensform.⁶ Alle anderen Motive – die Religionslosigkeit, die Staats- und Herrschaftsfreiheit, die grundsätzliche Andersheit ihrer sexuellen Sitten und Verhaltensweisen und die Abwesenheit von Ökonomie – halten sich mit einer bemerkenswerten Hartnäckigkeit in den frühen Reiseberichten europäischer Forscher, Eroberer und Missionare. Eine dieser Darstellungen, die heute noch ein wichtiges Dokument zur Geschichte der frühen brasilianischen Gesellschaften ist, ist der 1578 erschienene Reisebericht Jean de Lérys. Darin beschreibt er seine Beobachtungen der Einwohner Südamerikas:

6 Dass die Beschreibung der Kleidung in den Imaginationen der ›Wilden‹ einen solchen Raum einnimmt – noch der Begriff „Lappen“, mit dem die Sami lange bezeichnet wurden, deutet darauf hin – beweist vor allem die Wichtigkeit politischer oder ökonomischer Hierarchien in der Kleiderordnung der Kulturen, aus denen die Beobachter dieser Gruppen stammen: »to a ruling class obsessed with the symbolism of dress, the Indians' physical appearance was a token of cultural void« (Toscano 2019: 12).

»[E]ben so scheinen sie, die nichts von Beschwerlichkeiten und Sorgen wissen, ihre Lippen immerfort in den Brunnen der Jugend getaucht zu haben: und weil sie sich an keinen trüben Brunnen und pestilenzialischen Quellen besudeln, woraus alle Arten von Uebel kommen, die uns vor der Zeit schwächen, unsern Leib zerrütten und unsere Seele so lange quälen, bis sie selbige ganz zu Grunde richten; so geht sie nichts dergleichen an. Mißtrauen, Geiz, Prozesse, Neid und Ehrgeiz sind ihnen unbekannte Dinge. [...] Wiewohl jener Spruch Ciceros, es gebe kein Volk so wild und unkultivirt, welches nicht wisse, daß es einen Gott geben müsse, wiewohl es ihm unbekannt seyn könne, wie und wer dieser Gott sey allgemein als ein sicheres feststehendes Axiom angenommen wird, so weiß ich doch nicht, wie es damit bey unsern Tupinambolsiern stehe. Denn den wahren Gott kennen sie einmal nicht. Eben so wenig wissen sie von falschen, sowohl himmlischen als Erdengottheiten, geschweige daß sie derselben ehren sollten« (de Léry 1794: 139, 262f.).

Vespucci kann von keinen Beschwerlichkeiten und keinen Sorgen der Tupinambá berichten: Sie haben keine Wünsche und brauchen deswegen keine der staatlichen, ökonomischen oder religiösen Institutionen, die in der westlichen Kultur unablässig Wunscherfüllung versprechen, während sie ebenso unablässig Elend produzieren.

Alle diese Berichte von den fernen wunschlosen Wilden sind sich auf eine Weise ähnlich, dass von einer Art Genealogie dieses Motivs gesprochen werden kann: Die Setzung der ›Edlen Wilden‹ ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht, wie die utopischen Idealreiche, durch ein *mehr* an Herrschaft, durch ein *mehr* an Bildung, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, wahrer politischer Ordnung oder guter Gesetze auszeichnet, sondern durch eine Abwesenheit jedweder kultureller Ordnung. Sie ist keine bessere Verdopplung der eigenen Kultur, sondern besteht durch den Abzug all dessen, was die eigene Kultur kennzeichnet. Die Idealreiche sind die Apotheose des Eigenen, die durch Steigerung, Reinigung und Idealisierung der Institutionen alle Wünsche zu erfüllen versprechen, dagegen ist die Unkultur der ›Edlen Wilden‹ durch den Wegfall all dessen konstruiert, was als konstitutiv für die eigene Gesellschaft wahrgenommen wird. Die Idee des fremden Idealstaates im Osten ist normativ: Sie impliziert die Möglichkeit der Verbesserung des Eigenen und der Annäherung an dieses Ideal; die Idee der fremden Zivilisationslosigkeit in den Ländern westlich von Europa macht dagegen keinen Vorschlag einer solchen Annäherung, sondern besteht als solche und erhält ihre normative Kraft in der Versicherung, dass die dortige Kultur fundamental anders ist: Sie erscheint meist räumlich erreichbarer als die Wunderreiche des Ostens, weil sie direkt jenseits oder an den Grenzen des eigenen Siedlungsgebietes besteht, aber kulturell ist sie kategorisch fremder, weil sie das radikale Gegenmodell des Eigenen darstellt. Der König Utopos, der Priesterkönig Johannes und der buchstäblich ultramontane Lama Perrault herrschen über eine Utopie, die auf die Erfüllung der Wünsche gerichtet ist, die Fennen und Tupinambá leben in einer Art paradigmatisch wunschloser ›Paratopie‹: Woanders, aber auch *ganz anders*.⁷

7 Diese tendenzielle Ost-West-Strukturierung des ›fremden Besseren‹ hat eine nur nebenbei zu erwähnende Analogie im Motiv des ›fremden Grauens‹: Während der menschenfressende, erdverbundene, unzivilisierte Kannibalismus weitgehend auf die ›primitiven‹ Gesellschaften der Amerikas projiziert wurde, wurde der Ursprung des bluttrinkenden,

Die Wünsche der ›Edlen Wilden‹

Das Motiv der ohne jedwede Zivilisation und sorgenfrei lebenden ›Edlen Wilden‹ war eine der wichtigsten Inspirationsquellen der sich ab dem neunzehnten Jahrhundert entwickelnden und langsam aus ihren staatlich-kolonialistischen oder missionarischen Ursprüngen herauschälenden Ethnologie und Anthropologie. Die östlichen Idealreiche stellten sich nach und nach als inexistente Utopien heraus. Während in der Gesellschaftskritik mit der Fortschrittsideologie anstatt der räumlichen Verortung der zum Ideal übersteigerten eigenen Kultur ihre zeitliche Entwicklung dorthin dominant wurde, hielten sich die Reste der romantischen Verklärung der ›glücklich, weil zivilisationslos‹ lebenden ›Wilden‹ noch lange im ethnographischen und ethnologischen Diskurs.

Die Idee des Fortschritts der westlichen Zivilisation, die die Möglichkeit der Erfüllung des Idealreiches versprach, trat an die Stelle der Vorstellung des Idealreiches im Osten. Während die fantastischen Idealreiche ihre Geschichte stillgestellt hatten, weil sie sich nicht mehr entwickeln *mussten*, versetzte die westliche Kultur sich in einen rasenden Status der Verwandlung, mit dem Wunsch, irgendwann das eigene Ideal zu erfüllen. Die ›wilden‹ Urwaldbewohner dagegen blieben in der westlichen Imagination historisch stehen, weil sie sich in ihrer Wunschlosigkeit nicht entwickeln *wollten*. Den ›Wilden‹ wurde die Geschichtlichkeit und damit letztlich ihr Recht abgesprochen, überhaupt weiter in der Geschichte existieren zu dürfen. Wer historisch stehen blieb, so die ab der Neuzeit gängige Denkformel, verliert seine Erzählbarkeit, und damit seine kulturelle Relevanz: Hegel hatte das zusammenfassende Diktum aufgestellt, dass in der »Weltgeschichte [...] nur von Völkern die Rede sein [kann], welche einen Staat bilden« (Hegel 1970: 56), und wenn die ›Wilden‹ nicht den Wunsch und die historisch-gesellschaftliche Absicht hatten, staatliche, sexuelle, ökonomische, religiöse oder sonstwie gegliederte hierarchische Institutionen zu bilden, bedeutete dies, dass sie dem westlichen Wunschbündel nach Staatlichkeit, ökonomischer Ausnutzung und religiöser wie sexueller Bekehrung unterworfen werden durften. Noch Lévi-Strauss' Einteilung in »heiße« und »kalte« Kulturen⁸ wiederholt diese Fundamentaldifferenzierung in entwicklungs-bereite und entwicklungs-verweigernde Kulturen, die nichts anderes ist als ein später und wohlmeinender, aber fehlgehender Nachhall der wünschenden und wunschlosen Kulturen.

Erst mit dem Aufkommen einer politischen und kritischen Anthropologie ab der Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts wurden die Fantasien der religions-, staats- und kulturlos, aber vor allem wunsch- und geschichtslos lebenden Ureinwohner Südamerikas präzisiert. Insbesondere die Ethnologin und der mit ihr verheiratete Ethnologe Hélène und Pierre Clastres stehen für diese Form einer hochpolitischen Ethnologie. Obwohl ihre Forschungen sich in bezeichnender Weise auf unterschiedliche Aspekte der von ihnen untersuchten Kulturen der Tupinambá, bzw. der Guayakí richteten, teilen sie

aristokratisch konnotierten und kulturell hochstehenden, geradezu feinsinnigen Vampirismus stets als aus dem Osten kommend empfunden. Noch darüber hinausgehend interessant ist der damit jeweils ausgelöste Transformationsprozess: Der Kannibale verwandelt sich durch die Verspeisung selbst in sein Opfer, während der Vampir sein Opfer durch den Biss ebenfalls in einen Vampir, also in sich selbst verwandelt.

8 Die Einteilung in »kalte« und »warme« Gesellschaften nahm Claude Lévi-Strauss zum ersten Mal in »Rasse und Geschichte« (1992) vor. Vgl. auch: Lévi-Strauss 1973: 270f.

das gemeinsame Ziel, nachzuweisen, dass die Annahme der Geschichtslosigkeit und des kulturellen Stillstands außereuropäischer Völker eine rassistische Projektion ist.

Damit setzten sie die Stichworte, mit denen die Ethnologie die prägende Disziplin der Kulturwissenschaften werden konnte. Ihr derzeit berühmtester Vertreter ist Eduardo Viveiros de Castro, dessen *Kannibalische Metaphysiken* (Viveiros de Castro 2019) ist aber in vielen seiner Grundüberlegungen bereits in den Arbeiten der beiden Clastres angelegt. Hélène und Pierre Clastres, so kann man durchaus sagen, »anticipated by many years the metaphysical or ontological turn that would take place in anthropology in the first decade of the twenty-first century« (Sztutman 2017: 326). Im Kern der Forschung der Clastres stand die historische Rehabilitierung der brasilianischen Völker:

»Die schriftlosen Völker sind [...] nicht weniger erwachsen als die anderen. Ihre Geschichte reicht ebenso weit zurück wie die unsere, und falls man nicht dem Rassismus huldigt, besteht keinerlei Grund, sie für unfähig zu halten, über ihre eigene Erfahrung nachzudenken und für ihre Probleme die angemessenen Lösungen zu finden« (P. Clastres 2020: 17).

Eben diese Annahme einer Geschichtslosigkeit wird von den beiden Clastres angegriffen: Die von ihnen untersuchten Gemeinschaften hatten – so ihre These – sehr wohl eine Geschichte, aber es war nicht die Geschichte der Staatenbildung, sondern der Staatsvermeidung. Während sich Hélène Clastres stärker auf Fragen der Religion und des Wechselspiels von Religiosität und Politik konzentrierte, beschränkte sich Pierre Clastres auf das Politische. Der letzte Satz seines Buches über die *Staatsfeinde* lautet: »Die Geschichte der Völker, die eine Geschichte haben, ist, wie es heißt, die Geschichte des Klassenkampfes. Die Geschichte der Völker ohne Geschichte ist, wie man mit mindestens ebenso großer Wahrheit sagen kann, die Geschichte ihres Kampfs gegen den Staat« (ebd.: 167).

Anstatt einfach staats- und herrschaftslos zu sein, also über keinerlei Form des Politischen zu verfügen, zeigt Pierre Clastres, dass die Politik dieser Gemeinschaften darin bestand, dauernd gegen die Entstehung von Herrschaft anzuarbeiten. Sie hatten ebenso entschiedene wie kulturell verfeinerte Mittel herausgebildet, die dafür sorgten, dass ihre ›Häuptlinge‹ nichts waren als Hohlformen der Macht: Dauernd auf ihren Status pochend, viel zu viel redend, in einer ununterbrochenen Hektik und Rhetorik verfangen, letztlich immer machtlos und sogar etwas lächerlich. Im letzten Teil seines Buches, das mit dem deutschen Titel *Staatsfeinde* etwas zu sehr den Geist nach 1968 durchscheinen lässt – der französische Originaltitel war *La Société contre l'État* – kommt Pierre Clastres dann auf einen Aspekt zu sprechen, der seine ganze These ins Wanken bringen konnte: Denn vielleicht hatten die Häuptlinge selbst keine wirkliche Macht unter den Tupi-Guaraní, aber die großen Schamanen, die religiösen Anführer dieser Gruppen konnten ganze Völkerwanderungen auslösen, die unter ihrer Führung manchmal über Jahre hinweg die Wälder des Amazonasbeckens durchstreiften.

Diesem Phänomen religiösen Einflusses konnte sich Pierre Clastres wegen eines tödlichen Unfalls nicht mehr widmen. Von Hélène Clastres zu sagen, sie haben die Arbeit ihres Ehemannes fortgesetzt, wäre eine typische Erstordnung männlicher Leistung, die meistens, und hier besonders, falsch ist. Denn Hélène Clastres' Buch über das *Land ohne Übel* ist weit

mehr als eine Ergänzung zu den Arbeiten des Mannes, mit dem sie verheiratet war: Ohne ihre Beschreibung des Wunsches der Guarani, das von den Propheten versprochene Land zu erreichen, wäre das Bild ihrer Kultur verzerrt. Genau genommen steht Pierre Clastres' Präsentation in der Tradition derjenigen Beschreibungen, die die ›Edlen Wilden‹ als ebenso wunschlos wie geschichtslos darstellen. Seiner Beschreibung nach versuchen sie ständig und mit größter Sturheit, einen staats- und herrschaftslosen *status quo* beizubehalten. Sie sind in seiner Darstellung die Völker der Geschichtsvermeidung. Sie haben nicht deshalb keinen Staat, weil sie ihn nicht entstehen lassen *könnten*, sondern weil sie ihn nicht *wollen*. Aber dennoch: Sie bleiben eine kalte Kultur. Nur mit Hélène Clastres' Beschreibung des ständigen Versuchs, den Propheten zu folgen und das *Land ohne Übel* zu erreichen, wird das Bild der Guarani vollständig.

Hélène Clastres beschreibt die großen Migrationen, die von verschiedenen Gruppen der Guarani unternommen wurden, um ein Land zu erreichen, in dem es keines der Übel gibt, das sie plagte. Von diesem Land erzählten die Propheten, dass dort der Mais von selbst wächst, dass die Freizeit unbegrenzt ist, weil keine Arbeit mehr nötig ist, dass dort die sexuellen Regeln und alle Gesetze außer Kraft gesetzt sind. Dort haben die Häuptlinge keine Macht mehr, und dort sind die Götter irrelevant, weil die Menschen dort selbst ein Leben führen können, das den Göttern ähnelt. Alle Menschen leben in Immanenz und Freiheit (H. Clastres i.d.H.: 118). Das war die Erzählung der großen Schamanen: Dass es einen Ort gibt, der die Inversion ihrer Gesellschaft darstellte, und wo alles genau anders ist als in der Gesellschaft, in der sie leben mussten. Was die Propheten nach ihrer Analyse der Übel ihrer eigenen Gesellschaft versprochen und was sie als Gesellschaftskritik vorbrachten, ähnelt exakt dem, was die europäischen Forscher und Entdecker von den ›Edlen Wilden‹ erzählten, und was oben skizziert wurde: Ein Land ohne Herrschaft und ohne ökonomischen Druck, ein Land, wo die Menschen ohne religiöse und sexuelle Vorschriften leben konnten, wo es keine Wünsche mehr gibt, schlicht, weil nichts mehr zu wünschen übrig ist. Das, was die Europäer von den Bewohnern Brasiliens annahmen, war genau das, was die Propheten den Guarani als Ideal ausmalten.⁹ Noch im Land der ›Edlen Wilden‹, so kann man sagen, gibt es das Versprechen des Landes, in dem die edlen Wilden leben. Was Hélène Clastres in ihrem Buch schafft, ist vielleicht keine präzise und endgültige ethnologische Beschreibung der Guarani, aber sie schafft etwas noch viel wichtigeres: Aufzuzeigen, dass wirklich jede Kultur in sich den Wunsch nach dem wunschlosen Leben trägt. Der Wunsch danach, in einem Land zu leben, in dem die Wunschmaschine alle ihre Wünsche erfüllt bekommt, oder wo die Wunschmaschine endlich heruntergefahren werden kann, und in dem das dauernde Begehren ein Ende haben kann, ist vielleicht der Kern jeder Gesellschaftskritik, jeder Theorie, jeder Utopie und Paratopie. Dieser Wunsch taucht auf jeden Fall auf eine erstaunlich konsistente Weise sogar bei den angeblich wunschlosen Wilden auf, und wahrscheinlich in jeder menschlichen Kultur – auf die unterschiedlichste Weise. Der ›Edle Wilde‹

9 Für die afrikanische Westküste stellt Marc Augé eine ähnliche Funktion des Prophetismus fest: »In diesem Kontext konnte die Institution der Prophetie als Übergangsform hin zu einem objektiveren Verständnis der Nöte und Übel dienen« (Augé 2019: 38). Die Position Hélène Clastres' ist allerdings noch entschiedener: Für die von ihr untersuchten Gruppen *ist* die Prophetie die objektivste Form der Kritik, die auch keine weitere Übersetzung oder Klärung nötig hat.

den Jean-Jacques Rousseau erfunden haben soll, lebt in einem Urzustand der Erfüllung dieses Wunsches. Rousseau beschrieb den Urzustand als einen Zustand, der »nicht mehr existiert, vielleicht nie existiert hat und wahrscheinlich auch nie existieren wird, und von dem wir dennoch richtige Vorstellungen haben müssen, um unseren gegenwärtigen Zustand beurteilen zu können« (Rousseau 1997: 47ff.). Wahrscheinlich müssen wir mit Rousseau anerkennen, dass der Zustand der Wunschlosigkeit nicht zu erreichen ist, aber dennoch müssen wir eine Vorstellung von ihm haben, um unseren gegenwärtigen Zustand beurteilen zu können. Und manchmal lohnt es sich trotz der Aussichtslosigkeit, diesen Zustand zu erreichen, dennoch aufzubrechen und zu versuchen, ein Land ohne Übel zu erreichen.

Literatur

- AUGÉ, Marc (2019): *Die Zukunft der Erdbewohner. Ein Manifest*, übers. v. Daniel Fastner, Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- CLASTRES, Pierre (2020): *Staatsfeinde*, übers. v. Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Félix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. v. Bernhard Schwibs, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- GEHRLACH, Andreas/PAUL, Morten (2020): »Ethnologe gegen den Staat«. Nachwort zu: Pierre Clastres: *Staatsfeinde*, übers. v. Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press, 169–206.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. *Werke*. Bd. 12, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- HILTON, James (1933): *Lost Horizon*, Kalkutta: G. F. Best.
- LÉRY, Jean de (1794): *Reise in Brasilien*, Münster: Verlag der Platvoetischen Buchhandlung.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1992): »Rasse und Geschichte«. In: Ders.: *Strukturelle Anthropologie II*, übers. v. Eva Moldenhauer u. a., Frankfurt/Main: Suhrkamp, 363–407.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973): *Das wilde Denken*, übers. v. Hans Naumann. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- MORUS, Thomas (1979): *Utopia*, übers. v. Gerhard Ritter, Stuttgart: Reclam.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997): *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, hg. u. übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u. a.: Schöningh.
- SAHLINS, Marshall (1972): »Original affluent societies«. In: Ders.: *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine-Atherton, 1–40.
- SZTUTMAN, Renato (2017): »When Metaphysical Words Blossom. Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought«. In: *Common Knowledge* 23: 2, 325–344.
- TACITUS (1965): *Germania*, übers. v. Curt Woyte, Stuttgart: Reclam.
- TOSCANO, Alberto (2019): »By contraries execute all things«. Figures of the savage in European philosophy«. In: *Radical Philosophy* 2: 4, 9–22.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2019): *Kannibalische Metaphysiken. Elemente einer post-strukturellen Anthropologie*, übers. v. Theresa Mentrup, Berlin: Merve.
- WALLISCH, Robert (2012): *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci. Text, Übersetzung und Kommentar*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- ZARNCKE, Friedrich (1879): *Der Priester Johannes*. Leipzig: S. Hirzel.